

BIBLIOTHECA IGNATIANA  
Богословие, Духовность, Наука

АНТОЛОГИЯ  
РЕАЛИСТИЧЕСКОЙ  
ФЕНОМЕНОЛОГИИ



**Коллектив авторов**  
**Антология реалистической**  
**феноменологии**  
**Серия «Bibliotheca Ignatiana.**  
**Богословие, Духовность, Наука»**

*Текст предоставлен издательством*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=11286674](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11286674)*

*Антология реалистической феноменологии: Институт философии, те  
о л о гии и ис то рии св. Фомы; Москва; 2006*

*ISBN 5-94242-024-6*

### **Аннотация**

«Для меня радостно писать введение к антологии избранных текстов тех феноменологов, которых можно причислить к так называемой „реалистической феноменологии“. Несмотря на то, что данное направление современной философии еще ни в коем случае не имеет степени известности аналитической философии, экзистенциализма, трансцендентальной феноменологии позднего Гуссерля или герменевтической школы, по моему мнению, она относится к важнейшим философским направлениям 20-го века, да и философии в целом. Поэтому я надеюсь что эта антология внесет свой скромный вклад в то, что реалистическая феноменология получит все большее, заслуженное этой школой

признание и займет подобающее ей место как в немецкоязычном, так и в русскоязычном и всём славянском интеллектуальном пространстве...»

# Содержание

Выражение благодарности	7
Йозеф Зайферт. Международная академия философии в княжестве Лихтенштейн	8
Введение	8
1. Россия и реалистическая феноменология	8
II. Что такое «реалистическая феноменология» и каково ее методологическое значение?	29
Предтечи феноменологии	75
Аристотель. О душе	75
Книга вторая	75
Глава первая	75
Блаженный Августин. Об учителе	78
Глава II. О том, что значение слов объясняется опять-таки словами	78
Иоганн Вольфганг фон Гёте. Избранные фрагменты	82
Бернард Больцано. Наукоучение	86
§ 19. Что автор понимает под предложением в себе?	86
Франц Brentano. Книга вторая. О психических феноменах в целом	94
Глава первая. О различии психических и	94

физических феноменов	
Владимир Соловьев. Теоретическая философия	134
Первое начало теоретической философии	134
III.	134
IV.	137
V.	139
Принципы феноменологического познания	145
Эдмунд Гуссерль. Прологомены к чистой логике	145
Введение	145
§ 1. Спор об определении логики и существенном содержании ее учения	145
§ 2. Необходимость пересмотра принципиальных вопросов	147
§ 3. Спорный вопрос. Путь нашего исследования	150
Конец ознакомительного фрагмента.	152

# **Антология реалистической феноменологии**

© Коллектив переводчиков, 2006

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы,  
2006

# Выражение благодарности

Я хочу выразить особую благодарность своим сотрудникам, участвовавшим в этом большом проекте: прежде всего, доктору *Дмитрию Атласу*, который на протяжении нескольких лет словом и делом содействовал реализации этого проекта и сыграл в нем ведущую роль в качестве ассистента Международной академии философии в княжестве Лихтенштейн (IAP); доктору *Виталию Куренному*, который осуществлял в IAP проект, посвященный проблеме априори, и выполнил огромную работу при подготовке русского издания Райнаха и настоящей антологии; доктору *Владимиру Близнекову*, *Евгению Глазурину* и *Олегу Кильдюшову*, проделавшим большую работу по переводу; *Борису Скуратову*, сверившему значительную часть текстов настоящей антологии, а также магистру *Валерию Атласу*, чей исследовательский проект, посвященный изучению феноменологии в России, стал для меня источником многих ценных идей. Также выражаю свою благодарность всем соиздателям нашей серии, профессорам *Виктору Молчанову*, *Джону Ф. Кросби*.

*Йозеф Зайферт*

# **Йозеф Зайферт. Международная академия философии в княжестве Лихтенштейн**

## **Введение**

### **1. Россия и реалистическая феноменология**

Для меня радостно писать введение к антологии избранных текстов тех феноменологов, которых можно причислить к так называемой «реалистической феноменологии». Несмотря на то, что данное направление современной философии еще ни в коем случае не имеет степени известности аналитической философии, экзистенциализма, трансцендентальной феноменологии позднего Гуссерля или герменевтической школы, по моему мнению, она относится к важнейшим философским направлениям 20-го века, да и философии в целом. Поэтому я надеюсь, что эта антология внесет свой скромный вклад в то, что реалистическая феноменология получит все большее, заслуженное этой шко-



лой признание и займет подобающее ей место как в немецкоязычном,<sup>1</sup> так и в русскоязычном и всем славянском интеллектуальном пространстве.

Как раз на рубеже позапрошлого и прошлого веков Эдмунд Гуссерль своим монументальным произведением *«Логические исследования»* (1900/1901) основал одно из наиболее значительным философских движений 20-го века – феноменологию. Важной максимой Гуссерля, ставшей отправной для феноменологии и противопоставившей ее любому редукционизму, был принцип «Назад, к самим вещам». И действительно именно этот принцип, который Гуссерль – хотя, по моему мнению, он понимал его способом, обремененным фундаментальной неясностью – называл «принципом принципов», указывает на ядро и мерило того, насколько определенная философия является подлинно феноменологической: конкретно именно в той мере, в какой она позволяет нам вернуться к самим вещам.

Это мерило и исходный принцип феноменологии должны иметь решающее значение в вопросе о том, насколько являлась и оставалась действительно феноменологической сама философия основателя феноменологического движения; ведь мы не можем принять это на веру лишь потому, что основателем данного направления был Гуссерль. Из этого ис-

---

<sup>1</sup> В немецкоязычном пространстве эта школа также относительно малоизвестна и лишь в незначительной мере передается и развивается в живой философской традиции. К тому же до сих пор нет ни одной антологии реалистических феноменологов на немецком языке.

ходит и Ядвига Конрад-Мартиус, когда в своем предисловии к работам Адольфа Райнаха пишет о том, что тот являлся «феноменологом в чистом виде, феноменологом как таковым» и тем самым ставит его выше Гуссерля.<sup>2</sup>

Ведь Гуссерль с самого начала ввел в понятие и созданный им метод феноменологии много моментов, по поводу которых можно обоснованно сомневаться, соответствуют ли они данному принципу принципов феноменологии или, в чем я убежден, скорее уводят от него. Это [убеждение] основывается главным образом на трех моментах его философии. Во-первых, это трансцендентальный, субъективистский поворот, приведший к тому, что Гуссерль ограничивает данное в созерцании чистой сферой интенциональных предметов сознания и тем самым отказывается от своего подлинного и изначального понятия самих вещей как объективных сущностей, являющихся источником априорных истин и доступных очевидному, трансцендирующему субъекту познанию. Во-вторых, в своем понимании *epoché* как метода феноменологии, в «чистом эссенциализме», в котором за ним в значительной мере последовали даже такие реалистические феноменологи как Адольф Райнах, Гуссерль радикально пренебрегает реальным существованием мира вместо того, чтобы обнаружить в нем определяющий признак любой философии, возвращающей к самим вещам. В тре-

---

<sup>2</sup> См. русское издание: Райнах А. Собрание сочинений. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

тых, его слишком узкое понимание феноменологического метода, исключает или объявляет невозможными основные области метафизики (например, всю сферу философского учения о бытии, учения о Боге) и философской антропологии (например, учение о душе), поскольку они даны нам не тем же самым, прямым, образом как, допустим, чувственное восприятие, а лишь косвенным.

В тесной связи с преодолением трех названных существенных недостатков гуссерлевского понимания феноменологии следует также подчеркнуть персонализм реалистических феноменологов. Полноценное обращение феноменологии к сущности и значимости реальной, живой личности вместо абстрактного трансцендентального Ego стало возможным лишь на почве переосмысленного феноменологического метода в рамках *реалистической феноменологии*.<sup>3</sup> В этом контексте следует понимать и тесный альянс между уже изначально персоналистической реалистической феноменологией и польской персоналистической антропологией

---

<sup>3</sup> Помимо трудов, указанных в последнем примечании, по данному вопросу также см.: Josef Seifert, «Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls Cartesianischen Meditationen. Die Äquivokationen im Ausdruck 'transzendentes Ego' an der Basis jedes transzendentalen Idealismus». *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* XIV, 1970; он же, *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*. Value Inquiry Book Series (VIBS), ed. By H. G. Callaway (Amsterdam: Rodopi, 1997); он же, «Die vielfache Quelle der Menschenwürde als Fundament der Menschenrechte», in: Burkhardt Ziemke (Hrsg.), *Staatsphilosophie und Rechtspolitik. Festschrift für Martin Kriele zum 65. Geburtstag* (München: Verlag C. H. Beck, 1997), S. 165–185.

и этикой, который длится на протяжении двух последних десятилетий.<sup>4</sup>

Во всех этих аспектах движение, именуемое здесь «реалистическая феноменология», по моему мнению, значительно углубило, критически осмыслило позицию Гуссерля и по-

---

<sup>4</sup> См.: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, hrsg. v. Maria Scheler (5e Aufl., Gesammelte Werke, Bd. 2, Bern: A. Francke, 1966); *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt Towards the Foundation of an Ethical Personalism*, transl. Manfred S. Frings and Robert L. Funk (Evanston: Northwestern University Press 1973). См.: Dietrich von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, 3., vom Verf. Durchgesehene aufl., Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke IV* (Regensburg: J. Habbel, 1975); он же, *Ethik*, in: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Band II (Stuttgart: Kohlhammer, 1973); Balduin Schwarz; *The Human Person And the World Of Values. A Tribute To Dietrich Von Hildebrand by his Friends in Philosophy* (New York: Fordham University Press 1960), reprinted (Westport, Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1972); Edith Stein; *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins*, in: Edith Steins Werke, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2. Aufl. (Wien, 1962); 3. Unver. Aufl. (Freiburg: Herder, 1986); *The Acting Person* (Boston: Reidel, 1979); Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milano: Vita e Pensiero, 1989); он же, «Karol Cardinal Karol Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy» in *Aletheia II* (1981), pp. 130–199; Tadeusz Styczen, «Zur Frage einer unabhängigen Ethik», in: Karol Kardinal Wojtyła, Andrzej Szostek, Tadeusz Styczen, *Der Streit um den Menschen. Personalser Anspruch des Sittlichen* (Kvelaer: Butzon und Bercker, 1979), S. 111–175; John F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996). Также см.: Rocco Buttiglione, *Il Pensiero di Karol Wojtyła* (Milano: Jaca Book, 1982), *A Philosophy of Freedom: the Thought of Karol Wojtyła*, Introduction by Michael Novak, Trans. and Afterword by Paolo Guietti and Francesca Murphy (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1997).

средством ряда шагов привело к радикально новому пониманию феноменологии и ее метода.<sup>5</sup>

Очевидно, что в этом замечании имплицитно проявляется представление о реалистической феноменологии, ориентированное на ее собственный идеал, а не учитываются, например, исключительно географические или исторические аспекты типа соотнесения мюнхенской или геттингенской феноменологии с городами Мюнхен или Геттинген, или вопросы вроде того, являлся ли определенный мыслитель учеником Теодора Липпса и т. д.<sup>6</sup>

В данной антологии реалистических феноменологов мы стремились сделать эту школу более известной русскому читателю.

Неслучайно то, что первая подобная антология реалистической феноменологии выходит в России, ведь ее – опираю-

---

<sup>5</sup> См.: Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?* 3rd edn, with a New Introductory Essay by Josef Seifert (London: Routledge, 1991); он же, «Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt», *Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands: 'Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis'», Aletheia 6/1993–1994 (1994), 2–27; Fritz Wenisch, Die Philosophie und ihre Methode (Salzburg: A. Pustet, 1976); он же, Die Objektivität der Werte, (Regensburg: Josef Habbel Verlag, 1973); он же, «Insight and Objective Necessity – A Demonstration of the Existence of Propositions Which Are Simultaneously Informative and Necessarily True?», Aletheia 4 (1988), S. 107–197; Josef Seifert, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (London: Routledge, 1987).*

<sup>6</sup> С этой исторически интересной точки зрения Виталий Куренной попытался разграничить мюнхенскую феноменологию от остальных направлений. См.: *Куренной В. К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос. 1999. № 11–12 (21). С. 156–182.*

щееся на «*Логические исследования*» Гуссерля, но в тоже время оригинальное – толкование максимы «К самим вещам» является тем [топосом], что тесно сближает движение реалистической феноменологии с русской философией.<sup>7</sup> Поэтому достойно одобрения и не нуждается в объяснении то, что в России уже на протяжении нескольких лет школа реалистической феноменологии становится все более известной в кругах широкой академической общественности.<sup>8</sup>

Поэтому с одной стороны удивительно, что в Германии, – где это возникло движение, где жили или учились<sup>9</sup> его важнейшие представители, – сегодня на него обращают значительно меньше внимания, чем в России<sup>10</sup>, с другой – это

---

<sup>7</sup> Примечательно, что именно в России вышло первое иноязычное издание «*Логических исследований*», те самые «*Логические исследования, часть первая: пролегомены к чистой логике*» (СПб, 1909) со знаменитым предисловием С. Франка.

<sup>8</sup> См.: Райнах А. Собрание сочинений. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001; фон Гильдебранд Дитрих. Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1997; он же. Этика. СПб.: Алетейя, 2001; он же. Метафизика любви, СПб.: Алетейя, 1999; он же. Метафизика коммуникации. СПб.: Алетейя, 2000; он же. Новая Вавилонская башня. Избранные работы. СПб.: Алетейя, 1998; Зайферт Йозеф. Философия как строгая наука // Логос. № 9. 1997. С. 54–76.

<sup>9</sup> Достаточно вспомнить Адольфа Райнаха, Александра Пфендера, Макса Шелера, Морица Гейгера, Ядвиги Конрад-Мартиус, Дитриха фон Гильдебранда, Эдит Штайн и польского ученика Гуссерля Романа Ингардена – крупного представителя реалистической феноменологии.

<sup>10</sup> Это касается не всего немецкоязычного пространства. Так, в Лихтенштейне возник международный центр этого направления в феноменологии, тесно связанный с другими центрами в США, Испании, Италии, Польше, Венгрии, на Украине и в других странах. В нем работают такие философы как Чеслав Поремски, Питер Маккормик, Мариано Креспо, Мартин Цайтхамл и я. В многочис-

понятно. Ведь именно в России многие мыслители были чрезвычайно близки этому движению, вероятно значительно ближе, чем в отмеченной печатью немецкого идеализма Германии, и даже участвовали в нем подобно Александру Койре. А многие другие русские философы, такие как Владимир Соловьев, Семен Людвигович Франк, Алексей Лосев, Николай Бердяев, Арон Гурвич и Густав Шпет обнаруживают в своих трудах много общего с реалистической феноменологией. Частично они, подобно Соловьеву, могут восприниматься в качестве ее духовных предшественников – как в теоретическом, так и в методологическом смысле<sup>11</sup>, частично – в качестве родственных реалистическим феноменологам [философов], а частично – в качестве мыслителей, которые находились под влиянием реалистических феноменологов, подобно Густаву Шпету, который учился у Гуссерля

---

ленных работах я пытался представить, развить и во многих пунктах по-новому обосновать метод подобной реалистической феноменологии. См.: Josef Seifert, *Sein und Wesen* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996); он же, «Философия как строгая наука» (Philosophy as a Rigorous Science. Towards the Foundations of a Realist Phenomenological Method – in Critical Dialogue with Edmund Husserl's Ideas about Philosophy as a Rigorous Science), (на русском языке), *Логос* 10 9 (1997), 54–76. Другие мои работы посвящены теоретико-познавательным основаниям реалистической феноменологии: *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (Salzburg: A. Pustet, 21976); а также: *Back to Things in Themselves*, цит.

<sup>11</sup> См.: Соловьев В. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Сочинения. Т. I. Москва. С. 758–797. См. также: Wladimir Solowjew, *Theoretische Philosophie*, in Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Bd. VII, hrsg. Von Wladimir Szykarski (Freiburg im Breisgau: Erichewel Verlag, 1953).

в 1912–1913 годах,<sup>12</sup> т. е. всего три года спустя после выхода на русском языке первого иностранного перевода важнейшего для реалистической феноменологии и феноменологии в целом произведения Эдмунда Гуссерля – «*Логических исследований*».<sup>13</sup>

Хельмутом Дамом и другими авторами были исследованы удивительные параллели между Владимиром Соловьевым и Максом Шелером. Владимир Соловьев, чьи труды почти полностью изданы по-немецки, видимо, в наиболее объемном собрании произведений, вдохновлял своими теоретико-познавательными разработками многих реалистических феноменологов и почитался ими.<sup>14</sup>

К тому же, несмотря на все фундаментальные философ-

---

<sup>12</sup> См. Gustav Špet, *Appearance and Sense: Phenomenology as the Fundamental Science and its Problems*. Trans. Tomas Nemeth. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.; а также: A. Haardt, *Husserl in Rußland. Sprache und Kunst in der Phänomenologie G. Špets und A. Losevs*, (München, 1991), а также: Антология феноменологической философии в России, Логос, Москва 1998.

<sup>13</sup> Эдмунд Гуссерль. Логические исследования. Часть первая. Прологомены к чистой логике. Разрешенный автором перевод с немецкого Э. А. Бернштейн. Под редакцией и с предисловием С. Л. Франка. СПб, 1909. Еще раньше статьей Г. Челпанова «Учение Brentano и Гуссерля о предмете психологии» (1902) была сделана, видимо, первая отсылка к Эдмунду Гуссерлю и феноменологии.

<sup>14</sup> Прежде всего, см.: Соловьев В. Теоретическая философия // Соловьев В. Сочинения. Т. I. Москва. С. 758–797. См. также: Wladimir Solowjew, *Theoretische Philosophie*, in Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Bd. VII, hrsg. Von Wladimir Szykarski (Freiburg im Breisgau: Erichewel Verlag, 1953). А также: Helmut Dahm, *Solow'ev und Scheler*. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie (München und Salzburg: A. Pustet, 1971).



ские заблуждения (в т. ч. и на в целом релятивистскую теорию познания и идеологизированное понимание философии в «*Немецкой идеологии*»)<sup>15</sup> и многие деструктивные и антиперсоналистические элементы, важная сторона философии Маркса-Энгельса и диалектического материализма, – в значительной мере способствовавшая успеху марксизма у образованных мыслителей, – заключалась в признании независимости всеобщих законов и, прежде всего, независимости объективной реальности от сознания. Тем самым она противопоставляла реализм немецкому идеализму. Но перед глазами того, кто, например, читает «*Коммунистический манифест*», встает не только действительность как таковая (в противоположность абстрактным предметам сознания), на значение которой со всей энергией указывали Маркс и Энгельс, но и действительность человеческой личности, действительность другого, бедняка, эксплуатируемого рабочего, ребенка и т. д. Более того, в «Манифесте» обнаруживаются, – несмотря на общую радикально антиперсоналистическую тенденцию коммунизма, – даже определенные элементы персонализма, персоналистической и реалистической этики заботы о человеке и даже явное указание на высокую

---

<sup>15</sup> См.: «Ideologie und Philosophie. Kritische Reflexionen über Marx-Engels 'Deutsche Ideologie' – Vom allgemeinen Ideologieverdacht zu unzweifelbarer Wahrheitserkenntnis» in *Prima Philosophia*, Bd. 3, H 1, 1990; «Die Philosophie als Überwindung der Ideologie», in: *Al di là di occidente e oriente: Europa*, a cura di Danilo Castellano (Napoli/Roma/Benevento/ Milano: Edizioni Scientifiche Italiane, 1994), pp. 27–50.

значимость человека, на его достоинство. Именно эти элементы в марксизме могут, видимо, лучше всего объяснить самоотнесение к марксизму многих благородных мыслителей 20-го века, например, Лешека Колаковского<sup>16</sup> или Тадеуша Котарбиньского.<sup>17</sup> Чтобы увидеть эти элементы марксизма, достаточно вспомнить, например, следующий текст из *«Коммунистического манифеста»*:

«Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод *одну* бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой.

---

<sup>16</sup> См.: Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Bd. I–III (Oxford, 1982 f.).

<sup>17</sup> Критическое обсуждение некоторых элементов этики Тадеуша Котарбиньского см.: Tadeusz Styczen, «Zur Frage einer unabhängigen Ethik», in: Karol Kardinal Wojtyła, Andrzej Szostek, Tadeusz Styczen, *Der Streit um den Menschen. Personalener Anspruch des Sittlichen* (Kvelaer: Butzon und Bercker, 1979), S. 111–175.

Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников.

Буржуазия сорвала с семейных отношений их трогательно сентиментальный покров и свела их к чисто денежным отношениям.<sup>18</sup> <...>

Или вы упрекаете нас в том, что мы хотим прекратить эксплуатацию детей их родителями? Мы сознаемся в этом преступлении».<sup>19</sup>

Этос освобождения людей от унижения и эксплуатации, затронувший сердца многих благородных людей и увлекший их коммунизмом, без сомнения является элементом, который с исторической точки зрения сближает некоторых русских мыслителей, испытавших влияние марксизма, с реалистической феноменологией и персоналистской этикой. Хотя с объективной точки зрения в прошлом, возможно, никогда не существовало настолько антиперсоналистической в своих последних основаниях философии как марксизм-ленинизм и, прежде всего, идеология и практика системы сталинизма.

Как бы то ни было несомненно, что благодаря блестя-

---

<sup>18</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 4. С. 426–467.

<sup>19</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 4. С. 443.

ще написанному «*Манифесту коммунистической партии*», Маркс и Энгельс приобрели многочисленных приверженцев. Ведь те обнаружили в марксизме – в противоположность прагматизму, абстрактной гегелевской и другим идеалистическим философиям Запада – новый интерес к *реальному* человеку, *состоящему из плоти и крови действительному человеку*, которого невозможно и нельзя растворить в бескровных абстракциях трансцендентального Я.<sup>20</sup>

Эти элементы реализма и пафоса утверждения достоинства личности не являются у Маркса ничего незначущими. Я повторяю: несмотря на то, что марксизм атаковал человеческое достоинство так, как никто другой до этого. К тому же Маркс даже использует применительно к человеческой личности понятие достоинства в его подлинном смысле объективной и неприкосновенной ценности, как следует из цитированного выше места из «*Коммунистического манифеста*»,<sup>21</sup> хотя в целом в его философии для такового не было

---

<sup>20</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 3. С. 1–4. «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос».

<sup>21</sup> На эти элементы указывал Балдуин Шварц в своих неопубликованных лекциях по истории философии, прочитанных в Университете Зальцбурга в начале 70-х годов, и особенно в одном из семинаров, посвященных раннему Марксу и «Коммунистическому манифесту». См. архив Балдуина Шварца в Международ-

никакой подходящей категории и места.

Но именно личность является подлинной реальностью. Подлинно сущим. Что же тогда может быть более важным выражением реалистической философии, чем преодолевающее любой солипсизм признание неконституированной реальности *другого лица*, страждущего, угнетенного, о которых также говорят Маркс и Энгельс?

Таким образом, в реалистической феноменологии можно разглядеть сохранение и, прежде всего, подлинное философское обоснование реалистических аспектов марксистской философии, особенно повышенного философского и человеческого интереса Маркса к реальному существованию мира и личностей, которые существуют в свою историческую эпоху и ведут борьбу не только за жизнь и выживание, но и за признание своего достоинства и прав.

Но если Маркс истолковывает эту реальность и достоинство личности все более прагматически и затемняет, даже отрицает [их] ввиду своего историко-социологического релятивизма и недооценки многих аспектов человеческого достоинства, то реалистические феноменологи освобождают Марксовы взгляды на человеческое достоинство от подобных деструктивных элементов и представляют его в своей чистоте и фундаментальности в качестве одной из необходимых и вечных истин о человеке.

Необходимость полного признания философией важней-

шей роли реально существующей личности и сообщества личностей проявляется в совершенно иной и более чистой, чем в марксизме, форме диалогической философии экзистенции и в обнаружении основополагающего значения любимого Ты в качестве адекватного понимания человека вообще, а также в новом философском интересе к отношению Я – Ты и межчеловеческому сообществу, который обнаруживается у Серена Кьеркегора, Мартина Бубера, Габриэля Марселя, Эммануэля Левинаса и других мыслителей.<sup>22</sup>

Понимание необходимости философского признания уникального значения реальной индивидуальной личности действительно является одной из главных причин, из-за которых идеалистический поворот феноменологии Гуссерля был отвергнутым Мартином Бубером. Несмотря на свою внутреннюю близость идее возвращения к первичным данностям, в целом он скептически относился к феноменологии, хотя та и сделала значительный вклад в философию Я и Ты, как и в философию сообщества вообще. Причиной же подобного скепсиса Бубера по отношению к феноменологии не в последнюю очередь было то, что на первый взгляд,

---

<sup>22</sup> См.: Soeren Kierkegaard, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* (Ges. Werke 16. Abteilung) Teil I und II. (Düsseldorf/Köln, Diederichs, 1957/1958); Martin Buber, *Ich und Du*, in: Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*. 16. Aufl., (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992); Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, trans. Rene Hague, 6th ed. (Chicago, 1970); Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'Autre Homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1978, second edition); он же, *Le Temps et l'Autre* (Paris: Presses Universitaires de France, 1979).

она растворяет живое *Я* и *Ты* в трансцендентальном Его и умаляет [их] значение. Ведь посредством ограничения «самых вещей» чистыми предметами сознания (*noemata*) она угрожает растворить подлинную первичную данность личности, того «*Ты*», что никогда не может быть лишь предметом интенционального сознания, но является действительным в самом себе.<sup>23</sup> Особенно центральные для мысли Бубера идеи действительности Бога и оправдания любви к Богу (*Gottesliebe*) как высшего нравственного акта, по мнению Бубера, не могут быть объяснены истолкованной таким образом, чисто имманентной феноменологией<sup>24</sup>, которую определенным образом пытался преодолеть и Жан-Поль Сартр.<sup>25</sup>

Подобное диалогическое мышление, в той форме, в которой оно получило расцвет внутри реалистической феноме-

---

<sup>23</sup> См.: Martin Buber, *Ich und Du*, in: Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*. 6. Aufl., (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992); он же, *Das Problem des Menschen*, (Gütersloher Verlagshaus, 1982). Сказанное мною вовсе не исключает того, что у Мартина Бубера имеются явные релятивистские моменты, на которые особо указал Владимир Близнеков.

<sup>24</sup> «Однако, научаясь любить Бога, человек постигает действительность, которая превосходит идею Бога. И пусть даже он, напрягая все свои философские способности, пожелает представить объект своей любви в качестве предмета философского мышления – все равно любовь свидетельствует о существовании своего предмета». *Бубер Мартин*. Затмение Бога // *Бубер Мартин*. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. С. 377. Также см.: Martin Buber, *Werke*. Bd.1. (München, 1962).

<sup>25</sup> Своей попыткой феноменологической метафизики и различения *être-en-soi* und выходящего за его пределы *être-pour-soi*. См.: Jean-Paul Sartre, *L'Être e le néant* (Paris, 1943).

нологии, также имеет глубокие корни в русской философии, например, в философии любви Владимира Соловьева. Его идея о том, что высшее достижение любви заключается в переносе центра собственной жизни личности на другую личность, является проявлением более обобщающего агапического элемента русской идеи универсального братства всех людей. Существует одинаково прочные мосты и связи между диалогической философией Мартина Бубера и экзистенциальной философией Габриэля Марселя с одной стороны и реалистической феноменологией с другой, особенно философией любви Макса Шелера и Дитриха фон Гильдебранда.<sup>26</sup>

Изначальный интерес к индивидуальному человеку проявился в русской литературе несравнимо глубже, чем у Маркса и в русском марксизме. В ней через 25 лет после выхода «*Коммунистического манифеста*» (1848) мы обнаруживаем в «*Бесах*» (1871–1872) Достоевского острейшую критику коммунистического тоталитаризма и антиперсонализма, предвосхищенного писателем в его дальнейших последствиях, которые обрели исторический облик лишь в 20-

---

<sup>26</sup> Помимо уже только что цитировавшихся работ см.: Max Scheler, «Ordo amoris», in Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, Band I, herausgegeben von Manfred S. Frings, mit einem Anhang von Maria Scheler, 3. Aufl. (Bern: Bonn, Bouvier-Verlag, 1986; 1.-2. Auflage im Francke Verlag), *Gesammelte Werke*, Bd. 10, S. 345–376; Roger Troisfontaines, S.J., *De l'Existence à l'Etre. La Philosophie de Gabriel Marcel* (Paris, Namur 1953), p. 141; Vladimir Bliznekov, *Die Gottesliebe als philosophisches Problem bei Martin Buber und Dietrich von Hildebrand*, unveröffentl. Dissertation (*Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein*, 2003).



м веке.<sup>27</sup> В своем художественном творчестве Достоевский освобождает имевшиеся у Маркса моменты реализма и философии человеческого достоинства от искажений и наметившихся злодеяний коммунистической идеологии.

В годы перед большим переломом, особенно с 1980 по 1989 год, именно это обнаружение достоинства и прав человека вновь, в такой же чистой форме становится центральным интересом польской, а после 1990 и русской философии. Интерсубъективность и познание Другого относятся сегодня к наиболее часто затрагиваемым в русской философии темам, в чем наглядно проявляется изначальный, персоналистически ориентированный реализм русской мысли и русской души.<sup>28</sup>

Знакомство с основными представителями и историей реалистической феноменологии важно сегодня для русских и восточноевропейских читателей не в последнюю очередь потому, что она доказывает: отнюдь не реализм и объективизм превратили (в своей основе впрочем совершенно релятивистский) марксизм в зло и догматический тоталитаризм.<sup>29</sup> Как раз наоборот, *лишь на объективистском и реалистическом философском фундаменте*, а вовсе не на субъекти-

---

<sup>27</sup> См.: «Бесы» Ф. М. Достоевского, а также «Архипелаг ГУЛАГ» А. И. Солженицына.

<sup>28</sup> См.: Václav Havel, *Versuch, in der Wahrheit zu leben* (Hamburg: Rowohlt, 1990).

<sup>29</sup> На эту тему см.: N. Leser, J. Seifert, K. Plitzner (Hrsg.), *Die Gedankenwelt Sir Karl Popper: Kritischer Rationalismus im Dialog* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1991).

вистском и скептическом, связанном с отказом от идеи объективной истины, возможна рациональная и основательная критика марксизма и тоталитарных систем вообще. В частности, разумное и обоснованное возражение против унижения человеческого достоинства возможно лишь тогда, когда может быть достигнуто объективное знание действительности и ценностей.

По известным причинам в Германии не было ни одного философского течения, которое, подобно реалистической феноменологии,<sup>30</sup> оказывало бы столь безоговорочное интеллектуальное сопротивление и столь глубоко критиковало любое унижение личности и истины не только в теоретическом и практическом большевизме и марксизме, но и в случае антисемитизма и национал-социализма. В то же время многие представители субъективистской, гегельянской и экзистенциалистической феноменологии вроде Хайдеггера и других немецких философов состояли в сговоре с национал-социализмом, а представители других нигилистических форм феноменологии – с марксизмом<sup>31</sup>, который впол-

---

<sup>30</sup> Лишь в качестве примера я привожу здесь: Dietrich von Hildebrand, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938*. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, mit Alice von Hildebrand und Rudolf Ebner hrsg. v. Ernst Wenisch (Mainz: Matthias Gründewald Verlag, 1994); также см.: (Hg.), *Dietrich von Hildebrands Kampf gegen den Nationalsozialismus* (Heidelberg: Universitätsverlag Carl Winter, 1998).

<sup>31</sup> См.: Josef Seifert, «Ideologie und Philosophie. Kritische Reflexionen über Marx-Engels 'Deutsche Ideologie' – Vom allgemeinen Ideologieverdacht zu unzweifelbarer Wahrheitserkenntnis» in *Prima Philosophia*, Bd. 3, H 1, 1990.

не успел проявить себя – после снятия персоналистической маски – в качестве антиперсоналистической и релятивистской политической идеологии. Они примкнули к тем течениям мысли, что воспринимались ими как выражение духа времени.<sup>32</sup>

Именно это обстоятельство может вызвать у русских читателей большой интерес к реалистической феноменологии, как и следующее: в основе грандиозного и исторически уникального события «мирного крушения» коммунистического господства лежит подлинный персоналистический реализм, крайне близкий феноменологии как исторически, так и содержательно. Ведь польское движение «Солидарность» целиком и полностью опиралось на подобный реалистический персонализм, без которого выдающийся подвиг этого движения был бы немислим в качестве начала конца коммунизма.

Ключевую роль здесь, несомненно, сыграл польский философ и римский папа Кароль Войтыла, чьи идеи в значительной мере легли в основу движения «Солидарность».<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Достаточно вспомнить Жана-Поля Сартра, чьи нигилистические миро- и Я-творяющие идеи свободы – несмотря на упоминавшееся возвращение к онтологии и метафизике – имплицитно подразумевают глубокий субъективизм и релятивизм. Лишь после жестокого подавления освободительного движения в Венгрии в 1956 году Сартр, перед этим посещавший и шумно восхвалявший сталинистскую Россию и Китай, начал дистанцироваться от сталинизма и коммунизма.

<sup>33</sup> Этим замечанием я вовсе не собираюсь оспаривать важную роль, которую в этом повороте сыграли русский писатель и мыслитель Александр Солженицын и многие другие героические личности. О роли Кароля Войтылы см.: Rocco Buttiglione, *A Philosophy of Freedom: the Thought of Karol Wojtyła*, Introduction

Его философия солидарности как базового принципа социальной философии, – хотя и под влиянием персонализма и понятия солидарности Макса Шелера, Дитриха фон Гильдебранда и других персоналистов из феноменологической среды, – является оригинальной и самостоятельной. В ней с крайней последовательностью в центр политического освободительного движения выдвигается личность с ее достоинством и правами и человеческое сообщество личностей.<sup>34</sup>

Движение «Солидарность», возникшее в Польше и ставшее в свою очередь в 1989 году и позже исключительно значимым для истории России и мира, базировалось на феноменологически ориентированной и реалистически-персоналистической мысли о человеке и его достоинстве.

Поэтому можно надеяться, что данное издание трудов реалистических феноменологов будет благосклонно воспринято именно в России, особенно с учетом великой русской домарксистской и антимарксистской философии, а также в смысле спасения подлинно реалистических элементов марксизма, без которых он никогда не получил бы столь огром-

---

by Michael Novak, Trans. and Afterword by Paolo Guietti and Francesca Murphy (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1997); Также см.: Tadeusz Styczen, «Karol Wojtyła – Philosoph der Freiheit im Dienst der Liebe,» in: K. Wojtyła – Johannes Paul II, *Erziehung zur Liebe* (Augsburg, 1979), p. 156 ff. Vgl. Ferner George Weigel, *Karol Wojtyła*.

<sup>34</sup> См.: Karol Wojtyła, «Über die Möglichkeit, eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen», in: Karol Wojtyła/Johannes Paul II, *Primat des Geistes. Philosophische Schriften* (Stuttgart-Degerloch: Verlag Dr. Heinrich Seewald, 1980), pp. 35–326.

ной власти над – по натуре земной и реалистической – русской душой, которую нам никто не явил более грандиозно, чем Достоевский.

Реалистическая феноменология также осознает свою теснейшую связь с классической русской литературой и некоторыми крупными русскими современными писателями.<sup>35</sup> Им, – прежде всего, Достоевскому, чье гигантское и столь глубоко метафизическое писательское творчество как никакое другое вдохновляло многих реалистических феноменологов, – Макс Шелер, Дитрих фон Гильдебранд и другие феноменологи многим обязаны тем опытом бытия, без которого было бы немыслимо феноменологическое возвращение к самим вещам.

## **II. Что такое «реалистическая феноменология» и каково ее методологическое значение?**

Так в чем же заключается реалистическая феноменология и какова причина ее значимости?

---

<sup>35</sup> Так, наша Академия присвоила А. Солженицыну степень почетного доктора. См. русско-английско-немецкое издание его речи: Alexander Solschenizyn, *Macht und Moral zu Ende des Zwanzigsten Jahrhunderts*, hrsg. v. Rocco Buttiglione und Josef Seifert, *Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, Akademie-Reden* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1994).

# *1. Реалистическая феноменология как классическая, стремящаяся к истине, философия вообще*

Под реалистической феноменологией в данной антологии мы в первую очередь понимаем философию, которая в действительно строгой форме следует гуссерлевской максиме возвращения к самим вещам. Именно по этой причине данное направление в первую очередь не является какой-то новой школой, которая, к примеру, относилось бы к феноменологическому движению в качестве его подвида или тем более должна была бы придерживаться всех конкретных идей Гуссерля о *epoché* и методе философии. Скорее она является просто подлинной философией, насколько та не забавляется игрой идей и софистикой, которая подделывает истину о вещах, опрометчиво воздвигает искусственные конструкции и системы или впадает в редукционизм, но лишь пытается выразить мир и вещи так, как они действительно существуют и даны нам. Эта самая подлинная основная идея феноменологического метода была уже задолго до Гуссерля замечательно и выразительно сформулирована Иоганном Вольфгангом фон Гёте. Достаточно проанализировать, например, следующие тексты, в которых Гёте предвосхищает глубочайшее устремление феноменологии:

«Удивление... есть высшая точка, которой может достичь человек, и если прафеномен погрузит его в состояние удивления, то пусть он удовлетворится этим. Прафеномен не мо-

жет принести человеку ничего более высокого, и он не должен разыскивать за ним нечто дальнейшее. Но одного вида прафеномена для людей обычно недостаточно, они думают, что должны идти еще дальше. Они подобны детям, которые, когда посмотрятся в зеркало, тотчас переворачивают его, чтобы увидеть, что же такое находится с его обратной стороны».<sup>36</sup>

«Мы надеемся заслужить благодарность философа за то, что стремимся проследить феномены до их глубочайших истоков, где они только и являют себя и существуют, причем в них нельзя познать ничего дальнейшего».<sup>37</sup>

«Он [физик] должен разработать метод, который соразмерен созерцанию. Ему следует остерегаться превращения созерцания в понятие, а понятия – в слово, чтобы обходиться и поступать с этими словами, как если бы это были предметы».<sup>38</sup>

В этом смысле Балдуин Шварц, видный представитель этого реалистического феноменологического движения,<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Goethes Gespräche mit Eckermann* (Leibzig: Insel-Verlag, 1921) S. 448.

<sup>37</sup> Также см.: *Farbenlehre, там же*, Einleitung, Bd. 37, S. 9.

<sup>38</sup> *Farbenlehre, там же*, V. Abtheilung, Nr. 716, 720, Bd. 37, S. 232–233.

<sup>39</sup> См.: Balduin Schwarz, *Das Problem des Irrtums in der Philosophie* (Münster, Aschaffenburg).

также постоянно цитировал слова Гёте в качестве программы подлинно феноменологически фундированной истории философии:

«Я никогда не рассматривал историю философии как чистую историю, но как столкновение с делом философии. При этом часто в моей душе возникали слова Гёте: Теперь постоянно говорят о необходимости изучения древних, но что это, собственно, значит, кроме одного: равняйся на подлинную жизнь и стремись выразить ее, ведь именно так поступали в древности'». (Иоганн Петер Эккерман. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. Перевод Наталии Ман.)<sup>40</sup>

Иными словами: реалистическая философия – это философия, которая строго придерживается данной сущности вещей и не стремится ни к чему, кроме истины. Однако подобная философская программа «Назад, к вещам!» является не нововведением Гуссерля, а просто сущностью хорошей философии вообще. И именно поэтому мы начинаем эту антологию с текстов классических и средневековых философов и включаем в нее тексты из произведений русских философов, которые формулировали или решали именно эту задачу. К этим текстам, естественно, можно прибавить множество других из философии эпохи Современности (Паскаля,

---

<sup>40</sup> Balduin Schwarz, (Paula Premoli/Josef Seifert ed.), *Wahrheit, Irrtum und Verirrungen. Die sechs großen Krisen und sieben Ausfahrten der abendländischen Philosophie*. (Heidelberg: C. Winter, 1996), 1.



Декарта, Лейбница, Канта, Гегеля, Кьеркегора и других), в чьих трудах мы – возможно вопреки общей направленности этих мыслителей – встречаем чистый анализ самих вещей, возникающий из подлинного контакта с ними. Как уже говорилось, тезис о том, что первичная задача философии заключается в подобном безусловном поиске истины, вовсе не является новым, а скорее соответствует древнему классическому описанию философа у Платона. Так в 6-й книге *«Государства»*, 485 Платон говорит:

– Посмотри вслед за этим, необходимо ли людям, которые должны стать такими, как мы говорим, иметь, кроме того, в своем характере еще и следующее...

– Что именно?

– Правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине.

– Естественно, им необходимо это иметь.

– Не только, друг мой, естественно, но и во всех отношениях неизбежно любой человек, если он в силу своей природы охвачен страстным стремлением, ценит все, что сродни и близко предмету его любви.

– Верно.

– А найдешь ли ты что-либо более близкое мудрости, чем истина?

– То есть как?

– Разве может один и тот же человек любить и мудрость, и ложь?

– Ни в коем случае.

– Значит, тот, кто действительно любознателен, должен сразу же, с юных лет из всех сил стремиться к истине?

– Да, это стремление должно быть совершенным.<sup>41</sup>

Философия, которая согласно характеристике философа из 6-й книги «Государства», не стремится ни к чему, кроме истины, совершает именно то, что является целью реалистической феноменологии. Поэтому вначале, словно в качестве эпиграфа к данному тому, мы также поместили небольшие тексты Платона, Аристотеля и Фомы Аквинского.

Реалистическая философия делает лишь то, что до нее делали все великие мыслители, когда они не конструировали, но *наблюдали* и анализировали что-либо, оставаясь верными [самим] вещам. Она стремится к ясному методу, позволяющему систематически достигать цели масштабной философии, приближающей к вещам.

Под методом могут пониматься три [значения]: а) *формы познания*, соответствующие определенной предметной области, б) элементы и шаги, которые следует учитывать и осуществлять внутри этих форм познания, чтобы сделать их максимально систематическими, критическими и обширными.

---

<sup>41</sup> Именно к этой цели стремится та школа философии, что посвятила себя делу живого продолжения реалистической феноменологии, а именно Международная академия философии в княжестве Лихтенштейн, чьим девизом является: *diligere veritatem omnem et in omnibus* (любить всю истину и во всем). (Цит. по: Платон. Собр. Соч. в 4 т. Т. 3. М., 1994.)

ми; с) определенные вспомогательные средства на службе соответствующего познания:

а) Первый из этих элементов Гуссерль обозначал посредством различных выражений, среди которых наиболее примечательными были «категориальное созерцание» (*kategoriale Anschauung*) шестого «Логического исследования» и «усмотрение» (*Einsicht*) или «сущностное усмотрение» (*Wesenseinsicht*). Макс Шелер предпочитал выражения «сущностное видение» (*Wesensschau*) и «сущностное усмотрение» (*Wesenseinsicht*). При этом, внутри такого непосредственного познания можно было бы различить еще две формы познания: (1) «духовное рецептивное сущностное созерцание» (*geistige rezeptive Wesenserschauung*) (имеющее ту же непосредственность, что и чувственное восприятие), преодолевающее кантовскую догму о том, что непосредственное восприятие (*Wahrnehmen*) происходит лишь в царстве чувств и чувственного созерцания. Предметом этой непосредственной формы познания «категориального видения» (*Wesensschau*) являются «всеобщие («категориальные») и необходимые в себе сущности» (*allgemeine ( 'kategoriale ») und in sich notwendigen Wesenheiten*). Дитрих фон Гильдебранд первым систематически отграничил их от контингентных и не-необходимых сущностей, являющихся предметом эмпирических наук. Некоторые из его текстов, посвященные этому предмету, публикуются в данном первом томе антологии.

В случае сущностного усмотрения (*Wesenseinsicht*) в

более узком смысле нам даны не сущности как таковые, а укорененные в них сущностные положения вещей (Wesenssachverhalte): посредством него мы схватываем то, *что (daß)* нечто должно быть таковым или не должно быть таковым и т. д.<sup>42</sup> Непосредственное рассмотрение (Schau) сущности напоминает восприятие, однако оно имеет духовные и умопостигаемые предметы. Поэтому скорее оно есть непосредственное духовное схватывание и *понимание* (poesis в платоновском и аристотелевском смысле), более непосредственное *intelligere*, чем чистое восприятие, чей предмет мы можем описать лишь дескриптивно, поэтому часто употребляемое выражение «феноменологическая дескрипция» является неточным или же недостаточным.

Необходимые сущности и укорененные в них сущностные положения вещей постигаются нами посредством двух описанных форм непосредственного познания – сущностного видения (Wesensschau) и сущностного усмотрения (Wesenseinsicht). В данный метод,<sup>43</sup> мастерски проанализированный и примененный Адольфом Райнахом, совершенно

---

<sup>42</sup> См.: Adolf Reinach, «Zur Theorie des negativen Urteils», in: *Sämtliche Werke*. Textkritische Ausgabe in zwei Bänden, Bd. I: *Die Werke*, Teil I: *Kritische Neuausgabe (1905–1914)*, Teil II: *Nachgelassene Texte (1906–1917)*, S. 95–140.

<sup>43</sup> См.: Adolf Reinach, «Über Phänomenologie», in: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, Bd. I, ebd., S. 531–550, sowie ders., «Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes», in: Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in zwei Bänden*, Bd. I: *Die Werke*, Teil I: *Kritische Neuausgabe (1905–1914)*, Teil II: *Nachgelassene Texte (1906–1917)*; hrsg.v. Karl Schuhmann Barry Smith (München und Wien: Philosophia Verlag, 1989), 141–278.

новая ясность – посредством некоторых важных различий *абсолютно разных видов сущностей и разных толкований a priori*<sup>44</sup> – была внесена Дитрихом фон Гильдебрандом.

Из этого ни в коем случае не следует, что непосредственный философский метод познания (в смысле философской формы познания) охватывает лишь сущность и сущности. Посредством него также сватывается совершенно отличное от сущности существование (Existenz). Оно постигается в другом виде опыта и посредством основанного на нем интуитивном познании, схватывающем как конкретное существование, так и всеобщий момент, различающий бытие в смысле существования от сущности и так-бытия вещи и отграничивающий существование от многих других феноменов, которые Эдмунд Гуссерль, Макс Шеллер и другие феноменологи путали с этим пра-феноменом.<sup>45</sup>

б) Элементами, используемыми в этом методе, в смысле феноменологической формы познания является тщательный сущностный анализ (Wesensanalyse) (который резко отличается от голой *описания чистых фактов* или не-необходимых форм так-бытия). Подобный сущностный анализ систематически исследует различные очевидные более общие или более специфические сущностные признаки пространства, времени, личности, познания, свободы, сообщества и т. д. Он ведет к отграничению и отличию этих дан-

---

<sup>44</sup> См. подборку его теоретико-познавательных текстов в этом томе.

<sup>45</sup> Об этом см.: Josef Seifert, *Sein und Wesen*, zit., Kap. 2 und 3.

ностей от смежных феноменов, с которыми их можно легко перепутать, а также к обнаружению их противоположностей, источников, условий и т. д.

с) *Вспомогательными средствами в процессе изучения подобного чисто духовного видения пра-феноменов или методологическими инструментами*, посредством которых достигается познание сущности, могли бы стать, например, метод *epoché*, в нуждающемся конкретного уточнения смысле «заклЮчения в скобки» несущественных моментов; или же – в рамках познания сущности реального существования – последовательное абстрагирование, восходящее от множества разнообразных конкретных примеров определенного феномена, чтобы не перепутать то, что относится лишь к одному подвиду определенного феномена, с всеобщим сущностным определением; «свободное варьирование» всех необязательных для сущности моментов в конкретном феномене или примере; анализ выраженных в языке значений и словоупотреблений и т. п.<sup>46</sup>

2. *Новое открытие эпистемологической трансценденции как условия возможности реалистической феноменологии и ее роль межкультурного, универсального посредничества*

---

<sup>46</sup> См.: Balduin Schwarz, «The role of linguistic analysis in error analysis» in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 34 (1960), S. 127–132.

Движение, обозначаемое сегодня как «реалистическая феноменология», было именно тем движением, которое в своем толковании гуссерлевской максимы феноменологического метода «Назад, к вещам» все более радикальным образом дистанцировалось от поздней трансцендентальной феноменологии Гуссерля и самым строгим образом отличалось от любого субъективистского и релятивистского понимания феноменологии. Подобное мышление, к которому стремится реалистическая феноменология,<sup>47</sup> представляет собой возвращение к «истинной сущности вещей», которая, несмотря на все культурные и иные различия способов ее исторической явленности, повсюду остается одной и той же и одновременно каждый раз предстает по-новому в свете исторического и культурного опыта, хотя часто искажается им. Мы усматриваем в этом моменте некоторый (в поздней философии Шелера все более затемненный социологией познания и тенью определенного историко-культурного релятивизма) платонизм и августинизм.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Об этом см.: Adolf Reinach, «Über Phänomenologie», in: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, Bd. I, там же, S. 531–550; Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?* 3rd edn, with a New Introductory Essay by Josef Seifert (London: Routledge, 1991); Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, указ. соч., он же, *Back to Things in Themselves*, указ. соч.

<sup>48</sup> См.: Josef Seifert, *Ritornare a Platone. Im Anhang eine unveröffentlichte Schrift Adolf Reinachs*, hrsg., Vorwort und übers. Von Giuseppe Girgenti. Collana Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, vol. 81, (Milano: Vita e Pensiero, 2000). Также см.: Ludger Hölscher, *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die*

В данной исторической ситуации примечательно то, что реалистическая феноменология, которой посвящена деятельность Международной академии философии в княжестве Лихтенштейн, – почти в виде исключения среди других направлений философии 20-го века – обнаруживает неразрывную связь с классической традицией античной, исламской и христианской философии,<sup>49</sup> поскольку она идет не

---

*geistige Substantialität der Seele* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999) / *The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986).

<sup>49</sup> Здесь было бы неуместно доказывать это в подробностях или тем более приводить полную библиографию, посвященную связям между реалистической феноменологией и классической философской традицией. Я назову лишь некоторые работы, подтверждающие это: Balduin Schwarz, *Ewige Philosophie. Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte* (Leipzig: Verlag J. Hegner, 1937; 2. Aufl. Siegburg: Schmitt, 2000); Edith Stein, «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino: Versuch einer Gegenüberstellung.» *Jahrbuch für Philosophie und phänomeno-logische Forschung*. Ergänzungsband (1929), 315–338. Также см.: Ludger Hölscher, *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999) / *The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986). Помимо моих уже цитировавшихся работ: *Ritornare a Platone, Erkenntnis objektiver Wahrheit, Sein und Wesen, What Is Life?* далее см.: Josef Seifert, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie* (Salzburg: A. Pustet, 1973); он же, «Bonaventuras Interpretation der augustinischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit», *Franziskanische Studien* 59 (1977), 38–52; он же, «The Idea of the Good as the Sum-total of Pure Perfections. A New Personalistic Reading of Republic VI and VII», in: Giovanni Reale and Samuel Scolnikov (Ed.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002), S. 407–424. Реалистическая персоналистиче-



только путем обоснования объективных нравственных ценностей, познания духовной сущности человеческой души, объективных законов логики и т. д., но и осмеливается проникать в высшие сферы классической философии и вносит вклад в метафизику, познание Бога и философию религии, которая играет существенную роль у крупных классических, средневековых, еврейских, христианских, исламских и нерелигиозных мыслителей.<sup>50</sup>

В этой связи следует особо выделить возобновленный диалог между арабо-исламскими и западноевропейскими мыслителями. С исторической точки зрения контакт реали-

---

ская феноменология учитывает не только западных античных и средневековых мыслителей, но и многие элементы восточной философии. Также см.: Ismael Quiles, *Filosofia budista* (Buenos Aires, Ed Troquel, 1973); он же, *Qué es el Yoga?* (Buenos Aires: Ed. Depalma, 1987); он же, «La personalidad e impersonalidad del absoluto segun las filosofias de oriente y occidente», in: Sociedad Católica Mexicana de Filosofía, ed., *El Humanismo y la Metafisica Cristiana en la Actualidad, Segundo Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, IV* (Monterrey, N.L., Mexico, 1986), S. 39–52; он же, *Filosofía de la persona según Karol Wojtyla. Estudio comparado con la antropología in-sistencial, Obras de I. Quiles* (Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1987).

<sup>50</sup> Например, см.: Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins, Edith Steins Werke*, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2. Aufl. (Wien, 1962); 3. unver. Aufl. (Freiburg: Herder, 1986) или: Alexandre Koyré, *L'Idee de Dieu dans la philosophie de S. Anselme* (Paris, 1923). Также см. мою книгу: *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), 2. Aufl. 2000, которую доктор Хамид Леххаб перевел на арабский: *Allah Ka Bourhan Ala Oujoudi Allah. Iaadat Taassis Finimonologi Li Al Bourhan Al Antologi*. Tarjamat Hamid Lechhab. Afrikyia Achark, Adar Al Bayda, Al Maghrib – Bayrouth, Lobnan, 2001.

стической феноменологии с арабским и мусульманским миром, поначалу носивший исключительно поверхностный характер, связан с именем Макса Шелера. В последнее время он значительно укрепился и стал очень тесным.<sup>51</sup>

Но что же такое «реалистическая феноменология» и каково ее место в 20-м веке? Философия «реалистической феноменологии» одновременно является и современной, так как она возникла в 20-м веке, и классической или же не относящейся ни к какому времени. Поэтому у классических мыслителей можно обнаружить многочисленные положения, отражающие методы и содержание «реалистической феноменологии». Они могут получить еще большее систематическое

---

<sup>51</sup> Уже Макс Шелер, один из первых важнейших представителей «реалистической феноменологии», в своем главном труде «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913) делает набросок подобной философии возвращения к самим вещам, которая отличалась сильной близостью к предметам и особенно исследовала объективность ценностей. Тогда эта философия вызвала столь большой интерес у исламских авторитетов, что он мог получить приглашение в университет Каира. См.: Dietrich von Hildebrand, (неопубликованные фрагменты) *Memoiren*, Dietrich von Hildebrand-Archiv der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein. См.: Alice von Hildebrand, *The Soul of a Lion – Dietrich von Hildebrand*. Более тесная связь между исламскими мыслителями и реалистической феноменологией возникла в результате прочтения мною цикла лекций в Марокко после выхода арабского перевода моей феноменологической защиты онтологического доказательства бытия Бога (*Allah Ka Bourhan Ala Oujoudi Allah. Iaadat Taassis Finimonologi Li Al Bourhan Al Antologi*, Tarjamat Hamid Lechhab. Afrikya Achark, Adar Al Bayda, Al Maghrib – Bayrouth, Lobnan, 2001) и серии статей о моей философской деятельности в арабских журналах. Об этом также см. «Vorwort für die arabischen Leser» in: Josef Seifert, 2. Aufl., указ соч.

развитие благодаря созданным в нашем веке методам.<sup>52</sup>

Несмотря на то, что «реалистическая феноменология» многим обязана основателю всей феноменологии Эдмунду Гуссерлю и многим другим мыслителям нашего века, она, как уже указывалось, гораздо радикальнее отличается от субъективистских феноменологий 20-го века, чем от великой западной традиции философии античности и Средневековья, с примечательной историей которого связаны – в качестве представителей этой традиции – имена многих исламских мыслителей, таких как Авиценна, равно как и многочисленных еврейских и христианских философов.

При этом отличительный признак феноменологии, а значит и реалистической феноменологии, остается все тем же: адекватное метафизическое познание бытия возможно лишь при соблюдении феноменологического прапринципа всех принципов; оно возможно лишь исходя из данного в собственном воплощении, из самих данных вещей. Гуссерль сформулировал данную программу в качестве единственной цели феноменологической философии. Он писал:

«Впрочем, довольно нелепых теорий. Никакая мыслимая теория не может заставить нас усомниться в принципе принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание

---

<sup>52</sup> В качестве доказательства этого тезиса, например, см.: Ludger Hölscher, *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*, указ соч.; Kateryna Fedoryka, «Certitude and Contuition. St. Bonaventure's Contributions to the Theory of Knowledge», in: *Aletheia* VI (1993/94), S. 163–197.

есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой деятельности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает. Ведь мы же усматриваем и то, что любая мыслимая теория могла бы любую из своих истин почерпнуть в свою очередь лишь в данном из самого первоисточника».<sup>53</sup>

Как мы видели, подобную феноменологическую программу прежде сформулировал еще Гёте.

Любая феноменология – если не в конкретном осуществлении, то хотя бы в теории – в принципе стремится следовать тому, что Гуссерль назвал «принципом принципов». Однако фактическое применение и реальное методологическое понимание собственной философии Гуссерлем не могло осуществить данный замысел, поскольку после 1905 года он все более склонялся к трансцендентальному идеализму и, отойдя своего изначального объективизма, перешел к субъективизму. По различным причинам и из-за серьезных недостатков подготовленный Гуссерлем конкретный методический инструмент не позволял достигнуть той самой цели, что была поставлена в «принципе принципов» – по крайней мере не в полном и достаточном смысле – привести к самим вещам (хотя частично блестяще справлялся с этой задачей). Из дан-

---

<sup>53</sup> Гуссерль Эдмунд. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 60–61.

ных недостатков далее следует назвать три.

## **А. Реалистическая феноменология как продолжение начал феноменологии и как преодоление первого недостатка поздней гуссерлевской феноменологии: имманентизма и субъективизма**

Первой интерпретацией намеченного Гуссерлем возвращения к самим вещам применительно к «чистым данностям» было утверждение о том, что человеку в качестве таковых даны лишь интенциональные предметы сознания (*Noemata*) и соответствующие им акты сознания (*Noesen*). Объекты доступны ему лишь в качестве «способов данности» (*Gegebenheitsweisen*), из-за чего следует отказаться от всех онтологических и метафизических притязаний, даже от любых притязаний на значимость вне сферы человеческого сознания в самой реальности. Ведь человек, который не погружен в философию мирозерцания, но ограничивается познанным в чистой науке, никогда не сможет в познании выйти за свои пределы в направлении вещей в себе (*Dinge an sich*).<sup>54</sup> Конечно, Гуссерль последовательно подчеркива-

---

<sup>54</sup> См.: Edmund Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», in: Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge* (1911–1921), hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, *Husserliana* Bd. XXV (Dordrecht/Boston/Lancaster: M. Nijhoff, 1987), S. 3–62. Также см.: Josef Seifert, «Phänomenologie und Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur Grundlegung einer realistischen phänomenologischen Methode – in kritischem Dialog mit Edmund Husserls Ideen über die Philosophie als strenge Wissenschaft,» in: *Filosofie, Pravda, Nesmrtnost. Tři praušká pòednáoky/Philosophie, Wahrheit, Unsterblichkeit. Drei Prager Vorlesungen* (tschechisch-

ет определенную «имманентную трансцендентность», которая имплицирована уже в интенциональности любого сознания: сознание способно взглянуть на объекты сознания, являющиеся *Noemata* или *Percepta* и не редуцируемые к потоку сознания в субъекте (*Noesis*). Дома и гномы, которые нам снятся, не являются содержанием и содержимым самой нашей сознательной жизни, они не относятся к субъекту, но противостоят потоку сознания в качестве предметностей, *которые мы осознаем*.

И все же необходимой предпосылкой возможности метафизики и объективного познания истины о самих вещах в целом является совершенно иная и более глубокая трансцендентность в познании. Гуссерль называл ее «трансцендентным познанием» и отвергал:<sup>55</sup> для осуществления познания требуется, чтобы вещи в себе, сущностные законы, распространяющиеся на действительный и любой возможный мир,

---

deutsch), pòeklad, úvod a bibliografi Martin Cajthaml, (Prague: Vydala Kðestanská akademie Òim, svacek, edice Studium, 1998), S. 14–50; а также см. по-русски: *Зайферт Йозеф*. Философия как строгая наука // Логос. № 9. 1997. С. 54–76.

<sup>55</sup> См.: Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950), Beilage II, S. 81–83. «Неясно отношение познания к трансцендентному. Когда мы имели бы ясность и где имели бы ее? Если сущность данного отношения и была бы дана нам где-то [так], что мы могли ее увидеть, тогда мы бы поняли возможность познания (применительно к тому виду познания, где оно осуществляется). Однако это требование именно с самого начала кажется невыполнимым для любого трансцендентального познания, а тем самым и трансцендентальное познание кажется невозможным». Также см.: Husserl, *ibid*, S. 84: «Как может быть понята имманентность – понятно, а как может быть понята трансцендентность – непонятно».

а также само бытие, являлись интеллигибельными (постижимыми для духа). Иначе невозможно познание вообще и, прежде всего, метафизическое, даже хотя бы несовершенное и неполное познание вещей такими, каковы они есть. В *«Логических исследованиях»* Гуссерль утверждает именно то, что познанные нами сущностные законы истинны в себе и потому истины независимо от того, судят ли о них ангелы, люди или боги.<sup>56</sup> Но после подробного изучения Канта и *«Критики чистого разума»* между 1901 и 1905 годами<sup>57</sup> он совершает радикальный переход от этой позиции к имманентизму, согласно которому философски доступными являются лишь только чистые предметы сознания и корреспондирующие с ними акты.

В острейшем противоречии с этой позицией реалисти-

---

<sup>56</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. Прологомены к чистой логике // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Сб. Новочеркасск: Агентство Сагуна, 1994. С. 175–353; Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Исследования по феноменологии и теории познания. М: Дом интеллектуальной книги, 2001 «Прологомены», гл. 5 и след., например, гл. 7, § 36: «Что истинно, то абсолютно, истинно «само по себе»; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждения люди или чудовища, ангелы или боги. Об этой истине говорят логические законы, и мы все, поскольку мы не ослеплены релятивизмом, говорим об истине в смысле идеального единства в противовес реальному многообразию рас, индивидов и переживаний». (Цит. по Гуссерль Э. Логические исследования // Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994. С. 259).

<sup>57</sup> В архиве Гуссерля в Лувене в отделе книг из его личной библиотеки с собственноручными комментариями имеется «Критика чистого разума» издательства Reclam, в которой Гуссерль от начала и до конца обстоятельно делал подчеркивания и комментарии.

ческая феноменология, напротив, развивает подтвержденную выше цитатой точку зрения «*Логических исследований*» и применяет ее к познанию сущности «вещей самих по себе», считавшихся после Канта утраченными. Познание «вещей самих по себе» понимается «реалистической феноменологией» не как отрицание границ человеческого познания, – которые в действительности препятствуют нам духовно схватывать «вещь в себе» в смысле неисчерпаемой полноты действительности, доступной лишь божественному познанию, – но как человечески несовершенное, но истинное познание необходимых сущностей и основанных на них сущностных законов, т. е. существования вещей, которые независят от человеческого духа.

Трансцендентность, заложенная в подобном познании вещей по себе, – это не мировоззренческий тезис веры, а очевидно данная подлинная самотрансцендентность познающего субъекта, укорененная в сущности познания и опять же необходимо предпосылаемая любой философской теории и любому ее отрицанию, даже любой ошибке и любому заблуждению. Гуссерль отверг ее по загадочным для меня причинам, а Николай Гартман истолковал как чисто субъективную интенцию к трансценденции.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> См.: Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1950), Beilagen 2 und 3; также см.: Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, указ. соч... Teil I, Kap. 1–3; он же, *Back to Things in Themselves*, указ. соч. Также см.: Nikolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (4. Auflage), (Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1949).



Как уже говорилось, Гуссерль, напротив, ограничивает пределы феноменологического возвращения к вещам рамками анализа сознания и его (имманентно трансцендентных) интенциональных предметов, отрицая то, что в познании мы когда-либо могли бы прикоснуться к бытию, существующему истинно независимо от субъекта и являющемуся трансцендентным относительно субъекта. Гуссерль даже выдвигает тезис, согласно которому каждый *мыслимый* смысл и каждое *мыслимое* бытие, которые вообще могут быть даны с точки зрения познания, должны конституироваться одним лишь человеческим сознанием и зависеть от него.<sup>59</sup> Тем самым прежний скепсис относительно подобной трансцендентности познания превратился в ее прямое отрицание – от своей первоначально объективистской философии Гус-

---

<sup>59</sup> См.: Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. u. eingel. von S. Strasser, in: *Husserliana: Gesammelte Werke E. Husserls*, auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter der Leitung von H. L. Breda. (Den Haag, Nijhoff 1950–1962), Bd. 1, 1950, § 41: «Трансцендентность в любой форме есть конституирующийся внутри Его бытийный смысл. Любой возможный смысл, любое мыслимое бытие, означает ли оно имманентное или трансцендентное, попадает в сферу трансцендентальной субъективности как конституирующийся смысл и бытие. Стремиться постигнуть универсум истинного бытия как нечто находящееся вне универсума возможного сознания, возможного познания, возможной очевидности <...> бессмысленно. Оба они сущностно соотнесены, и [их] сущностная взаимопринадлежность есть также конкретное единство, единство в единственной абсолютной конкретности трансцендентальной субъективности». (Цит. по: Гуссерль Эд. Собрание сочинений. Т. 4. Картезианские медитации. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 74–75.) Также см.: Josef Seifert, «Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls, Cartesianischen Meditationen», *ibid.*

серль переходит к совершенно радикально противоречащей ей субъективистской философии, которая, начиная с Иммануила Канта и Дэвида Юма, господствует в западной философии, о чем сам Гуссерль сожалеет в «*Логических исследованиях*». <sup>60</sup>

В исламском пространстве существует подобное противоречие между объективизмом теории познания, например, Авиценны<sup>61</sup> и Аль-Газзали, и (предвосхищающим Канта и позднего Гегеля) субъективизмом у Аверроэса. Аверроэс, в радикальном противоречии с другими арабскими философами, занял, по крайней мере, в некоторых своих идеях позицию, родственную учению субъективного конституирования (subjektiven Konstitutionslehre) позднего Гуссерля, на чью

---

<sup>60</sup> Впечатляющий анализ этого факта находится в 7 гл. I. части «*Логических исследований*» «Психологизм как скептический релятивизм», не в последнюю очередь потому, что там Гуссерль проводит различие между индивидуальным релятивизмом и специфическим релятивизмом или же антропологизмом, который применяет относительную истину не к отдельному человеку, а к виду «человек»: «Если относительно субъективизма мы сомневаемся, был ли он когда-нибудь серьезно представлен в науке, то к специфическому релятивизму и, в частности, к антропологизму до такой степени склоняется вся новая и новейшая философия, что мы только в виде исключения можем встретить мыслителя, совершенно свободного от заблуждений этой теории». (Гуссерль Э. *Логические исследования* // Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994. С. 258).

<sup>61</sup> См.: Avicenna, *Metafisica. La scienza delle cose divine*. Testo arabe di fronte, testo latino in nota, dreisprachige Ausgabe (arabisch, lateinisch, italienisch), hrsg. Und übers.v. V. Olga Lizzini, Vorwort von Pasquale Porro, Il Pensiero occidentale, Direkt. Giovanni Reale, in Zusammenarbeit mit dem Platon-Institut der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein (Milano: Bompiani, 2002).

субъективистскую идею ориентированной на человека познаваемости бытия превосходно ответил Фома Аквинский. При этом конкретно речь шла о знаменитом примере ночной совы, которую Аристотель использует для сравнения метафизического познания, говоря, что подобно тому, как она не может видеть солнечный свет и это не является изъяном солнца, а основано на изъяне ее зрительной способности, так и мы, и именно из-за недостатка нашего интеллекта, не полностью и не ясно познаем тончайшие предметы метафизики, прежде всего, Бога, хотя они в себе являются наиболее интеллигибельными.

Аверроэс отвергает этот пример, говоря, что интеллигибельность этих предметов была бы бесплодна, если бы *мы не могли их познать*, как было бы бессмысленно признавать видимым то, что никто не может увидеть. Фома возражает на эту «фривольную мысль»: что является интеллигибельным в себе (*quoad se*), не обязательно образом должно являться очевидным *для человека (quoad nos)* и, кроме того, это может быть вполне постижимо для превосходящего человека духа.<sup>62</sup> В этом заключается не только признание *данного* нам

---

<sup>62</sup> Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, lib. 3 cap. 4–5, N. 7–8: «В связи с чем Аристотель привел подходящий пример: ибо глаз совы никогда не может увидеть солнечного света. И все же Аверроэс пытается умалить значение этого примера, утверждая, что подобие между нашим интеллектом в отношении отдельных субстанций и совиным глазом в отношении солнца есть подобие трудности, но не невозможности – и доказывает это следующим образом. Поскольку если бы мы были не в состоянии понимать вещи интеллигибельные сами по себе, а именно отдельные субстанции, они были бы интеллигибельными без какой-либо цели,

в себе сущего, но и *в себе сущего, находящегося* по ту сторону границ нашего познания. Это также есть не произвольное допущение, а *само-данное (selbst gegeben)*. Ведь *в каждом познании* предмета мы одновременно можем воспринимать наши человеческие границы познания.

В противоположность любому субъективизму, но способом, близким многим классическим, средневековым и современным мыслителям, реалистическая феноменология развивалась в радикальном противостоянии имманентистской позиции позднего Гуссерля. Она показала, – как это сделал сам Гуссерль в *«Логических исследованиях»* – что любая подобная позиция, как и радикальный идеализм и релятивизм всех видов, является не только ложной, но и *принципиально противоречивой*. Ибо даже никакое заблуждение и никакая ошибка невозможны без признания определенных положений вещей и вещей, которые являются действительными в себе. В их познании дух выходит за пределы самого себя и *схватывает нечто*, относительно чего он сознает, что оно не может быть конституированным и созданным человеческим субъектом – по причине своей внутренней необходи-

---

так же, как оказалось бы видимым напрасно нечто, если бы оно не могло быть усмотренным ничьим зрением. <...>Однако этот аргумент очевидно можно не принимать в расчет: ибо даже если бы эти субстанции никогда не были бы поняты нами, они уяснимы сами по себе – так что они оказались бы интеллигибельными отнюдь не бесцельно, подобно тому, как не напрасно видимо и солнце – если продолжить сравнение Аристотеля – из-за того лишь, что сова не может его видеть, – ведь его могут видеть человек и другие звери».

мости и/или по причине своей абсолютно несомненной чисто эссенциальной или экзистенциальной формы данности в качестве «действительного по себе». <sup>63</sup>

Однако лишь исходя из подобного признания трансцендентности человека в познании сущности и бытия вещей возможно в дальнейшем получить какое-нибудь осмысленное основание для философского познания Бога. Ибо, во-первых, Бог, который являлся бы лишь предметом сознания, не был бы именно Богом, он не был бы именно сущим, сверх которого не может быть и мыслиться ничего превосходящего; <sup>64</sup> во-вторых, подобный познавательный субъективизм разрушил бы все основания и принципы, на которых покоится онтологический аргумент как глубочайший аргумент чисто философского познания Бога; <sup>65</sup> в третьих, фундаменты всех остальных доказательств бытия Бога также предполагают (очевидно данную в определенном познании!) трансцендентность человека в познании. <sup>66</sup> Тезис о Боге как голом предмете сознания – это как раз основной тезис атеизма ка-

---

<sup>63</sup> На тему критики Эдмунда Гуссерля также см.: Walter Hoeres, *Kritik der transzendental-philosophischen Erkenntnistheorie* (Stuttgart: Kohlhammer, 1969).

<sup>64</sup> См.: Robert Spaemann, «Die Frage nach der Bedeutung des Wortes ‚Gott‘», in: *Communio* 1 (1972), S. 54–72, wiederabgedruckt in: R. Spaemann, *Einsprüche* (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1977), S. 13–35.

<sup>65</sup> См. Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, 2. Aufl., указ соч.

<sup>66</sup> См. Josef Seifert, «Die natürliche Gotteserkenntnis als menschlicher Zugang zu Gott,» in: Franz Breid (Ed.), *Der Eine und Dreifaltige Gott als Hoffnung des Menschen zur Jahrtausendwende*, (Steyr: Ennsthaler Verlag, 2001), 9–102; он же, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, указ. соч.; он же, *Back to Things in Themselves*, указ. соч.

кого-нибудь Фейербаха или Карла Маркса.<sup>67</sup>

Необходимой предпосылкой адекватной философии религии, т. е. философии религии, которая не переосмысливает последнюю как чисто имманентный феномен и, тем самым, как совершенно отклоняющееся от ее сущности «нечто», является эта трансцендентность познания или, по меньшей мере, признание того, что любая подлинная, особенно любая монотеистическая религия *имплицитно* эту трансцендентность человека в познании. Ибо вера в Аллаха, Бога-творца или христианская вера в единственного вечно-го Бога, который в своем единстве и совершенстве является троичей лиц, совершенной *communio personarum*, как и вера в Иисуса Христа как второе лицо Бога, обретшее человеческую природу, не утратив божественной сущности, необходимым образом предполагает основополагающую способность к выходящему за пределы субъекта познанию. Только эта способность позволяет объяснить то, что мы соприкасаемся с Богом не только как с имманентным и культурно обусловленным предметом человеческого сознания. Философия, которая считает, что можно ограничить «сами вещи» чисто интенциональными предметами сознания, может говорить только о «Богe как предмете человеческого созна-

---

<sup>67</sup> См. Фейербах Людвиг. Сущность христианства. М.: Мысль, 1965; также см.: Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд. М.: Госполитиздат, 1955. Также см. Robert Spaemann, «Die Frage nach der Bedeutung des Wortes ‚Gott‘», in: *Communio* 1 (1972), S. 54–72, wiederabgedruckt in: R. Spaemann, *Einsprüche* (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1977), S. 13–35.

ния» и потому отрицает *общее основание всех монотеистических религий*.<sup>68</sup> Конкретно она отрицает то, что существует трансцендентный по отношению к любой человеческой мысли Бог, который имеет в себе бытие и постоянство и к которому, тем не менее, в познании может быть причастен человек.

Если я объявляю необходимые и информативные суждения, которые Кант именует синтетическими суждениями а priori, результатом «трансцендентального синтеза» или конституирования со стороны субъекта, тогда в синтетическом априорном познании я впадаю в самое «неопровержимое заблуждение», как Ницше гениально обозначил основную кантовскую позицию.<sup>69</sup> И это неизбежно отражается на философском понятии Бога и религии в смысле ее абсолютного разложения.

## **В. Реалистическая феноменология как преодоление второй догмы многих (и объективистских) феноменологов: чистого «эссенциализма»**

Другая «догма», которой придерживались не только субъективистские, но и видные объективистские феноменологи первой фазы [развития феноменологии] (например, Адольф

---

<sup>68</sup> А также политеистических религий.

<sup>69</sup> Фридрих Ницше, «Веселая наука», § 265: «Что же такое в конце концов человеческие истины? – Это – неопровержимые человеческие заблуждения» (*Ницше Ф.* Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1990. С. 622).

Райнах), но которую следовало преодолеть посредством критического возвращения к данному, являла собой форму «эссенциализма», за который феноменология подверглась атакам со стороны экзистенциалистской томистской философии.<sup>70</sup> Подобная опасность ложного эссенциализма вполне существовала у Гуссерля, а также у Макса Шелера, Адольфа Райнаха и большинства феноменологов. Этот «эссенциализм» существовал уже *до трансцендентального поворота Гуссерля*, т. е. до введения т. н. «трансцендентальной редукции» и *epoché*. Этот «эссенциализм» является следствием серьезного ограничения и радикализации философского метода *сущностного познания* и *epoché* как его методологического инструмента. Феноменологический метод в данном понимании редуцируется до многоступенчатого феноменологического *epoché* в качестве выведения за скобки реального существования и дальнейшей редукции феноменов к их сущности, чтобы после этой «эйдетической редукции» описать и проанализировать их *чистую* сущность. Такая *эйдетическая редукция* и ставшее благодаря ей возможным сущностное познание рассматривались рядом феноменологов в качестве единственного основного метода феноменологии. Однако подобная философия, упуская из вида то бытие, то существование, что составляют колоссальное различие меж-

---

<sup>70</sup> См. Étienne Gilson, *Being and Some Philosophers*, 2nd ed. (Toronto: University of Toronto Press, 1952); Frederick D. Wilhelmsen, *The Paradoxical Structure of Existence* (Irving: University of Dallas Press, 1970).



ду чисто возможным и действительным миром, также упустила из вида тот *actus essendi*, ту уникальную *актуальную* действительность, которая и является бытием в смысле существования. Однако познание этого акта бытия является решающим для любой философии Бога, а также и для любого понимания контингентного мира и *другой личности*, что подчеркивали как Фома Аквинский, так и Авиценна или Аль-Газзали. Тем самым подобная исключительно эссенциалистская феноменология упускает из вида то решающее измерение «самих вещей», которое следует философски осветить: смысл конкретного бытия (*Dasein*) как существования; его отличие от сущности; вопрос о действительно конкретно сущем (*daseienden*) мире и о существовании собственной (Августин, Рене Декарт) и чужой личности (Мартин Бубер, Габриэль Марсель и т. д.); и, прежде всего, основной вопрос о существовании Бога.

Поэтому внутри реалистической феноменологии началась интенсивная рефлексия над центральным значением существования и несводимостью бытия к сущности, без каковой было бы невысказано и философское учение о Боге.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> По этому вопросу см. Josef Seifert, *Sein und Wesen*, указ соч.; также см.: он же, «Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of 'Phenomenological Realism,' and a Critical Investigation of 'Existentialist Thomism',» *Aletheia* I (1977), pp. 17–157; I,2 (1977), pp. 371–459, а также см. первую версию данной работы, отражающей жаркий диалог между феноменологами и экзистенциалистскими томистами в университете Далласа, хранящуюся в библиотеке Международной академии философии в княжестве Лихтенштейн.

Это было логическим следствием возвращения к «самим вещам» и не в последнюю очередь было обусловлено диалогом с «экзистенциалистской томистской» философией, которая разоблачала забвение феноменологическим «эссенциализмом» бытия, но, в свою очередь, совершенно ложно [его] интерпретировала и отвечала своего рода «враждебностью по отношению к сущности». Но в рамках реалистической феноменологии существовал только один выход из подобного ограниченного чистого «эссенциализма» – *назад, к существованию и назад, к самому бытию!* Это возвращение к экзистенциальным вопросам философии в рамках последующего развития реалистической феноменологии можно было бы рассматривать в качестве «экзистенциального дополнения» и поворота в феноменологии.

**С. «Реалистическая феноменология» как «спекулятивная феноменология» и как преодоление третьего предрассудка ранних феноменологов: редуктивного понимания «самоданного в своей телесности (leibhaft selbst Gegebenen)»**

Чтобы сделать возможными метафизику и, прежде всего, философское познание Бога, следует также по-новому переосмыслить расширенное понимание принципа всех принципов: *«любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать,*

в своей настоящей живой деятельности), *нужно принимать таким, каким оно себя дает*, но и *только в тех рамках, в каких оно себя дает*», прежде всего, последнюю часть этого предложения. Ведь если эта телесная самоданность понимается в смысле чувственного непосредственного созерцания или конкретных данностей подобно собственной любви, боли, тела и т. п., тогда феноменологический метод может привести нас лишь к феноменам, непосредственно само-данным в опыте. Но он никогда не сможешь привести нас к таким лежащим вне его феноменам, что лежат в основании чувственных явлений субстанции и причины, – таким, например, как тотальность мира и, прежде всего, познание Бога. В таком случае все эти вещи, лежащие «за непосредственно самоданным феноменом», и, прежде всего, Бог становятся принципиально и радикально недоступными нашему познанию.

Таким образом, для обнаружения соразмерного и необходимого для метафизических исследований метода в зеркале подобных непосредственных данностей следует признать все косвенно доступное, – так, как оно дает себя нам. Это особенно важно для того, чтобы сделать феноменологический метод способным к схватыванию абсолютной божественной сущности *per analogiam*, о чем говорилось в моей книге о Боге, а также в других местах и у других авторов.<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> Об этом также см.: Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins*, in: *Edith Steins Werke*, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2. Aufl. (Wien, 1962); 3. unver. Aufl. (Freiburg: Herder, 1986); а также: Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e*

*Метафизическая интуиция* и форма познания как важный аспект необходимой реформы феноменологического метода могут выражаться и таким образом: нельзя необоснованно сужать понятие опыта настолько, что подобно «*Бытию и времени*» Мартина Хайдеггера в качестве феномена рассматривается только присутствующее непосредственно здесь и сейчас, в настоящем времени, а все исключительно спекулятивно данные сущности, отражающиеся в других, исключаются из царства данного.<sup>73</sup>

Ведь на почве подобной редуцированной феноменологии не только было бы невозможно любое метафизическое познание Бога. Подобное сужение понятия данности также не соответствует и фактическому многообразию способов данности. Чтобы учесть фактическое многообразие способов данности и достичь философского познания Бога, как оно доступно человеческому разуму, необходимо помимо непосредственно данного также признать все косвенные, опосредованные и несовершенные формы данности. Так, например, в моральном опыте следует также учитывать те аспекты, которые показывают себя в человеческой совести, в раз-

---

*personalistica*. (Milano: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 1–4, 7.

<sup>73</sup> См.: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 10. unveränd. Auflage (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1963). Также см.: Josef Seifert, «Die verschiedenen Bedeutungen von 'Sein' – Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit», in: Balduin Schwarz (Hg.), *Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag* (Regensburg: Habel, 1970), S. 301–332.

нообразии моральных обязательств и проявляющегося в них божественного бытия господа и божественного суда как последней инстанции нашей ответственности, на чье милосердие должен надеяться тот, кто поступил несправедливо.

Можно привести другой пример: при изучении божественной вечности необходимо принимать во внимание все, что противоположно потоку и ничтожности временного и преходящего, как и все аспекты божественной всеобъемлющей вечности, проявляющиеся в аналогиях временного, не отступая ни от непосредственно данного, ни от всех таинственных, уводящих за собственные пределы аспектов *приданного в данном*.<sup>74</sup>

Жан-Люк Марион также настаивает на расширении феноменологического метода в форме «метафизической интуиции». Впрочем, посмодернистские и опирающиеся на Левинаса и Дерриду, попытки Мариона кажутся нам недостаточными для реализации цели переформулирования феноменологического метода как подходящего инструмента метафизики трансцендентальности. Хотя он по праву критикует горизонтальность и редукцию гуссерлевского метода, а также в целях его превращения в философию Абсолютного настаивает на реформе феноменологии и на «неконечной» инту-

---

<sup>74</sup> См.: Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milano: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 10, über die Beweise der Ewigkeit Gottes aus der Zeit. Также см.: Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinne des Seins*, *Edith Steins Werke*, Bd. II, Hrsg. L. Gerber, 2. Aufl. (Wien, 1962); 3. unver. Aufl. (Freiburg: Herder, 1986).

иции. Однако в то же время он связывает ее с отказом от онтологии и метафизики, с признанием хайдеггеровской де-струкции онто-теологии, а также с тезисом о неизбежной из-за ограниченности разума идолатрии и «разрушения» идеи Бога. Все это суть тезисы, которые я вместе с многими другими феноменологами никак не могу разделить и подверг обстоятельной критике в других работах.<sup>75</sup>

Впрочем, идеи Мариона, за которыми трудно следовать, можно интерпретировать и иначе, а именно в смысле «*transgresser l'intuition*» — трансцендентности интуиции в ее имманентном гуссерлевском разумении. Марион развивает крайне примечательную идею, которая утверждает настоящее предмета познания (*la présence*), выходя за пределы данного в (имманентно истолкованной Гуссерлем) интуиции, и идею «*transgression*» интуиции, а также идею ее «расширения»,<sup>76</sup> которую он внушает — этого недостаточно, но он говорит много примечательного и верного.<sup>77</sup> Впрочем, по при-

---

<sup>75</sup> См.: Hedwig Conrad-Martius, *Das Sein* (München: Kösel, 1957); Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, указ. соч.; Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, in: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Band II (Stuttgart: Kohlhammer, 1973); Josef Seifert, «Vorwort für die arabischen Leser», in: *Gott als Gottesbeweis*, 2e Auflage 2000, указ. соч.; он же, *Back to Things in Themselves*, указ. соч.

<sup>76</sup> «*L'élargissement de l'intuition*», Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'Etre* (Paris: Communio/ FAYARD, 1982), S. 90.

<sup>77</sup> См.: Jean-Luc Marion, «La percée et l'élargissement. Contribution à l'interprétation des *Recherches Logiques*,» *Philosophie* 2 (1983), 67–91, speziell S. 90 f. Впрочем, эта трансцендентность, здесь я согласен с: Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?*, 3rd edn, with a New Introductory Essay by Josef Seifert

веденным в других местах<sup>78</sup> теоретико-познавательным и метафизическим соображениям я не могу примкнуть<sup>79</sup> к субъ-

---

(London: Routledge, 1991), относится к сущности познания вообще, особенно к очевидной интуиции и понимания сущностных положений дел (*Einsicht in Wesenssachverhalte*). Поэтому она требует не ухода от интуиции, а ее трансцендентного толкования и ее расширенного понимания, которое включает и то спекулятивное измерение познания, на которое, по видимости, нацелен Марион. См.: Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, указ. соч., также: он же, *Back to Things in Themselves*, указ. соч. О позиции Мариона см.: Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'Etre* (Paris: Communio/FAYARD, 1982), а также критику книги Мариона *Dieu sans l'Etre*: Karol Tarnowski, «Dieu après la Métaphysique?», *Kwartalnik Filozof* (1996), 24 (1), 31–47. Тарновски по праву отвергает идею того, что постметафизическая философия, построенная на «смерти Бога», может привести к обновлению философского учения о Боге. Также см.: Jean-Luc Marion, *God Without Being*, Thomas A. Carlson (trans), (Chicago: Univ of Chicago Press, 1991); он же, *L'idole et la distance* (Paris: Presses Universitaires de France, 1977); он же, «The Idea of God» in: Daniel Garber (Ed), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (New York: Cambridge Univ Pr, 1998); он же, «The End of the End of Metaphysics», *Epoche* (1994), 2 (2), 1–22.

<sup>78</sup> Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, 2. Auflage, указ. соч., также на арабском: Allah Ka Bourhan Ala Oujoudi Allah. Iaadat Taassis Finimonologi Li Al Bourhan Al Antologi. Tarjamat Hamid Lechhab. Afrikyia Achark, Adar Al Bayda, Al Maghrib – Bayrouth, Lobnan, 2001. Пер. Хамида Леххаба, (Casablanca: Afrique Orient Editions, Maroc – Bayrouth, Libon, 2001).

<sup>79</sup> Помимо уже указанных выше работ также см.: Josef Seifert, «Die verschiedenen Bedeutungen von 'Sein' – Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit», in: Balduin Schwarz, Hg., *Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag* (Regensburg: Habel, 1970), S. 301–332. Относительно критики тезисов Мариона далее см.: Jean-Yves Lacoste, «Penser a Dieu en l'aimant: philosophie et théologie de J.-L. Marion», *Arch Phil* (Ap-Je 1987), 50, 245–270. Также см. спорную иманентистски-гуссерлианскую критику позиции Мариона: James K. A. Smith, «Respect and Donation: A Critique of Marion's Critique of Husserl», *Amer Cath Phil Quart*

ективизму Хайдеггера и основанном на нем мышлении, как это часто происходит с Марионом.

Несмотря на всю неизбежную критику нельзя упускать из виду ценную нацеленность Мариона на трансцендентное настоящее, для которого действительно не оставляет места имманентистское понятие данности и интуиции трансцендентального у Гуссерля. Именно такое расширение понятия интуиции является центральным и для реалистической феноменологии.

Для того, чтобы от анализа «самих вещей» вернуться к метафизике и подняться до философского познания Бога, необходимо в критическом споре с Гуссерлем *радикальным образом занова сформулировать* и продумать феноменологический метод.<sup>80</sup>

Из необходимости в человеческом мышлении начинать с опыта мира и опыта собственного Я вовсе не следует, что мир в своем бытии более понятен, чем абсолютное бытие. Как раз наоборот, обстоятельная философская рефлексия показывает, что бытие мира, пока оно мыслится в себе и для себя, является весьма непонятным и необоснованным, каким бы совершенно очевидным этот мир ни был явлен нашим чувствам и опыту.

Столь же строго следует отличать созерцательная дан-

---

(Fall 1997), 71 (4), 523–538.

<sup>80</sup> Об этом см. Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis*, указ. соч., Vorworte und Prolegomena.



ность от той интеллигибельности и понимаемости бытия, насколько оно допускает ответ на вопрос: «Почему вообще существует нечто, а не, напротив, ничто?»

Феноменолог Макс Шелер также подчеркивал это, когда говорил об очевидном познании. Первой и самой непосредственной очевидностью Макс Шелер считал то, что вообще нечто существует, а не наоборот ничто.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> См.: Max Scheler, «Vom Wesen der Philosophie. Der philosophische Aufschwung und die moralischen Vorbedingungen», in Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen (Erkenntnislehre und Metaphysik)*, Schriften aus dem Nachlass Band II, herausgegeben mit einem Anhang von Manfred S. Frings (Bern: Francke Verlag, 1979), S. 61–99, S. 93–94. Текст начинается с примечательного предложения: «Потому и любое рассмотрение сущности философии должно начинаться с данной проблемы, порядка фундаментальнейших очевидностей». «Однако первая и самая непосредственная очевидность, и одновременно та, что предполагается уже при конституировании слова «сомнение в чем-либо» (в существовании чего-либо, в истинности какого-то предложения и т. д.), это очевидное понимание того, что вообще нечто существует или, выражаясь еще резче, что «существует не ничто» (при этом слово *ничто* не означает ни исключительно не-нечто, ни не-существование этого нечто, а то абсолютное ничто, чья негация бытия еще не разделяет в негированном бытии так-бытие или сущность и конкретное существование). Тот факт, что существует не ничто, одновременно есть предмет первого и самого непосредственного понимания как и предмет самого интенсивного и последнего философского изумления – причем это последнее эмоциональное движение ввиду данного факта может проявиться в полной мере лишь в том случае, если среди душевных переживаний, предопределяющих философскую позицию, ему предшествовала позиция смирения, устраняющая характер самоочевидности факта бытия. Итак: неважно, на какую вещь я обращаю внимание и на какую, уже отнесенную к определенной подкатегории бытия, вещь я смотрю <...> – в качестве таковых, например, так-бытие (*Sosein*) – конкретное существование (*Dasein*); сознание (*Bewußtsein*) – природное бытие (*Natursein*); реальное бытие или объективное непеальное бытие; пассивное бытие (*Gegenstandsein*) –

Шелер достигает второго понимания, которое впрочем, содержится в исходном пункте онтологического доказательства бытия божия: единственное бытие, которое можно понять посредством его самого, единственное бытие, обладающее рациональным основанием для своего бытия и потому являющееся совершенно интеллигибельным, – как раз и есть несотворенное и вечное абсолютное «бытие как таковое». И эта сущность, как и другие необходимые сущности, обладает такой же внутренней необходимостью, осмысленностью (*Einsichtigkeit*), чей предмет никоим образом не является произвольно вымышленным [усилиями] челове-

---

активное бытие (*Aktsein*), то же пассивное бытие (*Gegenstandsein*) – сопротивляющееся бытие (*Widerstandsein*); ценностное бытие (*Wertsein*) или ценностно индифферентное «экзистенциальное» бытие; субстанциальное, атрибутивное, акцидентальное или соотнесенное бытие (*Beziehungsein*); возможное бытие <...> или действительное бытие; вневременное, просто длящееся или настоящее, прошедшее, будущее бытие; бытие истины (например, какого-либо предложения), бытие действительности или дологическое бытие; исключительно ментальное «фиктивное» бытие (например, лишь вымышленная «золотая гора» либо лишь вымышленное чувство) или нементальное и соответственно обоюдное бытие (*beiderseitiges Sein*): на любом отдельном, произвольно выхваченном примере внутри одного или многих даже перекрещивающихся т. н. видов бытия, как на примере любого из самих этих выхваченных видов, это понимание вновь будет для меня ясным с неопровержимой очевидностью – настолько ясным, что ясностью оно затмевает все, что только мыслимо сравнить с ним. Впрочем: кто не заглядывал в пропасть абсолютного ничто, тот также совершенно не заметит чрезвычайную позитивность смысла понимания того, что вообще нечто существует, а не скорее ничто. Он начал бы с какого-либо, возможно, не менее очевидного понимания, но все же вторичного по отношению к очевидности данного понимания»...

ского субъекта, а предпослан любому нашему пониманию. Если вообще нечто существует, – так мы можем сформулировать ядро этого понимания – тогда должно существовать необходимое, абсолютное бытие:

«Тогда понимание того, что существует абсолютно сущее, является <...><sup>82</sup> вторым по очевидности пониманием.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Приведенное здесь придаточное предложение Шелера: «или сущее, благодаря которому все остальное не-абсолютное бытие обладает полагающимся ему бытием» выражает мысль, выходящую за рамки нашего контекста. Перед процитированным предложением в тексте оригинала имеется следующее объяснение термина «абсолютное бытие»: «то есть сущее, которое – если оно существует – существует исключительно, имеет свое бытие в себе и только в себе, то есть ни у кого не берет взаймы, мы будем называть – как бы оно не определялось в зависимости от остальных бытийственных различий – абсолютно сущим».

<sup>83</sup> И Шелер добавляет: «И только если мы научились удивляться тому, *что мы сами не не-существуем*, мы сможем в полной мере воспринять все богатство ясности света двух названных пониманий и превосходство их очевидности перед другими пониманиями <...> так что сияние света этого *второго* понимания зависит от того, чтобы в любом относительном и зависимом бытии (и здесь в первую очередь в себе самом) узреть не только бытие, но также и относительное *не-бытие* и, таким образом, не отождествлять – даже не замечая и не зная того – какое-либо относительное бытие с бытием абсолютным. Ибо как «самоочевидность» бытия («Selbstverständlichkeit» des Seins), которая как раз и есть то, что преграждает ясное понимание неизмеримой позитивности того факта, *что вообще нечто существует, а не наоборот ничто*, так и имеющее место у различных субъектов в различном виде и в различных зонах относительного бытия *отрицание относительного не-бытия* вещей, их относительной «ничтожности» – они оба суть зависимая функция той «естественной гордости», той естественно-инстинктивной (впрочем, биологически целесообразной) завышенной самооценки и вытекающей отсюда самоуверенности существования (Daseins), которая весьма странным образом допускает сознательное отрицание даже, например, смерти и необъятного времени, когда нас не было и не будет». Как уже говорилось, Шелер отклоняет –

Хотя сам Шелер отклоняет онтологическое доказательство бытия Бога, именно это понимание обосновывает онтологический аргумент и демонстрирует тесную связь последнего с феноменологией.<sup>84</sup>

В данном виде возвращение к «дающим себя самих вещам» оказывается плодотворным методологическим принципом, даже становится незаменимым и самым действенным методом истинного метафизического мышления. Оно не предается беспредметным спекуляциям или конструированию систем, но благодаря исследованию данного и действительного полностью превращает метафизику в «науку» о самом бытии, к которой стремятся философы, начиная с Аристотеля.<sup>85</sup>

Таким образом, возможности феноменологического ме-

---

несмотря на глубокое противоречие с этим своим учением о втором по очевидности факте – сам онтологический аргумент.

<sup>84</sup> По поводу критики этого тезиса см. «Einleitung» к: *Gott als Gottesbeweis*, указ. соч. Также см. Josef Seifert, «Schelers Denken des absoluten Ursprungs: Zum Verhältnis von Schelers Metaphysik und Religionsphilosophie zum ontologischen Gottesbeweis», in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy und Thüringische Gesellschaft für Philosophie, Jena (Hg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena. Kritisches Jahrbuch der Philosophie* 3 (1998), S. 34–53.

<sup>85</sup> Возможность развернутой феноменологической метафизики продемонстрировали, прежде всего, Ядвига Конрад-Мартиус (*Das Sein*) и Эдит Штайн. Особенно см.: Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein*. Также см.: Dietrich von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*. В других работах я также уже пытался представить содержательную феноменологическую метафизику и ее основоположения. Особенно см.: J. Seifert, *Essere e persona*.

тогда должны быть поставлены на службу обоснования метафизики и даже высшей «вещи всех самих вещей».

В этом реалистическая феноменология примыкает как к великой традиции западной философии, так и к «*Логическим размышлениям*» Гуссерля:

Постулирование онтологической и метафизической необходимости Божественной сущности, сделанное еще Ансельмом, вызвано вовсе не психологической мыслительной необходимостью, а наоборот: по причине объективной бытийной необходимости сущности самой вещи мы также не можем мысленно полагать не-бытие Бога. Таким образом, бытийная необходимость Бога, основывающаяся на невымышленной сущности *id quo maius nihil cogitari possit*, не просто предшествует мыслимой возможности его не-бытия. Ведь сама постигаемость (*Erfafßtwerden*) объективной онтологической сущностной необходимости и сущностной невозможности является причиной для этой способности не-мыслить существование Бога (*Nichtdenkenkönnen des Daseins Gottes*): лишь в том случае, когда разуму становится очевидной сущностная необходимость, в силу которой Бог является необходимым; лишь когда этот разум постигает *id ipsum quod res est*, проявляется закономерность правильного мышления, которое теперь уже не может отрицать однажды познанную необходимость. И у Декарта встречаются похожие места, точно формулирующие те же самые представления.

Существует примечательное сходство между этой ключе-

вой мыслью онтологического аргумента и предложенным в «Пролегоменах» к *«Логическим исследованиям»* опровержением Гуссерлем психологического толкования высших логических законов. Гуссерль доказывает там, что не существует никакой мыслительной необходимости как таковой (признавать закон противоречия или считать ложными два противоречащих друг другу суждения одновременно). Подобно этому реалистическая феноменологическая защита онтологического аргумента обращает внимания на то, что нет никакой мыслительной невозможности, которая могла бы удерживать атеиста от отрицания существования Бога. Гуссерль пытается доказать чисто объективную сущностную необходимость закона логического противоречия, который имеет другой смысл, нежели психологический закон мышления, и утверждает объективную законную невозможность того, что два противоречащих друг другу суждения могут быть истинными одновременно. Подобно этому любая подлинная версия онтологического аргумента пытается обосновать объективную законную сущностную невозможность не-бытия Бога. Гуссерль исходит из того, что тому, кто схватывает объективную сущностную необходимость принципа противоречия, невозможно отвергнуть его в своем мышлении, поскольку он усматривает объективную сущностную необходимость. Подобно этому любая действенная защита онтологического аргумента исходит из того, что отрицать бытие Бога даже в своем мышлении не может только тот, кто правильно

понимает объективную сущность Бога и чье суждение сформировано объективной сущностной необходимостью самих вещей (*id ipsum quod res est*). Далее выясняется, что интеллигибельность бытия как такового зависит от интеллигибельности абсолютного бытия и что последнее в нуждающемся в уточнении смысле является «единственно интеллигибельным», так как у него отсутствует те недостатки интеллигибельности, которые вытекают из конечности, временности, не-необходимости и т. д. Поэтому возвращаясь к самим вещам феноменологическая онтология и гносеология идеи Бога должна выявить данность и уникальность его трансцендентной и обосновывающей любую иную интеллигибельность сущности.

### *3. Реалистическая феноменология как философия диалога культур и преодоления «конфликта цивилизаций»*

Реалистически-феноменологический образ действий в классическом и универсальном смысле слова и действительно предметное мышление может объединять представителей различных религиозных и культурных традиций. Ведь подобное мышление не есть отражение системы, присущей исключительно «Западу», только «иудаизму, «греческой» или «азиатской культуре», только христианству или «исламу». Ведь для подобной, ориентированной на истину системы важна не только верность «собственной традиции», а истина. Ее принципом является любовь к истине и потому она, без-

условно, исходит из общечеловеческого, философски релевантного и аутентичного опыта, в котором нам открываются не просто эмпирические факты, а интеллигибельные сущности вещей. Этот опыт доступен всем людям повсеместно.

В свете сказанного понятен интерес к «реалистической феноменологии» со стороны арабских и исламских, но также еврейских и других философов. Особенно если учесть, что те философы, что являются приверженцами ислама, не станут симпатизировать ни тем направлениям западной философии, что подрывают все основания их веры или моральной жизни, ни тем, что базируются на специфически и исключительно западных понятийных системах или моделях, для которых нет никаких ясных точек соприкосновения в опытной и интеллигибельной действительности, ни чисто фидеистическим или теологическим направлениям, что основаны на откровении. Если же философия, напротив, – что является основным стремлением феноменологии – отличается предметной близостью, если ее законом являются не западные идейные течения и даже не позитивные содержания христианской веры, данные в откровении, а сами пра-феномены – любви, смерти, здоровья и болезни, справедливости и милосердия, прощения и благодарности, бытия и логических законов, и даже самого Бога – тогда не следует удивляться тому, что подобная философия может стать основанием подлинного диалога. Ведь если представители всех народов в равной степени могут *открывать* определенные ис-



тины в качестве оснований осмысленной человеческой жизни, тогда эти истины столь же важны для мусульман и иудеев, как и для христиан, да и для представителей всех культур и религий. Ведь ни одна подлинная религия не может быть направлена против тех истин и данностей, что составляют фундамент любого человеческого познания и опыта. Ведь без них невозможны никакая истинная религия и человеческое общество – например, без таких, как права человека и основные принципы этики. Ведь атеист, отрицающий любую религию, также опирается на очевидности и ценности, которые проясняет феноменология, так что во многих отношениях она также позволяет найти общую почву для атеистов и верующих в секуляризованном и все более атеистическом плюралистическом мире.

Задача философии, в особенности философии феноменологической, – добиться *Prise de conscience* этой общей почвы и в полной мере подняться до ее осознания, поскольку человечество вынуждено совместно жить в плюралистическом и глобалистическом мире и должно сосуществовать максимально осмысленно и солидарно.

Ясное познание названных необоснованных гуссерлевских «догм» и их опровержение привело к теоретико-познавательному основанию принципиально иной, *реалистической* феноменологии. Только подобная «реалистическая феноменология» может вновь открыть те центральные общие основания в их глубине и широте, которые и могут стать

общей почвой для всех людей. Это именно та философия, что больше не предает собственное возвращение к «самим вещам», но ищет подходящие методы для полного возвращения к данному. Если ей это удастся, то она обретет универсальную объединяющую роль в духовном взаимопонимании между культурами и религиями. Ведь только такая философия, хранящая верность действительности и близости к вещам, может в бескомпромиссном исследовании истины привести к подлинной общности даже между такими людьми, которые в своих взглядах сильно расходятся друг с другом. При этом философия, само собой разумеется, никогда не сможет ни заменить религиозную веру, ни преодолеть религиозные противоречия. Однако ей вполне по силам обрести крайне необходимую в наше время широкую почву консенсуса, на которой мы сможем построить не только общий дом Европы, но и нашего мира; как уже говорилось, она способна найти элементы общей почвы даже между теистами и атеистами.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Специфически религиозно-теологическая истина также должна исследоваться партнерами по диалогу со всей серьезностью специфически религиозного поиска истины, что, впрочем, невозможно на чисто философской основе.

# **Предтечи феноменологии**

## **Аристотель. О душе**

### **Книга вторая**

#### **Глава первая**

Вот что надлежало сказать о дошедших до нас мнениях прежних философов о душе. А теперь вернемся к тому, с чего начали, и попытаемся выяснить, что такое душа и каково ее самое общее определение. Итак, под сущностью мы разумеем один из родов сущего; к сущности относится, во-первых, материя, которая сама по себе не есть определенное нечто; во-вторых, форма или образ, благодаря которым она уже называется определенным нечто, и, в-третьих, то, что состоит из материн и формы. Материя есть возможность, форма же — энтелехия, а именно в двояком смысле — в таком, как знание, и в таком, как деятельность созерцания. Повидимому, главным образом тела, и притом естественные, суть сущности, ибо они начала всех остальных тел. Из естественных тел одни наделены жизнью, другие — нет. Жизнью

мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основание в нем самом (di'aytoy). Таким образом, всякое естественное тело, причастное жизни, есть сущность, при том сущность составная. Но хотя оно есть такое тело, т. е. наделенное жизнью, оно не может быть душой. Ведь тело не есть нечто принадлежащее субстрату (hupokeimenon), а скорее само есть субстрат и материя. Таким образом, душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же [как форма] есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела. Энтелехия же имеет двоякий смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания; совершенно очевидно, что душа есть энтелехия в таком смысле, как знание. Ведь в силу наличия души имеются и сон, и бодрствование, причем бодрствование сходно с деятельностью созерцания, сон же – с обладанием, но без действия. У одного и того же человека знание по своему происхождению предшествует деятельности созерцания. Именно поэтому душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью. А таким телом может быть лишь тело, обладающее органами. Между тем части растений также суть органы, правда совершенно простые, как, например, лист есть покров для скорлупы, а скорлупа – покров для плода, корни же сходны с ртом: ведь и то и другое вбирает пищу. Итак, если нужно обозначить то, что обще всякой душе, то это следующее: душа есть первая энтеле-

хия естественного тела, обладающего органами. Потому и не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка на нем, ни вообще относительно любой материи и того, материя чего она есть. Ведь хотя единое и бытие имеют разные значения, но энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле.

Итак, сказано, что такое душа вообще. А именно: она есть сущность как форма (logos), а это – суть бытия такого-то тела, подобно тому как если бы естественным телом было какое-нибудь орудие, например топор. А именно: сущностью его было бы бытие топором, и оно было бы его душой. И если ее отделить, то топор уже перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени. Однако же это только топор. Душа же есть суть бытия и форма (logos) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя. Сказанное нужно рассмотреть и в отношении частей тела. Если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же как глаз из камня или нарисованный глаз.

# Блаженный Августин. Об учителе

## Глава II. О том, что значение слов объясняется опять-таки словами

*Августин.* Итак, мы согласны с тобою в том, что слова суть знаки. *Адеодат.* Согласны.

*Августин.* А может ли знак быть знаком, если сам он ничего не значит?

*Адеодат.* Нет, не может.

*Августин.* Сколько слов в этом, например, стихе:

*Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*

(Если угодно богам до конца истребить этот город).<sup>87</sup>

*Адеодат.* Восемь.

*Августин.* Значит, восемь знаков?

*Адеодат.* Да.

*Августин.* Полагаю, ты понимаешь этот стих.

*Адеодат.* Мне кажется, что понимаю.

*Августин.* Так скажи, что означает каждое слово в отдель-

---

<sup>87</sup> Вергилий. Энеида, II, 659. Перевод по изданию *Вергилий. Собр. соч.* СПб.: Изд-во Биографический институт «Студия Биографика», 1994. Перевод С. Ошерова под редакцией Ф. Петровского. – Прим. ред.

ности.

*Адеодат.* Хотя я и понимаю, что означает «если», но другого слова, которое бы его истолковало, не нахожу.

*Августин.* Но ты определишь, по крайней мере, что обозначается этим словом, где бы оно ни находилось.

*Адеодат.* Мне думается, что оно означает сомнение, а где же быть сомнению, как не в душе?

*Августин.* Неплохо. Продолжай.

*Адеодат.* «Ничего» означает то, чего нет.

*Августин.* Возможно, но здесь у меня возникают сомнения, причем именно в связи с тем, о чем мы говорили выше, а именно: знак является знаком именно потому, что что-нибудь да и обозначает. Но как может быть чем-нибудь то, чего нет? Поэтому данное слово в нашем стихе не есть знак, ибо не обозначает ничего, и мы или неправильно согласились с тобою в том, что все слова – знаки, или что знак необходимо что-либо означает.

*Адеодат.* Твое возражение слишком сильно; но коль скоро мы не имеем того, что обозначить словом, то, по всему, слово наше лишено смысла. А между тем, разговаривая теперь со мною, ты, полагаю, ни одного звука не издаешь напрасно, но всем, что исходит из твоих уст, даешь мне знак, дабы я что-либо уразумевал. Выходит, тебе не следовало употреблять в разговоре этих трех слогов, когда бы ты ими что-нибудь да и не обозначал. Если же ты видишь, что из них составляется необходимое слово, и мы учимся и при-

поминаем, когда оно касается нашего слуха, то, значит, ты должен понять и меня, хоть выразить свою мысль мне сейчас крайне трудно.

*Августин.* Что же нам делать? Разве что скажем так: этим словом обозначается не предмет, коего в действительности не существует, но состояние нашего духа, когда он предмета не видит, и в то же время находит (или думает, что находит), что его нет.

*Адеодат.* Похоже, это именно то, что я силился тебе объяснить.

*Августин.* Оставим в покое это слово, что бы оно там ни значило, дабы не произвести на свет еще какой-либо нелепицы.

*Адеодат.* Чего именно?

*Августин.* А того, чтобы нас не задержало это самое «ничего» и не заставило топтаться на месте.

*Адеодат.* Забавно, но ведь именно это с нами и случилось!

*Августин.* В свое время мы, Бог даст, поймем это противоречие, теперь же вернемся к нашему стиху и попробуем объяснить значение оставшихся слов.

*Адеодат.* Еще одно слово – слово «из», которое, по-моему, вполне можно было бы заменить словом «от».

*Августин.* Я добиваюсь не того, чтобы ты одно известное слово заменял другим, имеющим то же значение (хотя имеет ли оно то же значение – еще вопрос. Впрочем, это сейчас



неважно). Если бы поэт сказал не «из града такого», а «от такого», а я спросил бы тебя, что значит «от», а ты бы ответил, что то же, что и «из», поскольку оба эти знака, по-твоему, обозначают одно и то же, то ведь именно это неизвестное «одно и то же», обозначаемое словами «от» и «из», я и хочу узнать.

*Адеодат.* Полагаю, что «из» означает некоторого рода отделение от предмета чего-либо, прежде в нем бывшего. При этом неважно, перестал ли существовать сам этот предмет, как в нашем случае, когда после гибели Трои остались жить иные из троянцев, или продолжает существовать, как, например, когда мы говорим о том, что в Африку прибыли купцы из Рима.

*Августин.* Пожалуй, соглашусь, хотя из твоего правила существует масса исключений. Но главное: понял ли ты, что объяснял мне сейчас известнейшие слова с помощью таких же известнейших слов, т. е. знаки — знаками, в то время как я хотел, чтобы ты показал мне то, знаками чего эти знаки служат.

# Иоганн Вольфганг фон Гёте. Избранные фрагменты

Но если бы такой прафеномен и был найден, несмотря на то, что здесь нам и следовало бы установить пределы созерцания, все еще сохранялась бы опасность, что его не станут признавать как он есть, но за ним и сверх него попытаются разыскивать нечто последующее. Пусть естествоиспытатель оставит прафеномены в их вечном покое и величии, а философ – принимает их в свою сферу...

\* \* \*

Удивление... есть высшая точка, которой может достичь человек, и если прафеномен погрузит его в состояние удивления, то пусть он удовлетворится этим. Прафеномен не может принести человеку ничего более высокого, и он не должен разыскивать за ним нечто дальнейшее. Но одного вида прафеномена для людей обычно недостаточно, они думают, что должны идти еще дальше. Они подобны детям, которые, когда посмотрятся в зеркало, тотчас переворачивают его, чтобы увидеть, что же такое находится с его обратной стороны.

\* \* \*

Принимать простой прафеномен как он есть, познавать прафеномен в его высоком значении и вместе с тем действовать – все это требует продуктивного духа, способного обозреть многое. Это редкий дар, который встречается лишь у особо одаренных натур.

\* \* \*

Мы надеемся заслужить благодарность философа за то, что стремимся проследить феномены до их глубочайших истоков, где они только и являют себя и существуют, причем в них нельзя познать ничего дальнейшего.

\* \* \*

Он [физик] должен разработать метод, который соразмерен созерцанию. Ему следует остерегаться превращения созерцания в понятие, а понятия – в слово, чтобы обходиться и поступать с этими словами, как если бы это были предметы.

Зато если физик сможет достичь познания того, что мы назвали прафеноменом, то он спасен, а вместе с ним и философ;... ибо философ получает из рук физика то последнее,

что для него самого теперь является первым.

\* \* \*

Мы называем их прафеноменами, потому что ничто в явлении не существует сверх них...

\* \* \*

...и он [философ] найдет, что... фундаментальный феномен и прафеномен предоставляют ему достойный материал для дальнейшего рассмотрения и разработки.

\* \* \*

Метафизические формулы широки и глубоки, но для того, чтобы дать им достойное наполнение, требуется богатое содержание, иначе они остаются пустыми. Математические формулы могут во многих случаях применяться весьма удобно и удачно, но в них всегда сохраняется нечто застывшее и негибкое. И вскоре мы начинаем чувствовать их недостаточность, так как даже в элементарных случаях очень быстро обнаруживаем некоторую несоизмеримость... Механические формулы больше говорят здравому смыслу, но они еще и более вульгарны, и всегда сохраняют в себе нечто

грубое. Живое они превращают в мертвое; они умерщвляют внутреннюю жизнь, чтобы привлечь нечто недостаточное извне.

\* \* \*

...и довольно часто... элементарное, скорее, скрывается производным от него, нежели раскрывается и поясняется.

# Бернард Больцано. Наукоучение

## § 19. Что автор понимает под предложением в себе?

Чтобы с по возможности большей ясностью объяснить моим читателям, что я понимаю под *предложением в себе*, начну с объяснения того, что я понимаю под *высказанным* или *выраженным словами предложением*. Я называю так любую *речь* (состоящую в большинстве случаев из нескольких слов, но иногда и из одного-единственного слова), если посредством нее нечто высказывается или утверждается, если она является либо истинной, либо ложной – одно из двух – в обычном значении этого слова. Иначе говоря, она должна быть либо верной, либо неверной. Поэтому, например, ряд слов «Бог вездесущ» называется высказанным предложением, так как посредством этих слов нечто утверждается, причем в данном случае – нечто истинное. Точно так же я называю предложением и ряд слов «четыреугольник кругл», ибо и посредством этой последовательности слов нечто высказывается или утверждается, пусть даже нечто ложное и неверное. Напротив, такие сочетания слов, как «вездесущий Бог», «круглый четырехугольник», мы еще не можем назвать предложениями, ибо хотя посредством их нечто, пожалуй, и

представляется, оно не высказывается и не утверждается, так что именно поэтому, строго говоря, нельзя сказать, что они содержат нечто истинное, равно как нельзя сказать и того, что они содержат нечто ложное. Если теперь ясно, что я понимаю под высказанными предложениями, то далее я замечу, что есть также предложения, не воплощенные в словах, но только кем-то мыслимы. Такого рода предложения я называю *мыслимыми предложениями*. Но подобно тому, как в случае «высказанного предложения» я, очевидно, отличаю само это предложение от его высказывания, так и в случае «мыслимого предложения» я отличаю само предложение от мысли о нем. Таким образом, то, что необходимо представлять под словом *предложение*, чтобы можно было произвести вместе со мной это различие; то, что мыслится под предложением в случае, если можно спросить, высказывал ли его кто-нибудь или нет, мыслил ли нет — это и есть то, что я называю *предложением в себе*, а также то, что я понимаю просто под словом предложение, даже если ради краткости употребляю слово «предложение», не добавляя при этом *в себе*. Итак, иными словами, под *предложением в себе* я понимаю только некоторое высказывание, что нечто есть или не есть, независимо от того, является ли это высказывание истинным или ложным, выражал ли его кто-нибудь в словах или не выражал, а также независимо от того, мыслил ли его кто-нибудь в уме или нет. Если нужен *пример*, где слово *предложение* фигурирует в установленном здесь значении, то я при-

веду следующий, сходный со множеством аналогичных примеров. «Бог, как всеведущее существо, знает не только все истинные, но и все ложные предложения, не только те, которые какое-либо сотворенное существо считало истинными или хотя бы могло составить о них некоторое представление, но и те, которые никто не считал истинными, не представлял себе и даже никогда не будет представлять». Чтобы читатель лучше усвоил понятие, ставшее, как я надеюсь, ясным из уже сказанного, и лучше убедился в том, что он меня верно понял, я хотел бы привести здесь еще и следующие замечания. а) Если постараться представить себе под *предложением в себе* то, что я здесь требую, то в таком случае не следует думать о том, на что указывает *изначальное* значение этого выражения; то есть не следует думать, например, о чем-то *полагаемом*, что, разумеется, предполагало бы наличие некоего существа, осуществляющего полагание. Такого рода напрашивающиеся, сходные по смыслу понятия, приносимые изначальным значением некоторого слова, следует, конечно, отделять от искусственных слов, встречающихся во многих науках. Так, например, в математике в случае с понятием квадратного корня не следует думать ни о корне, который известен ботанику, ни о геометрическом квадрате. б) Подобно тому, как не следует представлять, что предложение само по себе есть нечто полагаемое кем-то, так не следует смешивать его и с *представлением*, существующим в сознании какого-нибудь мыслящего существа, равно как и с



*признанием* или *суждением*. Безусловно истинно, что любое предложение, даже если оно не мыслится и не представляется никаким другим существом, все же мыслится или представляется Богом, и если оно истинно, то признается истинным. Таким образом, в божественном разуме это предложение присутствует либо как просто представление, либо даже как суждение. Но как раз поэтому предложение всегда отличается от представления и суждения. с) В силу этого предложениям самим по себе нельзя приписывать наличного бытия (существования или действительности). Только мыслимое или утверждаемое предложение, т. е. только *мысль* о некотором предложении, а равно и *суждение*, содержащее некоторое предложение, имеет фактическое существование в уме того существа, которое мыслит эту мысль или выносит суждение. Тогда как предложение в себе, образующее содержание мысли или суждения, существующим не является. Таким образом, было бы нелепым говорить, будто предложение обладает вечным бытием или будто оно в определенный момент возникает, а в другой исчезает. d) Наконец, само собой разумеется, что хотя *предложение в себе* не является ни мыслью, ни суждением, оно может повествовать о мыслях и суждениях, т. е. может содержать понятие мысли или суждения в качестве одного из своих элементов. Это показывается даже в том предложении, которое я до этого привел в качестве примера предложения в себе.

*Примечание.* Даже если после всего сказанного уже доста-

точно ясно, что следует или не следует понимать под предложением, то можно все же прийти в некоторое замешательство из-за вопроса, относящегося к нижеследующему примеру. В *Compendio aureo totius Logicae*. Lips. L. X. Nr. 18 Савонарола в разделе под названием *Insolubile propositum* (h. e. *propositio se ipsam destruens*) *nec est concedendum nec negandum* [неразрешимое предложение (т. е. предложение, разрушающее само себя), не является ни утверждающим, ни отрицающим] приводит такой пример: *Hoc est falsum, posito quod per subjectum demostretur ipsamet propositio*, т. е. *Эмо* (а именно то, что я сейчас говорю) *ложно*. – Спрашивается, заслуживает ли это сочетание слов имени предложения и, далее, является ли это предложение истинным или ложным? – Савонарола говорит о таких словосочетаниях, что их нельзя ни утверждать, ни отрицать. «*Et si dicatur, omnis propositio est vera vel falsa: dicendum est, quod non sunt propositiones. Nam definitio pripositionis, quod est oratio vera vel falsa, non competit eis in veritate. Habent tamen figuram propositionum. Sicut homo mortuus habet figuram et similitudinem hominis, non tamen est homo: ita et hae dicuntur propositiones destruentes se ipsas, vel ins olu biles, n on tamen prop ositiones s impliciter*». <sup>88</sup> –

---

<sup>88</sup> И если говорят, что всякое предложение является либо истинным, либо ложным, то следует сказать, что эти предложения *не суть* предложения. Ведь определение предложения как истинного или ложного высказывания к ним не относится. Они имеют *форму* предложения. Подобно тому, как *мертвый человек* имеет облик человека и сохраняет сходство с ним, не будучи, тем не менее, человеком, так и эти *предложения* являются *сами себя разрушающими* и неразрешимыми,

Что же думают читатели? Можно было бы подумать, что Савонарола прав, и он прав, в особенности, потому, что субъектом предложения никогда не может быть само это предложение, как часть не может составлять целое. И все же я отважусь высказать противоположное мнение и надеюсь, что общий всем людям разум разрешит этот вопрос в мою пользу. Ибо какой учитель языка остановится перед тем, чтобы назвать слова «То, что я сейчас говорю, ложно» предложением, обладающим полным смыслом? Что же касается возражения, что это предложение должно быть одновременно собственным субъектом – а это кажется столь же нелепым, как утверждение, что часть некоторого целого образует само это целое, – то оно устраняется, как я полагаю, посредством различения между *предложением как таковым* и его *одним только представлением*. Не само предложение как таковое, но лишь представление о нем образует субъектное представление в этом предложении. Что это различие обосновано, обнаруживается благодаря тому обстоятельству, что не только здесь, но и повсюду саму вещь следует отличать от понятия о ней, если мы не хотим запутаться в ужаснейших нелепостях. Но если я считаю указанную речь полным предложением, то я должен решиться на одно из двух: считать это предложение истинным или ложным. Я делаю, предположим, последнее и говорю, что предложение «То, что я именно сейчас утверждаю, ложно» само является ложным пред-

ложением, так как оно равнозначно предложению «То, что я именно сейчас утверждаю, я *объявляю* ложным и *не утверждаю*». Но это совершенно неверно! Отсюда, однако, никоим образом не следует, что я должен выдвигать нижеследующее предложение: «То, что я именно сейчас утверждаю, истинно». Так, видимо, подумал Савонарола, и только потому, что это предложение показалось ему почти столь же нелепым, как и первое, он решил найти прибежище в утверждении, что оба словосочетания не являются подлинными предложениями. Я же, в свою очередь, утверждаю, что предложение «То, что я именно сейчас утверждаю, ложно» всего лишь имеет ту особенность, что его контрадикторную противоположность невозможно найти так, как это делается в случае многих других предложений (субъектное представление которых имеет один-единственный предмет), а именно – ее невозможно получить путем предпосылания его предикату «ложно» отрицания «не». Это не подходит для нашего предложения, поскольку изменение в его предикате влечет за собой и изменение в его субъекте. Ибо этот субъект – или понятие, выражающееся словами «То, что я именно сейчас утверждаю», – если я говорю «То, что я именно сейчас утверждаю, ложно», будет отличаться от того субъекта, что имеет место, если я говорю «То, что я именно сейчас утверждаю, не ложно». – Подобное явление можно наблюдать в случае всех предложений, где субъекты или предикаты соотносятся с самими собой или с какими-нибудь из своих эле-

ментов. Так, например, два следующих предложения, что по словесному выражению кажутся контрадикторными: «Предпоследнее слово той речи, которую я как раз сейчас произношу, является артиклем» и «Предпоследнее слово той речи, которую я как раз сейчас произношу, не является артиклем», оба истинны. Два следующих предложения, напротив, являются ложными: «Количество слов, из каких состоит предложение, которое я именно сейчас говорю, есть четырнадцать» и «Количество слов, из каких состоит предложение, которое я именно сейчас говорю, не есть четырнадцать», ибо последнее предложение действительно состоит из четырнадцати слов, так как оно содержит на одно слово больше, чем первое (а именно на слово «не») и т. д. Следовательно, контрадикторной противоположностью предложения: «То, что я именно сейчас утверждаю, ложно (я объявляю его ложным)» является не предложение «То, что я именно сейчас утверждаю, истинно», а предложение «То, что я именно сейчас утверждаю, я утверждаю». – Но довольно об этой каверзе!

# Франц Brentano. Книга вторая. О психических феноменах в целом

## Глава первая. О различии психических и физических феноменов

§ 1. Весь мир наших явлений делится на два больших класса – класс *физических* и класс *психических* феноменов. Ранее, когда мы устанавливали понятие психологии, уже говорилось об этом различии, и снова мы возвращались к нему при исследовании метода. Но сказанного все же недостаточно; то, что было намечено тогда лишь в общих чертах, теперь следует определить более обоснованно и точно.

Это представляется тем более необходимым, что в отношении разграничения двух этих областей до сих пор не достигнуто ни согласия, ни полной ясности. У нас уже был повод видеть, как физические феномены, являющиеся в фантазии, принимаются за психические. Но подобная путаница встречается и в других случаях. Даже выдающимся психологам трудно было бы избежать упреков в том, что они противоречат сами себе.<sup>89</sup> Иногда можно столкнуться с такими вы-

---

<sup>89</sup> Мне, по крайней мере, не удалось согласовать между собой различные определения, которые давал в этой связи А. Бэн в своем новом труде по психологии

сказываниями, что ощущение и фантазия различаются посредством того, что ощущение возникает как следствие физического феномена, в то время как фантазия, по закону ассоциации, вызывается психическим феноменом. Однако при этом те же самые психологи добавляют, что-то, что является в ощущении, не соответствует вызвавшей его причине. И, тем самым, оказывается: то, что они называют физическими явлениями, на самом деле нам не является, мы даже не имеем об этом никакого представления; право, диковинная манера употреблять слово «феномен»! При таком состоянии дел мы просто не можем не заняться этим вопросом более

---

Mental Science, Lond. 3 edit. 1872. На стр. 120 № 59 он говорит, что наука о психическом (Science of Mind, которую он называет также Subject Science) основывается на самосознании или на интроспективном внимании; глаз, ухо, орган осязания являются посредниками в наблюдении над физическим миром, «object world», как он выражается. Однако на стр. 198 № 4, I сообщается нечто противоположное: «Восприятие материи или объективное сознание (object consciousness) связано с овнешнением мышечной деятельности, а не с пассивным чувством». Разъясняя это, он добавляет: «При чисто пассивном чувстве, так же как и при тех ощущениях, в которых наша мышечная деятельность не участвует, мы воспринимаем не материю, а находимся в положении субъективного сознания (subject consciousness)». Он поясняет сказанное на примере ощущения тепла, когда принимают теплую ванну, а также на примере тех случаев мягкого, проходящего без всяких усилий, соприкосновения, в которых не задействована никакая мышечная деятельность, и заявляет, что при таких же точно условиях может стать чисто субъективным опытом (subject experience) и ощущение звука, и, вероятно, ощущение света и цвета. Таким образом, для демонстрации субъект-сознания он выбирает именно примеры ощущений, полученных посредством глаз, ушей и органов осязания, и эти же ощущения он в другом месте называет в противоположность субъект-сознанию посредниками объект-сознания.

обстоятельно.

§ 2. Разъяснение, к которому мы стремимся, – не дефиниция по правилам традиционной логики. В последнее время логиков неоднократно подвергали нелицеприятной, свободной от предрассудков критике (и к тому, в чем их упрекали, не помешало бы добавить еще несколько слов). То, что мы здесь преследуем, есть прояснение двух понятий: «физический феномен» – «психический феномен». Мы хотим исключить касательно них недоразумения и неразбериху. И нам безразлично, какого рода средства для этого будут использованы, лишь бы только они действительно служили ясности.

Для этой цели не пригодны одни лишь свидетельства более общих, более широких определений. Как индукция противостоит при доказательстве дедукции, так и здесь объяснению посредством всеобщего противостоит объяснение посредством особенного, т. е. с помощью примера. И это последнее к месту всегда, когда индивидуальные понятия являются более ясными, чем общие. Так, пожалуй, действительнее оказывается прием, когда понятие цвета объясняется посредством того, что говорят: это слово обозначает родовое понятие для красного, синего, зеленого или желтого, чем когда, наоборот, пытаются определить «красное» как особый вид цвета. И все же еще лучшую службу разъяснение с помощью индивидуальных определений сослужит для тех слов,



о которых идет речь в нашем случае, слов, которые вовсе не так часто употребляются в жизни, в то время как с явлениями, охватываемыми некоторыми из них, мы сталкиваемся гораздо чаще. Итак, попробуем прояснить эти понятия прежде всего с помощью примеров.

Примером психического феномена служит любое представление возникшее через ощущение или фантазию; под представлением я понимаю здесь не то, что представляется, но акт представления. Таким образом, слышание звука, созерцание цветного предмета, ощущение тепла или холода, равно как и схожие состояния фантазии – являются примерами того, что я имею в виду под психическими феноменами; но таким примером является и мышление всеобщего понятия, если только это мышление действительно имеет место. Далее, всякое суждение, всякое воспоминание, всякое ожидание, всякое умозаключение, всякое убеждение или мнение, всякое сомнение – это психический феномен. И, с другой стороны, психическим феноменом является всякое движение души, радость, скорбь, страх, надежда, мужество, отчаяние, гнев, любовь, ненависть, вожеление, желание, намерение, удивление, восхищение, презрение и т. д.

Примерами же физических феноменов служат цвет, фигура, ландшафт, которые я вижу; аккорд, который я слышу; тепло, холод, запах, которые я ощущаю; а также схожие образы, которые являются мне в фантазии.

Этих примеров довольно, чтобы сделать наглядным раз-

личие обоих классов.

§ 3. И все же мы хотели бы сделать попытку дать еще одно, несколько иное, унифицированное толкование [понятия] «психический феномен». Приведем здесь одно определение, которое мы уже использовали прежде, когда говорили, что под «психическими феноменами» мы имеем в виду представления, а также все те явления, для которых представление служит основанием. Едва ли требует дополнительных пояснений, что здесь под представлением мы, опять-таки, понимаем не представляемое, но [акт] представления. Акт представления является основанием не только суждения, но и желания, равно как и любого другого психического акта. Ни о чем нельзя судить, нельзя также ничего пожелать, ни на что нельзя надеяться или чего-либо опасаться, если это «что» не представляется. Таким образом, данное определение охватывает все приведенные выше примеры психических феноменов и вообще все принадлежащие к этой сфере явления.

Признаком незрелого состояния, в котором пребывает психология, является то, что едва ли можно высказать *хотя бы одно* положение о психических феноменах, которое кем-нибудь не оспаривалось. Однако, подавляющее большинство психологов все же согласится со сказанным нами о представлениях как об основании других психических феноменов. Так, Герbart совершенно справедливо говорит: «Всякий раз,

когда мы чувствуем, нечто – даже если это сложное и запутанное многообразие – наличествует в сознании в качестве представленного; так что определенный [акт] представления уже заключен в этом определенном чувстве. И всякий раз, когда мы желаем, <...> мы имеем в мыслях также и то, что мы желаем». <sup>90</sup>

Но затем Герbart идет дальше. Он видит во всех прочих феноменах не что иное, как некие состояния представлений, произведенные самими представлениями; воззрение, которое уже неоднократно, и Лотце в особенности, с полным на то правом опровергалось. В новейшее время против этого воззрения, наряду с другими, пространно выступал И. Б. Майер – в изложении психологии Канта. Однако он не ограничивался отрицанием того, что и чувства и желания могут быть произведены из представлений; он утверждал, что феномены такого рода способны существовать вовсе без какого-либо представления. <sup>91</sup> Да это и понятно, ведь Майер полагает, что низшие животные обладают только чувствами и желаниями, но не представлениями, а также что жизнь и высших животных и человека начинается, якобы, с простого чувствования и слепого желания, тогда как способность представления они получают лишь в процессе дальнейше-

---

<sup>90</sup> Psychologie als Wissenschaft. Th. II. Abschn. 1. Kap. 1. § 103. Ср. также: Drobisch, Empir. Psychol. S. 38 и 348, и других авторов школы Гербарта.

<sup>91</sup> Kants Psychologie, Berlin 1870. S. 92 ff.

го развития.<sup>92</sup> Тем самым, по-видимому, он вступает в конфликт также и с нашим утверждением.

И все же, если я не ошибаюсь, противоречие это больше кажущееся, нежели действительное. Из большинства высказываний Майера следует, на мой взгляд, что он берет понятие представления уже, чем это делаем мы, тогда как понятие чувства он делает в той же мере более широким. «Представление, – говорит он, – выступает только там, где чувственное изменение собственного состояния может быть понято как результат внешнего воздействия, даже если сначала это представление выражается лишь в бессознательно протекающем разглядывании или ощупывании внешнего объекта». Понимай Майер под представлением то же, что и мы, говорить так было бы для него невозможно. Он признал бы тогда, что состояние, подобное тому, которое он описывает лишь как начало акта представления, уже содержит в себе большое число представлений – например, представлений о временной последовательности или о пространственной смежности, представлений о причине и следствии. Если все это уже заранее должно присутствовать в душе, чтобы образовалось представление в майеровском смысле, то ясно, конечно, что такое представление не может быть основанием какого-либо иного психического явления. Однако присутствие любой из названных вещей как раз и есть уже представленность в нашем смысле. И такое присутствие имеет

---

<sup>92</sup> Ebend. S. 94.

место повсюду, где нечто является в сознании: переживается ли оно враждебно, любовно, или равнодушно; утверждает-ся ли оно, или отрицается, или, при полнейшей пассивности суждения – я не в силах выразиться лучше, – просто представляется. При этом слова «представлять», «быть представленным», как мы их употребляем, значат то же, что и «являться».

Сам Майер признаёт, что представление, понимаемое в этом смысле, предполагается в любом чувстве, даже в простейшем удовольствии или неудовольствии, хотя он и называет это – в своей, отличающейся от нашей, терминологии – не представлением, но уже самим чувством. Мне кажется, это видно, по крайней мере, из следующих слов: «Можно либо ощущать, либо не ощущать, третьего не дано. Простейшая форма ощущения, следовательно, вовсе не должна быть чем-то большим, чем простое *ощущение изменения* в <состоянии> собственного тела или какой-нибудь его части, наступившего вследствие раздражения. Существа, наделенные таким ощущением, имели бы тогда только *чувство своих собственных состояний*. С этим *жизненным чувством* процессов под собственной кожей вполне могла бы быть непосредственно связана разнообразная возбудимость души по отношению к полезным или вредным для нее изменениям, и даже если эта *новая возбудимость* не могла бы быть просто выведена из того чувства, такая душа могла бы иметь *наряду с ощущением* также *чувство* удовольствия или недо-

вольствия. Душа, таким образом обустроенная, не обладала бы еще никаким представлением...»<sup>93</sup> Хорошо видно: то, что мы называем чувством, по Майеру также является чем-то вторичным по отношению к тому, что мы называем представлением, выступающим для чувства в качестве необходимой предпосылки. Таким образом, думается, что, если воззрение Майера перевести на наш язык, то противоречие исчезнет само собой.

То же относится, возможно, и к другим психологам, высказывающимся аналогичным Майеру образом. Но допустим все же, что кто-то и в самом деле придерживается мнения, будто в основании некоторых видов чувств удовольствия и неудовольствия нет никакого представления в нашем смысле. По крайней мере, нельзя отрицать, что попытки такого рода существуют. Взять, к примеру, чувства, возникающие после пореза или ожога. При порезе чаще всего нет никакого восприятия соприкосновения с лезвием, при ожоге – нет восприятия жара: и в том и в другом случае налицо только боль.

---

<sup>93</sup> Kants Psychologie. S. 92. Такое впечатление, что И. Б. Майер понимает «ощущение» так же, как и Ибервег в своей Logik I. § 36 (2. Aufl. S. 64): «Восприятие отличается от чистого ощущения... тем, что в ощущении сознание обращено лишь на субъективное состояние, а в восприятии оно направлено на тот элемент, который воспринимается, и поэтому... противостоит акту восприятия как нечто Иное и Объективное». Будь мнение Ибервега о различии между ощущением и восприятием верным, то и тогда ощущение включало бы в себя и акт представления в нашем смысле. Почему мы не считаем это правильным, будет показано ниже.

Тем не менее и здесь, без сомнения, в основе чувства лежит представление. В таких случаях мы всегда имеем представление локальной определенности, которую связываем обычно с той или иной видимой и осязаемой частью нашего тела. Мы говорим: у меня болезненные ощущения в ноге или руке, болит то или иное место. Таким образом, представление как основу этих чувств не смогут отрицать и те, кто рассматривает такое локальное представление как нечто изначально данное посредством раздражения нервов. Но и другие не смогут избежать этого допущения, поскольку в нас присутствует не только представление локальной определенности, но также и представление особой чувственной качества, аналогичное цвету, звуку и другим так называемым чувственным качествам, качества, которая относится к сфере физических феноменов, и которую, по-видимому, следует отличать от сопровождающего ее чувства. Когда мы слышим мягкий, приятный или же резкий, пронзительный звук, гармоническое звучание или дисгармонию, то никому не придет в голову идентифицировать звук с сопровождающим его чувством наслаждения или дискомфорта. Но и там, где от пореза, ожога или щекотки в нас возбуждается чувство боли или удовольствия, мы точно таким же образом должны отличать друг от друга физический феномен, который выступает в качестве предмета внешнего восприятия, и сопровождающий его психический феномен чувства, хотя поверхностный наблюдатель скорее склонен здесь

к их смешению.

Главная причина заблуждения, заключается, пожалуй, в следующем. [Наши ощущения опосредуются, как известно, через так называемые рецепторы. Раньше полагали, что каждому виду чувственных качеств – цвету, звуку и т. д. – персональным проводником служат особые нервы. В новейшее время физиологи все больше и больше склоняются к противоположной точке зрения.<sup>94</sup> В частности, они почти единодушно утверждают, что нервы, которые служат для ощущения соприкосновения, раздражаясь одним способом, порождают в нас ощущения тепла или холода, а раздражаясь другим способом – болевые ощущения или ощущения удовольствия. Но в действительности это относится ко всем нервам, поскольку такого рода чувственные феномены могут быть вызваны в нас посредством любого нерва. Будучи очень сильно раздражены, любые нервы порождают болевые феномены, которые по своему характеру никак не отличаются друг от друга.<sup>95</sup> Поскольку нерв передает ощущения различного рода, то часто бывает так, что он передает несколько ощущений одновременно, так, например, вслед за взглядом на яркий электрический свет мы получаем и «чувство прекрасного», т. е. приятное нам цветовое явление, и болезненную резь в глазах, как явление совсем другого рода. Нервы, служащие для осязания зачастую передают одновремен-

---

<sup>94</sup> Ср. в особенности: Wundt W. Physiologische Psychologie. S. 345 ff.

<sup>95</sup> Ср. в конце Книги II, гл. 3, § 6.



но так называемое ощущение соприкосновения, ощущение тепла или холода и так называемое ощущение удовольствия или боли.] Теперь ясно, что, когда одновременно является множество феноменов ощущений, они нередко рассматриваются как *один* феномен. Яркий тому пример – ощущения обоняния и вкуса. Установлено, что почти все различия, которые обычно принимаются за различия во вкусе, в действительности являются лишь различиями в возникающих одновременно феноменах обоняния. Схожим образом, наслаждаясь холодной или горячей пищей, мы часто предполагаем различные вкусовые ощущения там, где на самом деле имеет место лишь различие температур. И все же нас не должно удивлять, что мы не всегда с уверенностью отличаем друг от друга то, что является феноменом ощущения температуры, от того, что является феноменом ощущения соприкосновения. Возможно, мы вовсе не смогли бы разъединить их, если бы обычно они не проявляли себя независимо друг от друга. Если же мы рассмотрим ощущения чувств, то здесь, наоборот, мы обнаружим, что с этими феноменами большей частью связаны ощущения другого класса, которые исчезают на их фоне только в случае очень сильного возбуждения. И это кажется весьма вероятным объяснением тому, как впадают в заблуждение относительно возникновения особого рода чувственных качеств, и вместо двух предпочитают говорить об одном-единственном ощущении. Так как возникновение представления сопровождается сравнительно сильным чув-

ством, несравненно более сильным, чем чувство, которое сопровождает качество первого рода – само ощущение, – то это психическое явление – представление – рассматривают как самостоятельное, ощущаемое как новое качество. А затем качество первого рода отбрасывается прочь, поскольку начинает казаться, что можно обладать только чувством – без лежащего в его основании представления физического феномена.

Другой причиной, благоприятствующей заблуждению на сей счет, является та, что качество, сопровождаемое чувством, и само это чувство не имеют двух разных наименований. Физический феномен, который возникает при ощущении боли, сам называется «болью». Не говорят: «то или иное явление в ноге ощущается с болью», но: «ощущается боль в ноге». С этой двусмысленностью мы часто сталкиваемся и там, где вещи находятся в тесной связи друг с другом. Здоровым мы называем и тело, и то, что связано со здоровьем: воздух, питание, цвет лица и мн. др., но, очевидно, уже в каком-то другом смысле. В нашем случае само удовольствие или саму боль называют чувством удовольствия или боли, сопровождающим явление физического феномена, так что смысл изменен и здесь. Это всё равно, как если бы мы называли удовольствием, например, благозвучие, так как мы испытываем от него чувство удовольствия; или же, потерю друга – большим горем. Опыт показывает, что двусмысленность является серьезным препятствием на пути изуче-

ния различий. Более всего это проявляется здесь, где опасность обмана дана «в себе» и «для себя», а перенос именования, возможно, сам является следствием путаницы. Этим-то и были введены в заблуждение многие и многие психологи, и именно этому они обязаны своими дальнейшими ошибками. Некоторые из них пришли к ложному заключению, что ощущение субъекта должно присутствовать в месте поврежденного органа, в котором в восприятии локализован болевой феномен. Идентифицировав феномен с сопровождающим его чувством боли, они были вынуждены рассматривать его как психический, а не как физический феномен. Именно поэтому они считали, что его восприятие в органе является внутренним, а значит очевидным и безошибочным восприятием.<sup>96</sup> Однако этой точке зрения противоречит тот факт, что зачастую схожие феномены возникают и после ампутации членов. Другие, вследствие этого, наоборот, скептически возражали против очевидности внутреннего восприятия. Однако всё встанет на свои места, если только научиться видеть различие между болью, в смысле, в котором это слово обозначает кажущееся состояние какой-либо части нашего тела, и чувством боли, которое связано со своим ощущением. Прodelав это, впредь потеряли бы склонность к утверждениям о том, что в основе чувства боли, которую испытывают при каком-нибудь повреждении, не лежит никакого

---

<sup>96</sup> Как утверждал ещё иезуит Tongiorgi в своем широко распространенном учебнике по философии.

представления.

Сообразно со сказанным выше, мы имеем право считать безусловно правильным такое определение психических феноменов, согласно которому они либо являются представлениями, либо, в указанном смысле, основаны на представлениях. Итак, это могло бы быть вторым определением понятия «психический феномен», разбитым на меньшее количество частей. Оно все же не совсем однородно, поскольку в соответствии с этим определением психические феномены делятся на две группы.

§ 4. Совершенно однородное определение, которое отличало бы всю совокупность психических феноменов в противоположность феноменам физическим, пытались дать лишь негативно. Все физические феномены, – говорят, – обнаруживают протяженность и пространственную определенность: будь они явлениями зрения или какого-нибудь другого чувства, или же образами фантазии, которая предоставляет нам подобные объекты. С психическими феноменами все обстоит прямо противоположным образом: мышление, воление и т. п. являются непротяженно и без расположения в пространстве.

Соответственно, мы могли бы легко и весьма точно охарактеризовать физические феномены в противоположность психическим, сказав: это те феномены, которые являются протяженными и пространственными. А психические фено-

мены должны были бы с той же степенью точности определяться как те, что не обладают никакой протяженностью и пространственной определенностью. В пользу такого различения можно было бы сослаться на Декарта, Спинозу, и особенно Канта, который толковал пространство как форму внешнего чувственного созерцания.

То же определение вновь дает А. Бэн: «Область объектов или объективного (внешнего) мира, – говорит он, – с точностью описывается *одной* особенностью: протяженностью. Мир субъективного опыта (внутренний мир) этой особенностью лишён. О дереве или ручье говорят, что они обладают протяженной величиной. Наслаждение не имеет длины, ширины или толщины, и ни в каком отношении оно не является протяженной вещью. Мысль или идея могут относиться к чему-то протяженному, но нельзя сказать, что они обладают протяженностью сами по себе. И точно так же мы не можем сказать, что акт воли, вожеление, вера заполняют собой пространство в каком-либо направлении. Поэтому-то и говорят обо всем, что относится к сфере субъективности, как о непротяженном. Таким образом, если слово “дух” обыкновенно используют для обозначения совокупности событий внутреннего опыта, то дать ему дефиницию мы в состоянии лишь негативно, через один-единственный факт – отсутствие протяженности».<sup>97</sup>

Итак, кажется, мы нашли, пусть негативно, унифициро-

---

<sup>97</sup> Mental Science, Introd. Ch. 1.

ванное определение для совокупности всех психических феноменов.

Но и здесь среди психологов нет единогласия; часто – и исходя из прямо противоположных оснований – отказываются различать психические и физические феномены по признаку наличия или отсутствия протяженности.

Многие считают такое определение ложным постольку, поскольку не только психические, но и некоторые из физических феноменов являются нам без какой-либо протяженности. Так, большое число отнюдь не самых плохих психологов полагает, что феномены одного или даже всех чувств первоначально вообще оказываются свободными от всякой протяженности или пространственной определенности. Особенно эта вера распространяется на то, что касается звуков и феноменов обоняния. По Беркли, это относится к цветам, по Платнеру – к явлениям осязания, по Гербарту и Лотце, как и Гартли, Брауну, обоим Миллям, Г. Спенсеру и другим, – к явлениям всех внешних чувств. Конечно, нам кажется, что все явления, которые даны внешними чувствами – зрением и осязанием – пространственно протяженны. Но это, говорят нам, происходит якобы от того, что мы, опираясь на предшествующий опыт, связываем <с этим кажущимся фактом> наши постепенно развивающиеся пространственные представления; существующие первоначально без пространственной определенности, они локализируются нами позднее. Даже если это и есть тот единственный способ, каким физическими

феноменами достигается пространственная определенность, то, очевидно, мы не сможем более разделять две эти области, опираясь на указанную особенность; тем более, что точно таким же образом локализуются нами и психические феномены, когда мы помещаем, например, феномен ярости в разъяренного льва, а наши собственные мысли – в заполняемое нами пространство.

Итак, вот способ рассуждений, который с точки зрения большого числа влиятельных психологов должен был бы опротестовать данное выше определение. В сущности говоря, в стан к этим мыслителям можно зачислить и Бэна, который, казалось бы, сам защищал именно это определение, являясь верным последователем направления, заданного Гартли. Он мог так говорить только потому, что не считал (впрочем, не слишком последовательно) феномены внешних чувств в себе и для себя физическими феноменами.<sup>98</sup>

Другие, как было сказано, отвергли бы это определение исходя из противоположных оснований. Их возмущение вызывает не утверждение о том, что все физические феномены являются протяженными, а скорее то, что психические феномены лишены такой протяженности; по их мнению, протяженность демонстрируют и психические феномены. Аристотель, по-видимому, придерживался тех же взглядов, когда в первой главе своего сочинения о чувствах и чувственных объектах рассматривал как непосредственно очевидное

---

<sup>98</sup> Ср. выше: S. 101. Anm. 1 (нем. изд).

и не нуждающееся в предварительных доказательствах то, что чувственное восприятие есть акт того или иного органа.<sup>99</sup> Современные психологи и физиологи иногда подобным образом высказываются относительно некоторых аффектов. Они говорят о чувстве удовольствия и боли, которое возникает в конечностях, иногда даже и после их ампутации; т. е. чувство как восприятие оказывается все же психическим феноменом. Некоторые и о чувственных желаниях утверждают, что те являются локализованными; и с этим весьма согласуется то, что поэты – если не о мышлении, то о наслаждении и тоске – говорят: «они пронзают сердце и каждую частицу тела».

Таким образом, мы видим, что данное различие оспаривается как по отношению к психическим, так и по отношению к физическим феноменам. Может быть, как одно, так и другое возражения равным образом необоснованны.<sup>100</sup> Но все же желательно найти одно, обобщающее определение для психических феноменов, поскольку спор о том, являются протяженными психические и физические феномены или нет, показал, что указанный признак недостаточен для

---

<sup>99</sup> De sens. et sens. 1. p.436, b, 7. Ср. также, что он говорит (De Anim. I. 1. p. 403, a, 16) об аффектах и особенно – о страхе.

<sup>100</sup> Утверждение, что и психические феномены являются нам в качестве пространственно протяженных, связано, очевидно, с ошибочным смешением физических и психических феноменов, подобным тому, в котором мы могли убедиться выше, когда показывали, что представление есть необходимая основа также и для чувственных ощущений.



их бесспорного различения; и потом, ведь это определение остается для психических феноменов лишь негативным.

§ 5. Какой же позитивный признак мы могли бы здесь указать? Или, быть может, вовсе не существует никакого позитивного определения, которое относилось бы ко всем психическим феноменам в целом? А. Бэн и в самом деле полагает, что оно отсутствует.<sup>101</sup> Тем не менее уже давным-давно психологи обратили внимание на некое особое родство, аналогию, которая существует между всеми психическими феноменами, в то время, как физические феномены, со своей стороны, ею не располагают.

Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным)<sup>102</sup> внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве

---

<sup>101</sup> The Senses and the Intellect, Introd.

<sup>102</sup> Они употребляли также выражение «быть в чём-то предметно (объективно)», но это выражение, если попытаться использовать его в наши дни, может быть, наоборот, принято за обозначение действительного существования вне духа. Ведь оно вызывает в нашей памяти выражение «быть предметно имманентным», которое иногда употребляют в этом смысле, и в котором, очевидным образом, слово «имманентный» призвано исключить слишком опасную ошибку.

объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви – любитя, в ненависти – ненавидится и т. д.<sup>103</sup>

Это интенциональное существование свойственно исключительно психическим феноменам. Никакой физический феномен не демонстрирует ничего подобного. Тем самым мы можем дать дефиницию психическим феноменам, сказав, что это такие феномены, которые интенционально содержат в себе какой-либо предмет.

Но и здесь мы сталкиваемся со спорами и возражениями.

---

<sup>103</sup> Еще Аристотель рассуждал об этих психических переживаниях. В книге о душе он говорил, что ощущаемое в качестве ощущаемого существует в ощущающем, чувство воспринимает ощущаемое без материи, а мыслимое существует в мыслящем разуме. Равным образом, и у Филона мы находим учение о ментальном существовании и внутреннем существовании. Однако, отождествляя последнее с существованием в собственном смысле, он приходит к полному противоречий учению о слове и идеях. Нечто подобное происходит и с неоплатониками. Августин в своем учении о *verbum mentis* и его внутренне необходимых выводах касается тех же самых фактов. Ансельм делает это в рамках своего известного онтологического аргумента; и то, что он рассматривает ментальное существование в качестве действительного, подчеркивалось некоторыми как причина содержащегося в нем паралогизма (ср. перевод *Gesch. der Phil.* II). Фома Аквинский учит, используя это в теологических целях, что мыслимое интенционально существует в мышлении, предмет любви – в любящем, желаемое – в желающем. Когда в его трактате говорится о переживании Святого Духа, то объясняется это интенциональным переживанием посредством любви. Во внутреннем интенциональном существовании, имеющем место в акте мышления и любви, он также пытается найти некую аналогию для тайны триединства и исхождения Слова и Духа *ad intra*.

В особенности это касается Гамильтона, который отрицает указанное своеобразие для всего обширного класса психических явлений, а именно, для всех тех явлений, которые он обозначает как чувства (feelings) – для различных видов удовольствия и боли.<sup>104</sup> Относительно феноменов мышления и желания он с нами единомыслен. Очевидно, не бывает мышления без объекта, который мыслится, желания – без предмета, который желается. «Напротив, в феноменах чувства (феноменах удовольствия и боли), – говорит он, – сознание не помещает перед собой никакого психического впечатления, или психического состояния, сознание рассматривает такой феномен не «для себя» (изолированно), но, так сказать, *слитым с собой воедино*. Своеобразие чувства состоит, поэтому, в том, что в нем нет ничего, кроме субъективистски субъективного; здесь нет ни отличающегося от Я объекта, ни какой-либо объективированной самости». В первом случае тут было бы нечто такое, что, по выражению Гамильтона, «объективно», во втором – нечто такое, что «объективированно субъективно», – как при самопознании, чей объект Гамильтон называет поэтому «субъект-объектом»; отрицая и то и другое в отношении чувства, Гамильтон самым решительным образом отказывает ему в наличии какого-либо интенционального существования.

Однако сказанное Гамильтоном, если и верно, то, во всяком случае, не совсем. Некоторые чувства, несомненно, от-

---

<sup>104</sup> Lect. on Metaph. I. S. 432.

носятся к предметам, и язык сам указывает на это посредством выражений, которыми он пользуется. Мы говорим: радуются чему-то, скорбят или грустят о чем-то или над чем-то. И, с другой стороны, говорится: меня (это) радует, мне больно, мне (это) жаль и т. д. Ясно, что радость и скорбь, равно как и утверждение и отрицание, любовь и ненависть, желание и отвращение, следуют за представлением и относятся к представляемому в этом представлении.

Главным образом можно согласиться с Гамильтоном в *тех* случаях, относительно которых, как мы видели ранее, легче всего впасть в заблуждение, будто в основании чувства не лежит никакого представления, как, например, при боли, возникшей вследствие пореза или ожога. Но действительной причиной здесь явилось бы не что иное, как именно искушение согласиться с этим, как мы видели, ошибочным предположением. Впрочем, и Гамильтон вместе с нами признаёт тот факт, что все без исключения представления, в том числе и те, о которых идет речь, образуют для чувств фундамент. Поэтому тем более поразительно отрицание им объекта чувств.

Хотя в одном, пожалуй, с ним можно согласиться. Объект, к которому относится чувство, не всегда является внешним предметом. Там, где я слышу благозвучие, удовольствие, которое я при этом чувствую, не является собственно удовольствием от звука, но удовольствием от слушания. Возможно, нельзя ошибиться, говоря даже, что оно неким образом от-

носится к самому себе, и что, следовательно, более или менее часто случается то, о чем говорит Гамильтон, а именно, что чувство «слито воедино» с предметом. Но, как мы увидим при исследовании внутреннего сознания, всё это в равной мере не имеет никакого значения для многих феноменов представления и познания. И все же у них остается ментальное существование – субъект-объект, – выражаясь языком Гамильтона; а значит, то же самое присуще и самим чувствам. Гамильтон неправ, когда говорит, что в них всё есть «субъективная субъективность» – выражение, само себе противоречащее, ведь, где нет речи об *объекте*, нет речи и о *субъекте*. Также и когда Гамильтон говорит о сплавлении-воедино чувства и психического впечатления, он дает, если вдуматься, аргумент против самого себя. Всякий сплав есть соединение многого, и, таким образом, это образное выражение, призванное сделать наглядным своеобразие чувства, указывает еще и на некую двойственность в его единстве.

Итак, мы с полным правом можем рассматривать интенциональное существование объекта как общее свойство всех психических феноменов, – как свойство, отличающее этот класс явлений от класса явлений физических.

§ 6. Вот еще одна характерная черта, общая для всех психических феноменов: они воспринимаются исключительно во внутреннем сознании, в то время как физические фено-

мены даны лишь во внешнем восприятии. Этот отличительный признак отмечает Гамильтон.<sup>105</sup>

Кому-то, возможно, покажется, что таким определением сказано немного; скорее, здесь казалось бы естественным, наоборот, акт определять по своему объекту, т. е. — внутреннее восприятие, в противоположность любому другому, определять как восприятие психических феноменов. Однако внутреннее восприятие, наряду со своеобразием своего объекта, обладает еще одной особенностью, а именно, той непосредственной, несомненной очевидностью, которая — среди всех <форм> познания предметов опыта — присуща исключительно ему. Итак, если мы говорим, что психические феномены — это те, которые схватываются через посредство внутреннего восприятия, то этим сказано лишь, что их восприятие непосредственно очевидно.

Более того! Внутреннее восприятие является не только единственным непосредственно очевидным; только оно и есть, по сути дела, восприятие в собственном смысле слова. Мы же видели, что феномены так называемого внешнего восприятия при опосредованном обосновании никоим образом не могут оказаться истинными и реальными; и тот, кто доверчиво принимает их за то, чем они казались, будет опровергнут совокупностью проявлений этой ошибки. Таким образом, так называемое внешнее восприятие не является, строго говоря, восприятием; и психическими, следова-

---

<sup>105</sup> Ebend.

тельно, могут называться лишь те феномены, по отношению к которым возможно восприятие в собственном смысле слова.

Это определение также достаточно полно характеризует психические феномены. Не в том смысле, что будто бы все психические феномены внутренне воспринимаемы любым из нас, и поэтому все те феномены, которые кто-то не способен воспринять, должны быть причислены им к феноменам физическим; ясно, скорее, то, что ранее уже было нами недвусмысленно заявлено: ни один психический феномен более чем одним-единственным человеком не воспринимается; но тогда же мы видели и то, что во всякой полноценной душевной жизни представлены все виды психических явлений, и поэтому ссылки на феномены, которые составляют область внутреннего восприятия, для нашей цели вполне достаточно.

§ 7. Мы сказали, что психические феномены – это те феномены, по отношению к которым только и возможно говорить о восприятии в собственном смысле. С таким же успехом мы можем сказать, что только они – феномены, которым, наряду с интенциональным, присуще также и действительное существование. Познание, радость, желание существуют действительно; цвет, звук, тепло – лишь феноменально и интенционально.

Есть философы, которые заходят столь далеко, что утвер-

ждают, будто само собой очевидно, что явлению, которое мы называем физическим, *не может* соответствовать никакая действительность. Они уверяют, что тот, кто считает наоборот и приписывает физическим феноменам какое-то другое, кроме ментального, существование, утверждает нечто самопротиворечивое. Так, например, Бэн говорит, что некоторые пытаются объяснить явления внешнего восприятия с помощью гипотезы внешнего мира, «который существует первоначально без того, чтобы быть воспринимаемым, и только потом, посредством своего влияния на дух, достигает восприятия». «Это воззрение, – говорит он, – содержит противоречие. Господствующее учение состоит в том, что дерево есть что-то в себе самом, помимо всяческих восприятий, что оно порождает в нашем духе отпечаток, с помощью посылающего этот отпечаток света, и только затем воспринимается; так, что восприятие является действием, а невоспринятое (т. е., по-видимому, существующее помимо восприятия. – Ф. Б.) – дерево – причиной. Однако о дереве известно лишь через восприятие; о том, чем оно может быть до восприятия и независимо от него, мы сказать не можем; мы можем мыслить о нем как о воспринятом, но не как о невоспринятом. В такой гипотезе заложено очевидное противоречие; от нас требуется здесь, чтобы мы в одно и то же время воспринимали вещь и не воспринимали ее. Нам известно ощущение соприкосновения с железом, но невозможно, чтобы мы имели непосредственное знание об этом ощущении помимо са-



мого этого ощущения».

Должен сознаться, что я не в состоянии убедить себя в правильности такой аргументации. Сколь бы несомненным ни был тот факт, что цвет нам является лишь когда мы его представляем – всё же отсюда никак нельзя заключить, что цвет не может существовать не будучи представленным. Если бы бытие-в-представлении содержалось в цвете только как момент, и в нём самом заключалось бы как некое качество, так и некая интенсивность, говорить о не-представляемом цвете означало бы впасть в противоречие, поскольку целое без своей части поистине противоречиво. Но, очевидно, дела так не обстоят. Иначе было бы совершенно непонятно, как вера в действительное существование физических феноменов вне нашего представления – я не хочу сказать «возникает», но – достигает широчайшего распространения и с завидным упорством сохраняется? Ведь ее долгое время разделяли даже первоклассные мыслители. – Если бы было верным сказанное Бэном: «мы можем мыслить дерево как воспринимаемое, но не как невоспринимаемое; в такой гипотезе заложено очевидное противоречие», то, конечно же, не было бы никакой необходимости оспаривать его дальнейшие утверждения. Но как раз с ними-то согласиться и невозможно. Бэн поясняет свой вердикт следующим замечанием: «от нас требуется, чтобы мы в одно и то же время воспринимали вещь и не воспринимали ее». Однако не верно, что требуется именно это: ведь, во-первых, не всякое мышление явля-

ется восприятием, и потом, даже если бы речь шла именно об этом, отсюда следовало бы лишь то, что некто в состоянии мыслить только им воспринимаемое дерево, а не то, что он в состоянии мыслить дерево только *как им воспринимаемое*. Белый кусочек сахара вкусен – но это не значит, что вкусен *белый* кусочек сахара. По отношению к психическим феноменам ошибочность такого умозаключения совершенно очевидна. Если бы кто-то сказал: «я не могу мыслить психический феномен, не мысля о нем; следовательно, я могу мыслить о психическом феномене только как о мною мыслимом; следовательно, не существует психических феноменов вне моего мышления», то способ умозаключения был бы здесь абсолютно схож с тем, каким пользуется Бэн. Тем не менее, Бэн и сам не станет отрицать, что его индивидуальная психическая жизнь не является единственной, которой присуще действительное существование. Когда Бэн прибавляет: «нам известно ощущение соприкосновения со льдом, но невозможно, чтобы мы непосредственно переживали это ощущение – в качестве чего-то <сущего> для себя – помимо самого этого ощущения», то выражение «ощущение соприкосновения» он, очевидно, употребляет сначала с смысле «то, что было ощущаемо», а затем в смысле «процесса ощущения». Это различные понятия, хотя слова, их обозначающие, одинаковы. А значит, только тот способен признать утверждения Бэна непосредственно очевидными, кого вводит в заблуждение эта двусмысленность.

Итак, не верно, что предположение о том, что физические феномены – которые находятся в нас интенционально – существуют вне духа, в действительности, сформулированное именно таким образом содержит в себе противоречие; только при сравнении тех и других феноменов, обнаруживается конфликтность, которая со всей ясностью доказывает, что интенциональным феноменам не соответствует никакого действительного существования. Это значимо ровно настолько, насколько простирается наш опыт, и мы не слишком далеко уйдем от истины, если вообще откажем физическим феноменам в каком-либо ином, кроме интенционального, существовании.

§ 8. Для различения физических и психических феноменов принималось во внимание еще и следующее обстоятельство. Считалось, что только психические феномены всегда являются один за другим, а физические, напротив, – по нескольку одновременно. Не всегда, впрочем, это говорилось в одном и том же смысле; и не каждый из этих смыслов соответствует действительности.

В последнее время об этом высказывался Г. Спенсер: «Два больших класса жизнедеятельности, охватываемых, соответственно, физиологией и психологией, далеко разводились друг от друга на основании того, что один включает в себя изменения как одновременные, так и последовательные, в то время как другой – только последовательные. Фено-

мены, которые образуют предмет физиологии, представляют собой несметное количество различных связанных друг с другом последовательных рядов. Феномены же, которые образуют предмет психологии, представляют собой лишь единственный последовательный ряд. Одного взгляда на совокупность непрерывных процессов, составляющих жизнь организма, достаточно, чтобы убедиться в их одновременности: пищеварение, кровообращение, дыхание, выделения, секреция и т. д. взаимосвязаны и протекают одновременно. Но малейшая попытка самонаблюдения дает человеку недвусмысленное знание того, что акты, составляющие мышление, протекают не одновременно, а один за другим». <sup>106</sup> – Таким образом, Г. Спенсер избрал для сравнения в основном физиологические и физические явления всего лишь в *одном* организме, обладающем психической жизнью. В противном случае он вынужден был бы признать, что и ряды психических явлений в большинстве своем протекают единовременно, поскольку в мире больше, чем одно живое существо, способное на психическую деятельность. Но и с таким ограничением, его утверждение истинно не всегда. Да и сам Г. Спенсер настолько далек от того, чтобы не осознавать этого, что он сам тут же указывает на такие виды низших животных (например, радиолярию), у которых многообразная душевная жизнь одновременно разворачивается в одном организме. Поэтому он полагает, – боюсь, другие психологи не призна-

---

<sup>106</sup> Principles of Psychologie. 2. edit. I. § 177. p. 395.

ют этого с такой легкостью — что тут очень невелико различие между психической и физической жизнью.<sup>107</sup> И он делает еще одну уступку, после чего указанные отличия физиологических явлений от психических сводятся к одному только «более или менее». — И это ещё не всё! Если бы мы спросили, что Спенсер понимает под физиологическими феноменами, чередование которых, по его мнению, должно, в противоположность психическим феноменам, протекать одновременно, то окажется, что этим словосочетанием он обозначает не собственно физические явления, но сами по себе неизвестные причины этих явлений, т. к. относительно физических явлений, выступающих в ощущении, бесспорно то, что они не могут изменяться без того, чтобы одновременно не изменялись и соответствующие ощущения. Следовательно, рассуждая таким образом, нам, пожалуй, не удастся обнаружить никакого признака, позволяющего отличить один класс явлений от другого.

Иные хотят видеть своеобразие душевной жизни в том, что в сознании одновременно может схватываться всегда только *один* объект, и никогда несколько. Они ссылаются на примечательный случай изъяна в хронометрии, который регулярно происходит при астрономических наблюдениях: сигнальный щелчок возникает в сознании астронома не одновременно с <визуальным образом>, а либо раньше либо позже того момента, когда наблюдаемая звезда входит в

---

<sup>107</sup> Ebend. p. 397.

фокус телескопа.<sup>108</sup> Опираясь на этот пример, можно было бы предположить, что психические феномены всегда строго следуют друг за другом в простой последовательности. – Но вряд ли будет справедливым безоговорочное обобщение этого случая – в той его части, где он демонстрирует исключительную концентрацию внимания на чем-то одном. По крайней мере, Г. Спенсер говорит: «Я нахожу, что порой можно обнаружить до пяти одновременно протекающих рядов нервной деятельности, которые в разной мере доходят до сознания, так что ни один из них мы не можем назвать совершенно бессознательным. Когда мы идем, налицо последовательность явлений, связанных с местонахождением; при определенных обстоятельствах она может сопровождаться последовательностью явлений соприкосновения; очень часто (у меня, во всяком случае) наряду с этим возникает еще и последовательность звуковых явлений, образующих преследующую меня мелодию или ее отрывок; к ним присоединяется последовательность зрительных явлений: и все они подчиняются господствующему сознанию, образуемому посредством движения рефлексирующей мысли, накладываются друг на друга и сплетаются в нём воедино».<sup>109</sup> Гамильтон, Кардильяк и другие психологи сообщают нам на осно-

---

<sup>108</sup> Cp. Bessel. *Astronom. Beobachtungen*, Abtl. VIII. Koenigsb. 1823, Einl. Struve, *Expédition chronomtion chronométrique etc.* Petersburg 1844, p. 29.

<sup>109</sup> Ebend. p. 398. То же самое говорит Дробиш: это «факт, что множество рядов представлений могут одновременно проходить через сознание, но как бы на различной высоте». *Empirische Psychologie*. S. 140.

вании своего собственного опыта нечто схожее. Предположим однако, что все случаи перцепции подобны приведенному примеру с астрономом – не следует ли всё же признать, по крайней мере, что зачастую мы что-либо представляем и в то же самое время выносим об этом суждение или желаем это. Итак, в любом случае остается множество одновременно протекающих психических феноменов. Ведь с большим на то основанием – в противоположность первоначальному тезису – можно доказать, что психические феномены зачастую являются по несколько одновременно, а физические никогда не бывают в наличии более одного зараз.

Итак, в каком же смысле можно сказать, что психические феномены всегда даны поодиночке, а физические феномены, напротив, группами? Вероятно, это следует понимать только так, что всё разнообразие психических феноменов, которые являются кому-нибудь во внутреннем восприятии, всегда обнаруживает себя как некое единство, тогда как о физических феноменах, которые одновременно схватываются посредством так называемого внешнего восприятия, этого не скажешь. – Часто, и не только в данном случае, некоторые путают единство с простотой, и потому утверждают, что во внутреннем сознании они воспринимают себя как нечто простое. Другие, с полным правом оспаривая простоту данного явления, отрицают, вместе с тем, и его единство. Но как первые не могут оставаться последовательными, поскольку, едва только они начинают описывать свои внутренние пере-

живания, как сразу же приходится упоминать о богатейшем разнообразии различных моментов, так и вторые не могут удержаться от невольных свидетельств в пользу единства феноменов душевной деятельности. Последние, как и первые, говорят о «Я», а не о «Мы», и либо обозначают его как «то, что связывает» явления, либо употребляют другие слова, характеризующие объединение явлений во внутреннем единстве. Когда мы одновременно воспринимаем цвет, звук, тепло, запах, ничто не мешает нам рассматривать каждое из них как отдельную вещь. Однако, напротив, мы должны принимать разнообразие соответствующих актов ощущения (видения, слышания, обоняния и ощущения тепла, а заодно с ними воление, переживание и размышление, так же как и внутреннее восприятие, дающее нам всё наше знание о них) за часть одного, единого феномена, в котором они имеют место, и за единую, цельную вещь. В чем заключена причина такой необходимости, мы обстоятельно разберем несколько позже, и там же подробно изложим многое из того, что имеет отношение к сказанному выше. Ведь то, чего мы здесь коснулись, является не чем иным, как так называемым единством сознания, одним из важнейших, но все еще оспариваемых фактов психологии.

§ 9. В заключение, подытожим результаты нашего исследования различий между психическими и физическими феноменами.



Вначале мы попытались наглядно представить своеобразие двух этих классов *на примерах*. Затем, мы определили психические феномены как *представления* и как такие феномены, которые основываются *на представлениях*; все прочие феномены мы отнесли к физическим. Затем мы говорили о признаке *протяженности*, который психологи считают отличительной чертой всех физических феноменов; предполагается, что у психических феноменов это свойство отсутствует. Однако это мнение было не лишено противоречий, разрешить которые смогут лишь будущие исследования; сейчас твердо установленным может считаться лишь то, что все психические феномены действительно не являются пространственно протяженными. Вслед за тем мы нашли настоящую отличительную черту всех психических феноменов – *интенциональное внутреннее существование*, отношение к чему-то как объекту; никакие физические явления не свидетельствуют о чем-либо подобном. Далее мы определили психические феномены как исключительный *предмет внутреннего восприятия*; значит, только они воспринимаются с непосредственной очевидностью, можно даже сказать, лишь они в строгом смысле слова «воспринимаются». С этим связано дальнейшее уточнение: только психическим феноменам наряду с интенциональным присуще также и *действительное существование*. Наконец, мы указали еще один отличительный признак: воспринимаемые кем-либо психические феномены, несмотря на все свое многообразие, всегда

являются как *единство*, между тем как физические феномены, даже воспринимаемые одновременно, нельзя считать составными частями единого феномена.

Тем признаком, который лучше других характеризует своеобразие психических феноменов, является, конечно, наличие у них интенционального внутреннего существования. Благодаря этому и остальным указанным выше признакам, мы можем теперь достаточно ясно охарактеризовать психические феномены по отношению к физическим явлениям.

Изложенное толкование психических и физических феноменов, безусловно, в новом свете представляет наши прежние определения психологии и естествознания; ведь мы говорили о них, что одна является наукой о психических, а другая – о физических феноменах. Теперь хорошо видна некоторая, незаметная ранее, ограниченность обоих определений.

Прежде всего это имеет значение для определения понятия «естествознание». Ибо дело здесь не идет обо всех физических феноменах – естествознание не занимается физическими феноменами фантазии, но только теми феноменами, которые выступают в ощущении. Но и для последних оно устанавливает законы лишь в той мере, в какой те зависят от физического раздражения органов чувств. Научную задачу естествознания можно было бы выразить примерно так: естествознание – это та наука, которая на основании предположения о влиянии на наши органы чувств простран-

ственного мира, простирающегося в трех измерениях и текущего повсюду в одинаковом времени в *одном* направлении, пытается объяснить последовательное чередование физических феноменов в нормальных и незамутненных (никакими специфическими психическими состояниями и процессами) ощущениях.<sup>110</sup> Не давая разъяснения о всеобщем устройстве этого мира, естествознание ограничивается тем, что приписывает ему силы, вызывающие ощущения и влияющие друг на друга в процессе своей деятельности, а также констатирует у этих сил законы сосуществования и преемственности. Тем самым она косвенно предъявляет законы чередования в ощущении физических феноменов, когда законы эти – посредством научного абстрагирования от сопутствующих психических условий – мыслятся чистыми и имеющимися в наличии при остающейся неизменной способности ощущения. – Таким, довольно сложным образом, следует толковать выражение «наука о физических феноменах», когда его отождествляют с понятием естествознания.

Между тем, мы видели, как иногда злоупотребляют и самим выражением «физический феномен», обозначая им упомянутые выше силы. И поскольку предметом науки с полным правом называют то, для чего она непосредственно и

---

<sup>110</sup> Ср. об этом у Ибервера (System der Logik), где, впрочем, не со всем можно согласиться. Он ошибается главным образом тогда, когда мыслит мир внешних причин простирающимся не как будто бы пространственно, а именно пространственно, и протекающим не как будто бы во времени, а во времени в собственном смысле.

со всей категоричностью устанавливает законы, то, думаю, я не ошибусь, если предположу, что при дефиниции естествознания как науки о физических феноменах, с этим именем часто связывают понятие «сил пространственно протяженного и протекающего во времени мира», сил, которые своим влиянием на органы чувств вызывают ощущения и которые в процессе своей деятельности воздействуют друг на друга, и применительно к которым естествознание изучает законы сосуществования и преемственности. Если же эти силы рассматривать как объект [исследования], то не стоит забывать при этом, что, по всеобщему признанию, предмету науки подобает быть чем-то таким, что истинно и действительно существует. Последнее требование, пожалуй, выполнялось и тогда, когда естествознание определяли как науку об ощущениях, молчаливо делая то ограничение, которое мы только что обсуждали. Выражению же «физический феномен», главным образом, должно было дать преимущество то обстоятельство, что внешние причины ощущения мыслились соответственно выступающим в нем физическим феноменам: это относится ко всему, что уже произошло, или к тому, что происходит сейчас – по меньшей мере в том, что касается трехмерной протяженности. Отсюда и такие, обычно не совсем подходящие слова, как «внешнее восприятие». Однако к этому надо добавить, что акт ощущения демонстрирует, кроме интенционального существования физического феномена, еще и другие его особенности, до которых, впрочем,

естествоиспытателю вовсе нет никакого дела, поскольку в них ощущение не дает и намека об особенностях внешнего мира.

Что касается понятийного определения психологии, то сперва могло показаться, будто понятие психического феномена следует скорее расширять, чем ограничивать: например, чтобы включить в рассмотрение физические феномены фантазии, равно как и психические (в ранее обозначенном смысле), а также те, что выступают в ощущении, и которые не могут не быть учтены в учении об ощущении. Однако очевидно, что они могут стать предметом рассмотрения только как содержание психических феноменов, т. е. в процессе описания своеобразия последних. То же относится ко всем психическим феноменам, которые имеют исключительно феноменальное существование. Собственным предметом психологии – в свете действительного положения дел – мы должны теперь считать только психические феномены. А это исключительно те, относительно которых мы говорим, что психология есть наука о психических феноменах.

# Владимир Соловьев. Теоретическая философия

## Первое начало теоретической философии

### III.

Идея добра формально требует от всякого деятеля, чтобы он *добросовестно* относился к предмету своей деятельности. Это требование имеет всеобщее значение и не терпит никаких исключений. В силу его мыслитель-теоретик прежде всего обязан к добросовестному исследованию истины. Хотя бы он верил, что она дана или открыта, он имеет потребность и обязанность испытать или оправдать свою веру свободным мышлением. Философ отличается от не-философа никак не содержанием своих убеждений, а тем, что он считает для себя непозволительным принимать окончательно в теории какое бы то ни было принципиальное утверждение без предварительного отчета и проверки разумным мышлением.

Хотя собственно философский интерес относится ни к чему другому, как к истине, но нельзя остановиться на этом слишком широком, общем определении. Моралист, изъяс-

няющий истинное добро, богослов, толкующий истинное откровение Божества, также заняты истиною, и, однако, не все они бывают философами. Точно так же интерес к истине вообще не составляет отличительного признака философии по отношению к математике, истории и другим специальным наукам, которые все стремятся к истине. Если, таким образом, отличительный характер философии не состоит в том, что она относится к истине, то он может определяться лишь тем, *как* она к ней относится, с *какой стороны* к ней подходит, *чего* в ней ищет. Мы называем философским умом такой, который не удовлетворяется хотя бы самою твердою, но безотчетною уверенностью в истине, а принимает лишь истину удостоверенную, ответившую на все запросы мышления. К достоверности стремятся, конечно, все науки; но есть достоверность относительная и достоверность абсолютная, или безусловная: настоящая философия может окончательно удовлетвориться только последнею.

Отсюда нельзя заключать, что философия заранее уверена и ручается в достижении безусловно достоверной истины; она *может* ее никогда не найти, но она *обязана* ее искать *до конца*, не останавливаясь ни перед какими пределами, не принимая ничего без проверки, требуя отчета у всякого утверждения. Если бы она оказалась не в состоянии дать положительного ответа на вопрос о безусловно достоверной истине, то за нею осталось бы великое, хотя и отрицательное приобретение: ясное знание, что все, выдаваемое за аб-

солютную истину, на самом деле не имеет такого значения. Или действительным мышлением преодолеть все возможные сомнения в приятной истине и тем оправдать свою уверенность в ней, или прямодушно признать все известное сомнительным в последнем основании и отказаться от теоретической уверенности – вот два положения, которые достойны философского ума и между которыми ему приходится сделать решительный выбор.

Само собою понятно, как уже замечал Декарт, что заранее составленное намерение всегда и окончательно сомневаться так же противно существу философской мысли, как и принятое наперед решение устранить во что бы то ни стало все сомнения, хотя бы с помощью произвольных ограничений исследования. В предвзятом скептицизме, как и в предвзятом догматизме, проявляются только два типа умственной боязливости: один боится поверить, другой боится потерять веру (которая, очевидно, не очень крепка у него), и оба вместе боятся самого процесса мышления, который еще неизвестно, к какому концу приведет – к желательному или к нежелательному. Но для философа по призванию нет ничего более желательного, чем осмысленная или проверенная мышлением истина; поэтому он любит самый процесс мышления, как единственный способ достигнуть желанной цели, и отдается ему без всяких посторонних опасений и страхов. К нему еще более, чем к поэту, приложима заповедь:



*Дорогою свободной*

*Иди, куда влечет тебя свободный ум.*

## IV.

Итак, существенная особенность философского умозрения состоит в стремлении к безусловной *достоверности*, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением. Частные науки, как издавна замечено философами, довольствуются достоверностью относительною, принимая без проверки те или другие предположения. Никакой физик не побуждается своими занятиями ставить и решать вопрос о подлинной сущности вещества и о достоверности пространства, движения, внешнего мира вообще, в смысле бытия реального; он *предполагает* эту достоверность в силу общего мнения, которого частные ошибки он поправляет, не подвергая его, однако, генеральной ревизии. Точно так же историк самого критического направления, исследуя достоверность событий во временной жизни человечества, безотчетно принимает при этом ходячее понятие о времени как некой реальной среде, в которой возникают и исчезают исторические явления. Я не говорю о множестве других предположений, допускаемых без проверки всеми специальными науками.

Отличительный характер философии с этой стороны ясен и бесспорен. Частные науки в своем искании достоверной

истины основываются на известных данных, принимаемых на веру как непреложные пределы, не допускающие дальнейшего умственного испытания (так, например, пространство для геометрии). Поэтому достоверность, достигаемая частными науками, непременно есть лишь условная, относительная и ограниченная. Философия, как дело свободной мысли, по существу своему не может связать себя такими пределами и стремится изначала к достоверности безусловной, или абсолютной. В этом она сходится с религией, которая также дорожит безусловною достоверностью утверждаемой ею истины; но религия полагает эту безусловность не в форму мышления, а в содержание веры. Религиозная вера в собственной своей стихии не заинтересована умственною проверкою своего содержания: она его утверждает с абсолютной уверенностью, как свыше данную, или открытую, истину. Философский ум не станет заранее отрицать этого откровения – это было бы предубеждением, несвойственным и недостойным здоровой философии; но вместе с тем, если он даже находит предварительные основания *в пользу* религиозной истины, он не может, не отказываясь от себя, отказаться от своего права подвергнуть эти основания свободной проверке, отдать себе и другим ясный и последовательный отчет в том, почему он принимает эту истину. Это его право имеет не субъективное только, но объективное значение, так как оно почерпает свою главную силу из одного очень простого, но удивительным образом забываемого обстоятельства, именно

из того, что не одна, а *несколько* религий утверждают безусловную достоверность своей истины, требуя выбора в свою пользу и тем самым волей-неволей подвергая свои притязания исследованию свободной мысли, так как иначе выбор был бы делом слепого произвола, желать которого от других – недостойно, а требовать – бессмысленно. Оставаясь в пределах разума и справедливости, самый ревностный представитель какой-либо положительной религии может желать от философа только одного: чтобы свободным исследованием истины он пришел к полному внутреннему согласию своих убеждений с догматами данного откровения – исход, который был бы одинаково удовлетворителен для обеих сторон.

## V.

Если, как сейчас указано, философское мышление не может иметь незыблемой опоры ни в чувственном, ни в религиозном опыте, которые являются для него как испытуемое, а не как основы испытания, или критерии истины, то, спрашивается, на чем же основывается, чем держится и руководствуется само философское мышление, где ручательство его правильности и, следовательно, достоверности его результатов? Первое нами ощущаемое и фактически несомненное основание теоретической философии есть та бесконечность человеческого духа, которая выражается здесь в несогласии мыслящего ума поставить заранее какие-ни-

будь внешние границы или пределы своей деятельности, заранее подчиниться каким-нибудь предположениям, не вытекающим из самой мысли, не проверенным и не оправданным ею. Итак, первая основа философского мышления, или первый критерий философской истины, есть ее *безусловная принципиальность*: теоретическая философия должна иметь свою исходную точку в себе самой, процесс мышления в ней должен начинаться с самого начала. Это не значит, конечно, что философская мысль должна вновь создавать из себя самой все свое содержание, ничего не принимая извне. Если бы так, то деятельность мысли должна бы начинаться до всякого содержания, т. е. в состоянии чистого ничтожества, и философия была бы самосозданием всего из ничего. Но такая задача заключала бы в себе внутреннее противоречие и упраздняла бы сама себя. Ибо тут ради отрицания *всякого* предположения пришлось бы как раз начинать с *некоторого* произвольного предположения, именно с предположения, что человеческая мысль сама по себе есть всемогущая творческая сила, существующая в абсолютной пустоте, чего на самом деле за нею не замечается. А замечается на самом деле вот что: с одной стороны, мысль как бесконечная сила, но только не творческая, а *проверочная*, или контролирующая, а с другой стороны, бесконечное множество всего, подлежащего этому контролю. Таким образом, истинное начало чистого мышления, или теоретической философии, состоит не в том, чтобы отвергать все существующее, пока оно не

будет создано мыслью из нее самой, а в том, чтобы не признавать достоверным никакого положения, пока оно не будет проверено мыслью. Этот предварительный критерий истины говорит сам за себя, ибо, отрицая всякое произвольное или неоправданное предположение, он сам, как и должно, ничего произвольного не предполагает, а выражает только наличное стремление к философскому мышлению, или самый факт существования «воли к философствованию», как сказал бы немец: я хочу мыслить философски и потому устраняю вначале из своего убеждения все не-философское, т. е. безотчетное и непроверенное.

Настоящая чистая мысль совпадает, таким образом, с чистым фактом, т. е. с наличным, несомненно существующим *требованием* философского мышления, как такого.

Если чисто философская деятельность ума состоит в том, чтобы все проверять или ко всему прилагать мерилу критической мысли, то спрашивается: в чем же состоит самое это мерило, или критерий, истины? Ясно, что *предварительный* ответ на этот вопрос может быть лишь весьма общим и неопределенным, чтобы не быть связанным с каким-нибудь произвольным или безотчетным предположением. Мы можем пока сказать только, что мерило достоверности для мысли заключается не в чем-нибудь внешнем, а присуще ей самой, ее собственной природе. На каком-нибудь представлении или понятии о предмете мысль может остановиться как на достоверной истине, когда весь ее запрос исчерпан,

когда дело для нее совершенно ясно и добытое знание вполне и окончательно ее удовлетворяет. А что, если она остановится раньше, не дойдя до конца? Это, конечно, может случиться и слишком часто случается с мыслью Ивана Ивановича или Петра Петровича. Если эта мысль, остановившись, простодушно заявит: я устала, не могу идти дальше! – то такая частная беда к делу не относится, ибо помогать слабым есть задача практической благотворительности, а не теоретической философии. Если же по самообольщению или по склонности к шарлатанству остановившаяся мысль провозгласит: я дошла до конца, больше идти некуда, я уперлась в ту стену, около которой мужики на небо зипуны вешают, то ничто не мешает другой, более *добросовестной* мысли хорошенько пощупать эту стену, не есть ли она со всем этим небом и со всеми мужицкими зипунами только бумажная декорация?

Итак, в мерилах истины заключается понятие *добросовестности*: настоящее философское мышление должно быть *добросовестным* *исканием достоверной истины до конца*. Но, требуя от мышления добросовестности, не вводим ли мы нравственный элемент в теоретическую философию, не подчиняем ли мы ее этике? Но разве теоретическая философия обязалась заранее ни в каком случае, ни в каком смысле и ни с какой стороны не допускать в себя нравственного элемента? Такое обязательство было бы, напротив, *предубеждением*, противным самому существованию теоретической философии.

Поскольку нравственный элемент требуется самими логическими условиями мышления, он не только может, но должен быть положен в основу теоретической философии. Так оно и есть в настоящем случае.

Попробуем мысленно устранить это требование от философского мышления – быть добросовестным исканием истины *до конца*, попробуем серьезно утверждать, что философское мышление не нуждается в добросовестности и последовательности. Что, собственно, значило бы такое утверждение? Дозволение в искании истины обманывать себя и других, т. е. стремиться к истине посредством лжи, есть совершенная бессмыслица, пока целью остается сама истина; следовательно, устранить требование добросовестности от философии можно, только допустивши в нее *другие интересы* помимо и вопреки интересу истины. Кто позволяет своему мышлению уклоняться от изыскания чистой истины, кто находит возможным кривить душою в этом деле, тот, конечно, имеет для этого какой-нибудь мотив, значение которого перевешивает в его уме интерес к истине; если он не остается ей верен до конца, то, разумеется, лишь в силу чего-нибудь такого, что для него важнее и дороже, чем она. Но философия отличается ото всего другого и философский ум – ото всякого иного лишь тем именно, что интерес чистой истины есть здесь самое важное и ценное и ничему другому подчинен быть не может; следовательно, отказ от добросовестного искания истины до конца есть отказ от самой философии.

Таким образом, наше требование, или первоначальный критерий истины, есть, собственно, не более как аналитическое суждение, которое может быть сведено к простому тождеству: философское мышление должно быть верным себе, или, еще проще: философия есть философия,  $A = A$ . Очевидно, в требовании умственной добросовестности нравственный интерес совпадает с теоретическим.

Требование от философа этого рода добросовестности, или неуклонного искания истины, не только весьма часто нарушается на практике, но иногда и принципиально оспаривается под разными благовидными предлогами; поэтому я и счел необходимым указать на логическую сущность этого требования, рискуя показаться педантичным. Но лучше быть принятым за педанта, чем за контрабандиста.



# **Принципы феноменологического познания**

**Эдмунд Гуссерль.  
Пролегомены к чистой логике**

## **Введение**

### **§ 1. Спор об определении логики и существенном содержании ее учения**

«Авторы сочинений по логике сильно расходятся между собой как в определении этой науки, так и в изложении ее деталей. Этого заранее можно было ожидать в таком предмете, в котором писатели одни и те же слова употребляли для выражения совершенно различных понятий».<sup>111</sup>

С тех пор, как Дж. Ст. Милль этими словами начал свою столь ценную обработку логики, прошло уже не одно десятилетие, выдающиеся мыслители по обе стороны Ла-Манша, посвятили свои лучшие силы логике и обогатили ее литера-

---

<sup>111</sup> Д. С. Милль. Система логики. Введение, § 1 (перевод В. Н. Ивановского).

туру новыми изложениями, но все же и теперь эти слова могут служить подходящим обозначением состояния логической науки. Еще и теперь мы весьма далеки от единодушия в определении логики и в содержании важнейших ее учений. Нельзя сказать, чтобы современная логика представляла ту же картину, как в середине XIX столетия. Под влиянием указанного замечательного мыслителя из трех главных направлений, которые мы находим в логике, – психологического, формального и метафизического, – первое получает решительный перевес по числу и значению своих представителей. Но оба других направления все же продолжают существовать, спорные принципиальные вопросы, отражающиеся в различных определениях логики, остались спорными, а что касается содержания учений, развиваемых в систематических изложениях логики, то еще теперь и, пожалуй, в большей мере, чем прежде, можно сказать, что различные авторы пользуются одними и теми же словами, чтобы выразить разные мысли. И это относится не только к изложениям, исходящим из разных лагерей. В том направлении, в котором царит наибольшее оживление, – в психологической логике – мы встречаем единство взглядов лишь в отношении отграничения дисциплины, ее существенных целей и методов; но вряд ли нас можно будет обвинить в преувеличении, если к развиваемым учениям и тем более к противоречивым толкованиям традиционных формул и теорий мы примем слова: *bellum omnium contra omnes*. Тщетна была бы попытка вы-

делить совокупность положений или теорий, в которых мы могли бы видеть незыблемое достояние логической науки нашего времени и наследие, оставляемое ею будущему.

## **§ 2. Необходимость пересмотра принципиальных вопросов**

При таком состоянии науки, когда нельзя отделить индивидуальных убеждений от общеобязательной истины, возврат к принципиальным вопросам остается задачей, к которой следует постоянно приступать сызнова. В особенности это применимо, по-видимому, к проблемам, которые играют решающую роль в борьбе направлений и тем самым также и в споре о правильном отграничении логики. Правда, именно к этим вопросам явно остыл интерес в последние десятилетия. После блестящих нападков *Милля* на логику *Гамильтона*, после не менее прославленных, хоть и не столь плодотворных логических исследований *Тренделенбурга* эти вопросы, казалось, были совершенно исчерпаны. Поэтому, когда вместе с могущественным развитием психологических изысканий и в логике получило перевес психологическое направление, вся работа сосредоточилась лишь на всесторонней разработке дисциплины в согласии с принципами, принимаемыми здесь за значимые. Однако именно то обстоятельство, что многократные попытки выдающихся мыслителей вывести логику на верный путь науки не имели решаю-

щего успеха, позволяет предполагать, что преследуемые цели еще не выяснены с той точностью, какая требуется для плодотворного исследования.

Но понимание целей науки находит себе выражение в ее определении. Мы, разумеется, не полагаем, что успешной разработке какой-либо дисциплины должно предшествовать адекватное понятийное определение ее сферы. В определениях науки отражаются этапы ее развития; вместе с наукой и следуя за ней, развивается познание ее своеобразного объекта, положения и границ ее области. Однако степень адекватности определения и выраженного в нем понимания предмета науки со своей стороны оказывает обратное действие на ход самой науки; это действие, в зависимости от направления, в каком определения отклоняются от истины, может оказывать то небольшое, но весьма значительное влияние на развитие науки. Область какой-либо науки есть объективное замкнутое единство, и мы не можем произвольно решать, где и как разграничивать области различных истин. Царство истины объективно делится на области, и исследования должны вестись и группироваться в науке сообразно этим объективным единствам. Есть наука о числах, наука о пространственных формах, наука о живых существах и т. д., но нет особых наук о простых числах, трапециях, львах, а тем более обо всем этом, вместе взятом. Где группа познаний и проблем представляется нам как некоторое целое и ведет к образованию особой науки, там ограничение может оказывать-

ся неудачным лишь в том смысле, что понятие области, в которой объединяются данные явления, сначала определяется слишком узко и что сцепления взаимосвязей обоснования выходят за намеченные пределы и только в более обширной области могут быть связаны в систематически замкнутое единство. Такая ограниченность горизонта может не оказывать вредного влияния на успех науки. Возможно, что теоретический интерес находит удовлетворение сначала в более узком кругу, что работа, которая может быть здесь совершена, не принимая во внимание более широких и глубоких разветвлений, и есть, в действительности, именно то, что необходимо прежде всего.

Неизмеримо опаснее другое несовершенство в отграничении области, а именно, их *смещение* — соединение разнородного в одно мнимое единство области, в особенности если оно исходит из совершенно ложного истолкования объектов, исследование которых является основной целью предполагаемой науки. Подобное незамеченное μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος может повлечь за собой самые вредные последствия: установление неподходящих целей, употребление принципиально неверных методов, не соответствующих действительным объектам науки, смещение логических уровней, в результате которого подлинно фундаментальные положения и теории вплетаются, часто причудливой форме, в совершенно чуждые им ряды мыслей в качестве мнимо второстепенных моментов или побочных следствий и т. п. Эти

опасности особенно значительны именно в философских науках; поэтому вопрос об объеме и границах имеет для плодотворного развития этих наук неизмеримо большее значение, нежели в столь благоприятствующих науках о внешней природе, где ход нашего опыта навязывает нам разграничения областей, в пределах которых возможен, по крайней мере, временно, успешный ход исследований. Специально к логике относится знаменитое высказывание *Канта*, к которому мы вполне присоединяемся: «Науки не умножаются, а искажаются, если допустить слияние их границ». В действительности, это исследование имеет целью ясно показать, что почти вся логика, какой она была до сих пор, и в частности современная логика, фундированная психологией, подпадала отмеченным опасностям и что прогресс логического познания существенно задерживался ложным пониманием теоретических основ логики и возникшим на этой почве смешением областей.

### **§ 3. Спорный вопрос. Путь нашего исследования**

Традиционные спорные вопросы, связанные с отграничением логики, таковы:

1. Представляет ли собой логика теоретическую или практическую дисциплину («техническое учение»)?
2. Является ли она наукой, независимой от других наук, в

частности от психологии или метафизики?

3. Есть ли она формальная дисциплина или, как принято выражаться, имеет ли она дело «только с формой познания» или же должна считаться также с его «материей»?

4. Имеет ли она характер априорной и демонстративной дисциплины или же дисциплины эмпирической и индуктивной?

Все эти спорные вопросы так тесно связаны между собой, что позиция, занятая по одному из них, обуславливает, по крайней мере до известной степени, позицию по другим вопросам или фактически влияет на нее. Направлений тут, собственно говоря, всего два. Логика есть теоретическая, независимая от психологии, вместе с тем формальная и демонстративная дисциплина – говорят одни. Другие считают ее техническим учением, зависящим от психологии, чем естественно исключается понимание ее как формальной и демонстративной дисциплины в смысле арифметики, которая имеет образцовое значение для противоположного направления.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.