

А. Хюбшер

Мыслители
нашего
времени

*Справочник по философии
Запада XX века*

Артур Хюбшер

***Мыслители
нашего времени***

(62 портрета)

Перевод с немецкого И.А. Саца

Общая редакция проф. А.Ф. Лосева

**Издательство ЦТР МГП ВОО
Москва 1994**

От издательства

Книга Артура Хюбшера «Мыслители нашего времени (62 портрета)» является справочником по философии Запада XX века. Впервые на русском языке она появилась в 1962 году, более не переиздавалась и стала библиографической редкостью. Ее издание в серии «Для научных библиотек» мизерным тиражом было продиктовано необходимостью «идеологической классовой борьбы, критики современной идеологии». И предназначалась (и была доступной) лишь «властителям наших дум» - элитной части советской гуманитарной интеллигенции.

Понимая историю философии как историю философов, немецкий знаток современной философии и оригинальный ее излагатель А. Хюбшер предлагает нам 62 эссе - каждое включает в себя основные взгляды, учения, краткую биографическую характеристику и библиографию сочинений одного мыслителя. Эта панорама портретов философов представляет, по сути, справочник по философии Запада XX века. От аналогичных справочных изданий по философии прежних советских авторов (философских словарей, и даже 5-томной «Философской энциклопедии») он имеет, на наш взгляд, три отличия. Во-первых, язык, стиль изложения не академичен. Основной метод изложения истории философии А. Хюбшера можно охарактеризовать как художественный, импрессионистско-эссеистский. Преимуществом этого метода выступает сочетание моментальной целостности с краткостью и выразительностью. Во-вторых, в каждом портрете приводится обширный список сочинений философа на языке оригинала и философских работ, посвященных анализу этих сочинений. Это позволяет углубить знакомство с особо заинтересовавшим философом и его подходом к изучению и объяснению мира, а также полноценнее ориентироваться в работах данного философа. В-третьих, автор излагает историко-философский материал не с мировоззренческих позиций классовой борьбы, а исходя из концепции упадка, кризиса, разложения философии («Введение»). Такой взгляд преподносился нам прежде как суть чуждой, «буржуазной» вообще культуры. Философия Маркса-Энгельса-Ленина (диалекти-

ческий и исторический материализм), с которой знакомо большинство русскоязычных читателей, также вступила теперь в период явного кризиса (как и советская культура в целом), выявила относительность своей истинности в идеологии и общественной практике. В философии нет единственно верной концепции, и автор волен сосредоточить внимание на кризисе творческого мышления в сфере философии и пессимистически оценивать развитие философии Запада, вероятно, вследствие собственной экзистенциальной ориентации. Но вдумчивый читатель сумеет отделить фактический материал от авторской интерпретации, а даже, возможно, создать новый (собственный) взгляд на развитие природы, общества и мышления или, по крайней мере, поразмышлять о путях построения нашего общества на новых началах, его безболезненного выхода из кризисного периода развития.

Данное справочное издание по философии Запада XX века представляет возможность более широкому кругу русскоязычных читателей познакомиться с талантливыми мыслителями-философами, их концепциями, взглядами, учениями. А для этого достаточно, на наш взгляд, стремление и способность мыслить творчески, и не обязательно иметь философское или высшее гуманитарное образование.

Справочник по философии Запада XX века - книга А. Хюбшера «Мыслители нашего времени (62 портрета)» - переиздан для научных работников, преподавателей, студентов ВУЗов и всех, испытывающих «любовь к мудрости», то есть интересующихся философией и ее историей.

Емалетдинов Б.М.

Путь к современности

(введение)

Откуда? Куда?

В истории философии обнаруживается ряд столкновений и противопоставлений, в которых различные силы эпохи воздействуют друг на друга и взаимодействуют друг с другом или выступают как явно непримиримые. Бывают встречи, ведущие к размежеванию двух направлений и к выяснению различий: пример, — дни, которые Спиноза незадолго до своей смерти провел с Лейбницем в Гааге в каморке на темном чердаке квартала ювелиров, или франкфуртский период Гельдерлина и Гегеля, давший Гегелю решающие импульсы к созданию системы.

Другой была единственная встреча Гегеля с Шопенгауэром. Она выявила в течение одного часа, проведенного в споре, весь конфликт будущей эволюции. 23 марта 1820 года Шопенгауэр читал в Большом зале заседаний Берлинского университета свою пробную лекцию. Среди слушателей были люди высшего круга: весь философский факультет во главе с его знаменитейшим членом — Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем, за два года до того занявшим освободившуюся кафедру Фихте. В последовавшем за лекцией коллоквиуме возникли страстные споры. «Господин невежда», рассказывал позднее Шопенгауэр, не мог себе уяснить понятия животных функций. Его молодой противник, ссылаясь на «Физиологию» Галлера, поставил вопрос на надежную почву. Гегель упорствовал; профессиональный врач Лихтенштейн встал на сторону Шопенгауэра. Диспут окончен. Все в этом эпизоде символично: не только дистанция в возрасте, положении и славе, но и предмет и метод спора и его окончание тоже; здесь столкнулось мышление, которое идет от идеи к действительности, с мышлением, которое идет от действительности к идее.

С этого дня — 23 марта 1820 года — начинается борьба между Шопенгауэром и Гегелем, которая впослед-

ствии получит решающее значение для всего будущего века, вплоть до нашей современности¹. Для своей лекции Шопенгауэр выбирает те обычные часы, когда Гегель, запинаясь, кашляя и отхаркиваясь, читает перед каждым семестром все более многочисленным и все более восторженным кругом слушателей. Шопенгауэром руководит не только отрицание младшим современником своего предшественника, преграждающего ему дорогу, но также сверхличная, почти метафизическая противоположность. Он выдвигает вневременной принцип своего учения против исторических принципов эпохи, — и уже этим было predeterminedено, что в течение долгих лет и десятилетий он должен будет пройти через поражение на различных исторических этапах, чтобы на последнем все же выйти победителем.

Вначале Шопенгауэр скрывается в тени Гегеля. Первая его лекция есть вместе с тем и последняя. Книга его не читается. Затем, в 1831 году, Гегель становится жертвой холеры. Шопенгауэр, убежавший от эпидемии из Берлина, умер почти тридцатью годами позже. Но и после смерти его борьба против «бессмысленного бумагомарателя Гегеля» не окончилась. Она захватила весь XIX век и остается главнейшей и теперь, хотя и в весьма своеобразном преломлении.

Шопенгауэр, чье учение о воле ознаменовало вторжение новой действительности в философское мышление, получает над областью духа господство, какого нельзя было и ожидать. С другой стороны, метод Гегеля, возвестившего о мире духа, в огромной степени становится средством для классификации и объяснения действительности. Неоднократно, еще во второй половине XIX века, предпринимались попытки насильственно соединить диалектику Гегеля с метафизикой воли Шопенгауэра: у Виктора Кия, Юлиуса Банзена, Эдуарда фон Гартмана. Но после этого эволюция ведет к еще более решительному расхождению линий. Мир Шопенгауэра все более служит введением и предвестником

¹ В философии XIX века решающее значение имела не борьба между Гегелем и Шопенгауэром, то есть между представителями двух форм идеализма, а борьба между материализмом и идеализмом, как это было всегда в истории философии. Это стало в особенности очевидным с возникновением марксистской философии. — *Прим. ред.*

решений духовных — в драме и учении об искусстве Фридриха Геббеля, в музыке Рихарда Вагнера, но также, в многообразной и непосредственной форме, в изменившемся воззрении на историю и природу, в новом учении о человеке. В то же время мир Гегеля исчезает из сферы немецкого духа на много лет и десятилетий — до «Истории молодого Гегеля» Дильтея (1905) и «Теологических юношеских рукописей, изданных Нолем (Nohl, 1907), после которых к нему вновь начали обращаться. В то же время новое осознание прогресса и современности, данное Гегелем, подчинило себе всю политическую и общественную действительность XIX столетия.

Путь Гегеля

Образ мыслей Гегеля всей тяжестью обрушивается на философский и жизненный принцип Просвещения, которое стремилось достичь старыми силами разума девятой эпохи Кондорсе — эпохи, в которой «род человеческий, разрешенный от всех пут, освобожденный от господства случая и от господства врагов прогресса, пойдет твердыми и уверенными шагами по пути истины, добродетели и счастья». В открытой Ньютоном истинной системе физического мироздания, в основанной Локком и Кондильяком науке о природе человека и в основанной Тюрго, Ричардом Прайсом и Руссо общественной науке — повсюду все та же как бы теологическая определенность, пристекающая из веры в разум. С Гегелем начинается поворот. Понятие прогресса включается в представление о диалектическом процессе, «в котором единый дух, чья природа неизменна, уясняет эту свою природу». Это саморазвитие духа происходит в триаде: тезис, антитезис и синтез, — знакомый европейской историографии духа со времен Руперта фон Дейца (Deutz) и Иоахима де Фиоре (de Fiore) в различных формах, во все новом разъединении и все новом объединении противоположностей; всякое инобытие есть в то же время высшее бытие, все последующее есть новая ступень действительности разума. Однако представимая для нас высшая ступень осуществлена в современности.

Исходя из этого, мысль Гегеля допускает два вполне последовательных и все же друг другу противоречащих

вывода: либо убеждение, что в современных установлениях и условиях уже достигнута последняя цель, либо убеждение, что и современность есть лишь переходная ступень на пути к новым, высшим целям, и, таким образом, задача состоит в том, чтобы к этим целям все более приближаться. Были сделаны оба вывода — правогегельянской и левогегельянской школами; и обе школы ссылались на самого Гегеля.

Правая школа ссылалась на учение старого Гегеля, получившее смысл завершенности истории в своем обращении к прошедшему, в своем отказе от заглядывания в будущее, новые области духа. Лекции Гегеля по философии всемирной истории содержат краткую ссылку на Америку, которая с начала века слыла страной будущей свободы; не откочет ли мировой дух из Европы? Но Америка — «лишь отзвук Старого Света... а как страна будущего она нас здесь совсем не интересует» Упоминание о будущей роли славянства кончается фразой о том, что «вся эта масса» должна быть исключена из рассмотрения, ибо до сих пор она якобы не выступала в ряду образов Разума как самостоятельный момент. Нас здесь не интересует, «случится ли это впоследствии» Еще раз примирению Гегеля с тем, что существует, грозит опасность — во время Июльской революции 1830 года, — и он говорит о бесцельной страсти к нововведениям. Без сомнения, он склоняется к тем консервативным выводам, которые все яснее выражает в вопросе о роли современности в шестивии мирового духа правогегельянская школа. В кругу правых развивается теория гегелевского разумного государства, рассматриваемого как отражение вечного мирового порядка, как «субстанциальная нравственность», в духе требований философии права Гегеля. Через Шталя, основателя консервативной партии — носительницы реставрационных идей в Германии, — развитие ведет прямо к эпохе Бисмарка, к Лассалю, впоследствии все больше отрицаемому государственному социалисту, и далее — к идейным подготовителям Третьей империи. «Что такое германская Третья империя?» — спрашивает Томас Манн в написанном во время войны произведении «Фридрих и Большая коалиция» (1915): «Это синтез власти и духа. Вот ее мечта и желание, ее высшая цель в войне»

Однако левая школа также ссылается на самого Гегеля — на молодого Гегеля, который в «тихих размышлениях постороннего» поддавался желанию изменить мир в согласии с идеей. Маркс и Энгельс — гегельянцы¹, и направление развития воспринятого ими левого гегельянства, нашедшего себе союзников по духу времени в позитивизме Конта и Милля и далее в механистическом естествознании, также ведет к нашей современности — к диалектическому материализму Ленина. Современность еще не есть цель истории, эта цель — в близком будущем, которому мы должны служить.

Сейчас до очевидности ясны происхождение и глубокая внутренняя общность обеих, на первый взгляд противоположных, линий развития. И та и другая школы хотят, чтобы их приняли как историческое осуществление заданной диалектикой триады, через движение и противодвижение требующей третьего — соединяющего и увенчивающего заключения (*Zusammenschluß*); обе школы, охраняя или ниспровергая, выполняют свой долг непосредственно перед политическими, экономическими и социальными задачами их времени; обе стоят под знаком закоснелой веры в прогресс — это вера, которая определяла собой весь XIX век и во многих отношениях определяет и нынешний век.

Правда, есть препятствия и противодействия, роковые знамения, неизменно сопровождающие двойное торжественное шествие веры в прогресс. В лирике Гейне, Ленау и Мюссе, в драмах Граббе, Бюхнера, Геббеля сказывается и в век, верующий в прогресс, существование темного подводного течения. Течение это уже ясно видимо в признаках душевного упадка после 1848 года. Тогда впервые призваны были свидетели и пророки всего, что было мрачного и полного предчувствий в сознании того времени, которое еще умело отдавать себе отчет в том, что сулят заключенные в нем возможности, и видеть не только взлеты, но и падения, грозящие катастрофой.

¹ Это утверждение типично для фальсификаторов марксизма. В действительности же Маркс и Энгельс в начале своей деятельности лишь примыкали к левым гегельянкам, выступая как революционные демократы и подвергая беспощадной критике идеализм и либеральные проповеди последних. — *Прим. ред.*

В 1851 году выходит в свет последнее произведение Шопенгауэра — «Парерги и паралипомены», принесшее этому доселе неизвестному мыслителю горечь поздней славы. Лишь теперь Шопенгауэр становится философом века, ранним провозвестником и проповедником падающего жизненного чувства своего времени. Иногда, и все чаще, начинают вспоминать о том, что рядом с Шопенгауэром выступали также выдающиеся пессимисты из других стран: лорд Байрон, Шатобриан, Леопарди. Все более внятно в это время звучат предостерегающие, мрачные и пророческие слова Гёте и Фихте, Нибура и Стендаля. Вдруг узнают про Гойю, великого пророка ужаса человеческого в начале века: ужас — это общая почва его страшных творений от «Сатурна» до «Узников» и «Удушенных». Узнают, что из глубин последних квартетов Бетховена вдруг вырывается ставший теперь всеобщим страх перед миром. Бодлер живет в страхе перед ущельями и пропастями. Кьеркегор описывает в потрясающих книгах «понятие страха», «заболевание смертью», «боязнь и дрожь», а Гобино проповедует свой глубокий пессимизм, в отличие от Шопенгауэра, обоснованный философски-исторически и овязанный с католическим благочестием, — пессимизм прогрессирующего распада расы. Век естественных наук и техники, колоссальной концентрации власти все больше и больше открывает свою оборотную сторону — века боязни; его мощная воля к земной жизни оказывается защитным сооружением перед небытием. Из бездны ужаса перед катастрофой возникают все новые голоса — от Ранке до Буркгардта (Burckhardt) и Ницше, вплоть до тех, кто в XX столетии возвещает гибель. Вскоре после начала века (в 1905 году) вышли в свет изданные как часть наследия «Размышления о всемирной истории» Якоба Буркгардта — первая в историографии духа глубокая теория гибели. Там есть многозначительные слова: «Вымирание государственно-правового и народно-правового сознания, бесправие и нивелирование индивида, террор внутри и войны вовне. — Грозно переплетается в грядущем современный кризис со страшными войнами между народами. — Спасение может прийти лишь из внутреннего мира человечества».

В своей «Теории современной эпохи» Ганс Фрайер (Freyer) указал на один странный отличительный при-

знак новейших объяснений истории: в них есть тенденция помещать себя в поворотный момент общен исторического развития — или как вторжение достигшего зрелости разума (подобно Просвещению), или как «век всеобщей греховности», позволяющей тем не менее познать возвышающие его оправдания (подобно Фихте в «Основных чертах современного века», заглавие которого послужило образцом для Фрайера), или как границу, у которой новый век положительного знания освобождается наконец от старого века метафизики (подобно О. Контю), или, наконец, как канун социальной революции, с момента которой окончится вся предыдущая история и начнется новая эпоха. Это все та же носящая отпечаток времени схема, накладываемая на историческое развитие, — конечная цель в близком будущем, с точки зрения которой рассматривается прошлое, а современность все так же превращается в игольное ушко, сквозь которое насильно протягивается история, чтобы стать объяснимой.

Явление, о котором здесь сказано, не объясняется, как нам кажется, так просто, как это делает Фрайер: это не отличительный признак новых времен, не секуляризация христианской теологии истории, попытка превратить ожидаемую победу церкви накануне светопреставления в победу нового, разумом отмеченного века. Близость ожидаемого, содержащаяся в новейших исторических диагнозах, можно, минуя Просвещение, проследить и во все прошедшие времена, когда было стремление перенестись из потрясенной, полной опасностей современности в лучшее, более счастливое будущее. Хилиастические секты, исторические пророчества и утопии в последние две тысячи лет имели другой характер. Их жажда никогда не утоляется. Разочарование следует за разочарованием, и все же продолжает жить и ожидание, а вместе с мерцающей надеждой и никогда не угасающий страх, чувство предстоящего конца времен. «Короткие замыкания» исторических проектов — это «короткие замыкания» общего, все вновь повторяющегося человеческого отношения к миру. Люди видят в непосредственной близости не только рай, но и катастрофу. Историческое понимание нашего собственного времени дает этому самые поражающие доказательства. Основное

чувство угрозы самому нашему бытию не хочет знать никакого другого ответа, кроме утопической надежды или эсхатологического отчаяния, кроме древнего, из жажды счастья и мира выросшего ожидания близкого свершения надежд или смутного предчувствия гибели. Мыслители смотрят равнодушно, без опасений, на зло, возникающее в (долженствующем скоро закончиться) процессе нарождения мира, в корне обновляемого планированием, техникой, всеобщностью связей. Они видят, с другой стороны, — и со времени Шпенглера все философы заката, не исключая Фрайера, делают это — важнейшие признаки упадка и грозящей катастрофы именно в планах, технике, всеобщности связей. Они видят будущее преданным во власть всех разрушительных сил, подобно нашему окруженному опасностями, потерявшему уверенность времени.

Философия заката

Усилия, направленные в XX в. на постижение философии истории, сопровождают мысль о прогрессе сознанием непосредственно нависшей угрозы и опасности. Чувство кризиса находит себе программное выражение уже в «Критике современности» („Kritik der Zeit“, 1913) Ратенау; там в первый раз всеобщая механизация жизни рассматривается как главная проблема современности. Годом позднее Гаммахер (Hammacher) в книге «Главные вопросы современной культуры» („Hauptfragen der modernen Kultur“) попытался выяснить исторические причины возникновения того положения, в котором мы находимся. После этого первая мировая война приблизила крушение всех имеющих до того времени ценность форм жизненной морали (Lebensinhalte) и бытия (Daseinsordnungen) Рудольф Панниц (Pannwitz) издает свой предостерегающий крик о «Кризисе европейской культуры» („Krisis der europäischen Kultur“, 1917), и Освальд Шпенглер пишет первый том своего произведения; он называет первую мировую войну «первым раскатом грома в век, полный бурь и ужасающих войн по всей планете». «Закат Европы» — меткое слово, сопутствующее всему грядущему столетию.

Сразу же по окончании войны Поль Валери (Paul Valéry) возвышает свой серьезный и обвиняющий голос: «Теперь мы знаем, что наша культура смертна... Мы слышали о тех мирах, которые исчезли совсем, о царствах, которые погибли со всеми своими людьми и ремеслами... Мы помним их названия. Но, в сущности, нам не было дела до их гибели. Элам, Ниневия, Вавилон были красивыми неопределенными наименованиями, и их полная гибель говорила нам не больше, чем их существование. Но Франция, Англия, Россия — это тоже были красивые названия... Мы узнаем сейчас, что в бездне истории достанет места для всего света. Мало того, что наше поколение на своем опыте узнало, как многое из прекраснейшего, достойного благоговейного поклонения, самого мощного и наилучше организованного в мире вещей было беззащитным перед случайным уничтожением. Наше поколение пережило в областях, относящихся к области мышления, здравого смысла и здравых чувств, такие явления, которые находятся за пределами этой области, — непосредственные воплощения дикарства, жестокие разочарования в чувстве уверенности» („Variété“, „Athenaeum“, апрель, 1919). Это слова, которые через немного лет почти в точности повторит Тойнби. И они больше не умолкнут. «К нам вторгается ночь», — кричит Сивилла Энею, и это написано на титульном листе сочиненного Тойнби «Исследования истории» („Study of History“) — грандиозной попытки исследовать весь необозримый материал истории с точки зрения одного вопроса: каковы перспективы культуры, которой угрожает гибель?

В первые годы после первой мировой войны Карл Краус пишет тысячу страниц своей драмы «Последние дни человечества» („Die letzten Tage der Menschheit“, вышла в свет в 1922 году). Вскоре после этого великая тема гибели заполняет англосаксонский социальный роман. Из распадающихся руин культуры и общества Олдос Гексли воздвигает свои «Параллели любви» (1925). Роза Маколей (Rose Macaulay) пишет по образцу Голсуорси роман поколений «Сказанное глупцом» („Told by an idiot“, 1923); социальные сдвиги после 1880 года она изображает как бессмысленное чередование религиозных движений, социализма, вольнодумства, праерафаэлитизма, женского движения: жизнь — это

болтовня! Название романа заимствовано у Шекспира из пятого акта «Макбета»: „It is a tale told by an idiot...“¹ Но и продолжение этой фразы „full of sound and fury...“¹ появляется как название книги у Вильяма Фолкнера, — и не только роман „The Sound and the Fury“ (1929), но все творчество Фолкнера производит впечатление чудовищного эха, отражающего слова Шекспира. Общие черты трагедии Фолкнера — это героические и сентиментальные воспоминания об утраченном благородстве, сознание существа, обреченного на слишком краткое существование, чувство, что тебя одолевает новый мир с его чуждыми законами, чувство, что твоя жизнь продлевается с помощью противоестественной пищи, наконец, чувство, что ты продолжаешь свое животное прозябание без смысла и достоинства. Современность накладывает черты вечности на бедность, нужду, порочность, мошенничество, алкоголизм, грубость, кулачное право, техническое обезчеловечение, религиозную извращенность, изнасилования, кровосмешение, проституцию, садизм, убийство, самоубийство, идиотизм... Неповторимое видение ада.

Мыслители ищут причины кризиса и путей к спасению в последний час. В развитии мысли от Шелера к Шпрангеру и дальше к Бердяеву, Ортеге, Тойнби — повсюду господство техники проявляет себя как непреложный знак упадка. В 1920—1928 годы Вернер Зомбарт дает свой хозяйственно-исторический и социально-исторический анализ современного капитализма. Индустриальное хозяйство, связанное с техникой, обездушивает и нивелирует человека, и речь идет о том, чтобы отойти от рационального духа капиталистической техники. И Вилли Гельпах (Hellpach) исследует социальную проблему современной техники производства; он указывает на опасности групповой фабрикации; опасность эта состоит в том, что, «исходя из этой основы, все поступки оцениваются лишь с точки зрения выполнения обязанностей и исчезает способность к цельным действиям». Ценности личности распадаются.

Однако в те годы еще живет надежда. Альберт Швейцер пишет «Распад и новое созидание культуры»

¹ «Сказка в устах глупца, богатая словами и звоном фраз, но нищая значеньем» (пер. А. Кронеберга)

Он видит начало зла в отъединении национального идеала от культурного и надеется на поворот, который последует за признанием этической основы культуры. Рудольф Панвиц — почти никем не слушаемый, все еще мало известный и во многом неверно понятый — неутомимо преследует свою собственную «европейскую идею», осуществимую лишь в духе культуры; он определяет ее как политику, которая должна быть насыщена культурой, а иногда (также и теперь) как примат человека. Но Макс Шелер для культурного возрождения Европы решительно требует молодежи нового типа и нового порядка установления рангов, при котором высота внешнего ранга должна вытекать из внутреннего, а не наоборот. Силам разума противопоставляют силы души. Это делает Кайзерлинг («Мир, возникающий вновь» — „Die neuentstehende Welt“, 1926), возлагая ответственность за общее снижение унаследованной культуры на чрезмерное развитие интеллектуальных ценностей; это делает еще резче и непримиримее и Людвиг Клагес в своем главном произведении «Дух как противник души» („Der Geist als Widersacher der Seele“, 1929—1933). И все вновь и вновь выдвигаются мысленные образы нового порядка, возникающие из призыва к личности, против массовой нивелировки. Такой мыслитель, как Бертран Рассел, выставляет требование, чтобы при всей необходимой механизации жизни сохранялась духовная свобода личности и поощрялось ее развитие. В самом начале четвертого десятилетия двадцатого века маленькая книжечка Карла Ясперса «О духовной ситуации эпохи» дает проспект возможностей, заключенных в мыслях личности, — это прогноз ради пробуждения, и он может иметь одну лишь цель: напомнить человеку о нем самом. Однако вскоре после этого голландец Гуизинга (Huizinga) ставит возникший из глубокого скепсиса вопрос: сможет ли дух обрести силу, нужную, чтобы спастись от надвигающегося распада и произвести переворот. «Повсюду сомнение в действительности социальной системы, в которой мы живем, неясный страх перед ближайшим будущим, чувство падения и гибели культуры» («В тени завтрашнего дня» — „Im Schatten von Morgen“, 1935).

После второй мировой войны диагноз ставится все чаще под знаком безнадежности. Фр. Г. Юнгер («Чело-

век и собственность» — „Mensch und Eigentum“, 1949) видит мир неисцелимым от машинного капитализма и «машинного» марксизма, лишенным способности к какому-либо сопротивлению. И Габриэль Марсель (в статьях «Люди против человечности» — „Les hommes contre l'humain“) разоблачает технический прогресс как подлинно нигилистическую силу: она наносит раны самоуважению человека, превращая его шаг за шагом в продукт распада, позволяет отчаянию завладеть самыми глубинами души. По Роберту Юнгку (Robert Jungk), человек — это «технически неудачная конструкция».

Самое ужасное порождение наших дней — политический и социальный тоталитаризм — начало свое победное шествие. В смерти и нищете войны тезисы Нафты, выступающего в «Волшебной горе» Томаса Манна за идею абсолютного государства, ужасающе оправдались. Тотальное государство усилилось современными техническими средствами массового уничтожения. Оно встает как «зверь из бездны» в романах о всемирном потопе Стефана Андерса (1949—1952), потоп бушует над целыми странами, и мало кому удастся достигнуть спасительного «Ноева ковчега». Вряд ли его достигнет хоть кто-нибудь, достойный этого. Если Карл Краус еще верил в то, что найдется тридцать шесть праведных, способных противостоять греху, то Жан Жироду («Содом и Гоморра») не верит уже любви и одной пары людей. Эта пара не видит надобности в том, чтобы сохранить два города, а тем самым и самих себя. Добровольно и в ясном сознании она выбирает конец: бог вынужден уничтожить собственное творение, если оно стало бессмысленным. Таким видит дух на исходе его возможностей и Г. Г. Уэллс в своем последнем, оставленном в наследство произведении. Сроки homo sapiens истекли, и то, чего он желает от сочеловеков, есть следующее: сжиться со своим упадком как с поучительным явлением, пока род человеческий не сменится другим, который сумеет лучше устроиться. Европейская романистика неустанно варьирует эту тему. С. Виржилъ Георгиу (S. Virgil Gheorghiu) в своей книге «Двадцать пятый час» („25. Uhr“, 1949), которой Габриэль Марсель предпослал свое предисловие, защищает то мнение, что настал час, когда всякая попытка спасения стала безнадежной; даже пришествие мессии ничего не могло бы

изменить в судьбе. «Это не последний час — это час после последнего». Претерпел изменения утопический роман — в прежние годы документ человеческих надежд. Он не дает уже теперь желанных картин лучшего будущего, планово-хозяйственного царства небесного на земле, и его теперь пишут не фанатики прогресса, идеалисты разного рода культурных и жизненных реформ, но такие люди, как Орвел (Orwell), Гексли, Уорнер (Warner), которые понимают грядущее как гибель. Картина, которую они дают, — это мрачное додумывание до конца того, что уже есть и что еще будет. Утопия стала оборонной и предупреждением об опасности, и за ней стоят страх, отчаяние, ужас.

Но даже в бездне полного крушения, в те дни, когда мы вместе с Альфредом Вебером прощаемся с прежней историей и когда выходит на сцену «четвертый человек», находится мужество и для утверждения; Эмманюэль Мунье основывает на вере в личность новое мировоззрение — персонализм. То там, то здесь — наполовину как надежда, наполовину как требование — мысли о новых формах бытия человека входят в более обширные концепции и принимаются во внимание как всеобщие определения развития к положительному идеалу. Сорокин представляет точку зрения, согласно которой мы пребываем в эпохе перехода от вызванной чувственностью (*sinnengefragene*) формы распада (*Verfallsforms*) к новой ценностной форме (*Wertform*) веры и идеи. Чувственное и религиозно-идеальное должны быть растворены друг в друге соединяющей силой разума. Мы, говорит Сорокин, переживаем переходное время, которое, как все переходные периоды, стоит под знаком „*Dies irae, dies illae*“, и задачей современности является как можно безболезненнее совершить переход, ибо трагедия теперь неотвратима. Иногда эта мысль принимает форму политической программы. Ортега-и-Гассет хотел бы преодолеть чуму национализма посредством добровольного союза этнических групп земного шара. Он рисует лики Януса — современности: возможность гибели и возможность будущего порядка, проистекающие из обилия новых возможностей. Жюль Ромен, создатель унацизма, излагает в своем главном сочинении «Люди доброй воли» (1932—1946) гуманистическую веру в сообщество всех людей доброй воли, а другой фран-

цуз — Жак Маритэн — хочет посредством глубокого осмысления будущего, стоящего перед христианством, сблизить все христианские вероисповедования с целями новой, объединенной Европы.

Вновь выдвигаются старые европейские идеалы. Новое христианство рассматривается вместе с новым гуманизмом; оно должно, в связи с новой религиозной жизнью, осуществиться в деянии — эту мысль неоднократно повторяет Бердяев уже в своей книге о смысле деяния: старый мир разваливается, но придет возрождение христианства — нового, живого и творческого христианства, царство духа святого, носителем которого будет русский народ. Все вновь возникает образ взыскуемого нового средневековья. Известно, что в наши годы исторический образ средневековья изменился. Кажется, что воскрешаемый средневековый строй, порядок, смысл средневековой жизни и мера средневекового человека обеспечат и упорядочат наши стремления и наше бытие по примеру великого образца. Лишь изредка возникают сомнения. Маритэн отклоняет мысль о новом средневековье, он хочет нового будущего, а не вновь оживленного прошлого. И когда Ганс Фрайер в «Теории современного века» требует, чтобы из древних слоев наследства был поднят широкий поток силы и чтобы ею вновь наполнили жизнью низведенное на низкий уровень современное человечество, — это обращение к прошлому должно пониматься не как *ricorso* (в смысле Жоржа Сореля), не как «право на романтическое бегство» (*romantische Ausflucht*), но как попытка доказать «права и возможности истории против ее действительности».

Но Жильсон (Gilson) присягает неумиравшему XIII веку словами страстно славословящей силы — как исчезнувшему и чаемому к восстанию веку европейской культурной общины. Именно XIII веку. Ибо в начале XIV века, по мнению Рене Генона (René Guénon), уже наступает и от века к веку ускоряется распад. Генон — его книга вышла впервые в 1927 году — решительный враг Новой истории; если мы хотим использовать единственный шанс на спасение Европы от хаоса, речь может идти лишь о том, чтобы все начать сначала. А Кристофер Доусон (Christopher Dawson) раскрывает свою мрачную и исполненную силы картину самоуничтожения

европейской культуры, в поисках причин, заглядывая еще глубже, в раннее средневековье, в то время, когда образовывались европейские сообщества; это единственное в своем роде исполненное веры воззвание к осознанию основ единства европейской культуры. Бердяев перенимает эту мысль о новом средневековье. Оно видится ему как эпоха служения, самоограничения и добровольного аскетизма. В воспоминаниях о средневековой стройности во всех областях познания и овладения бытием обретает себе почву и неосхоластика — в логике и теории познания Маритэна, в истории философии Жильсона, религиозной философии Гвардини (Guardini), в эстетике того же Маритэна.

В хоре европейского самосознания, кажется, возникают некоторые голоса, некогда уже говорившие о ближайшей немецкой цели: о немецком культурном идеале, который Рихард Бенц (Richard Benz) хотел вызвать из недр средневекового наследия, из романтической поэзии и великой немецкой музыки, о «Священном царстве» („Heilige Reich“) Леопольда Циглера — царстве поюсторонне-потусторонней надежды, покоящейся на единстве противоположностей. Циглер называет имя Николая Кузанского и говорит, что *coincidencia oppositorum* применима ко всем областям жизни, это то, к чему надо стремиться на каждой новой ступени и на каждом более высоком уровне примирения противоречий; это кардинальная проблема «святого царства».

Циглер знает, что говорить об этом царстве — значит говорить о мифе. Как часто философия истории последнего столетия, в конце концов, возвращает к мифу! Открыли позднего Шеллинга, автора фрагментов о «возрастах мира», пришедшего, после многих околичностей, к первоосновам (*zu den Müttern*) — к первобытно-мифическому и первобытно-изначальному, к священным первым временам «молчания и тишины». Обратились к Карусу и Бахофену, романтическим провозвестникам бессознательного и открывателям ночного, подземного принципа мира. Оба эти мыслителя сопровождают Людвиг Клагеса на его пути из мира духа в мир первоначально и непосредственно воспринимаемой души, мир непрерывно свершающихся и изменяющихся явлений и сущностей, которые нам даются в дар. Вновь открыли

Восток, и Восток также указал путь назад, к мифическим первоистокам, к глубочайшей, сосредоточенной, лишенной образов мысли, к которой хочет возвратить все культуры поздний Кайзерлинг. Здесь, так же как у Циглера, великая цель — уничтожение (*Aufhebung*) противоречий. Это неизменность времен и неизменность мышления (*Gleichzeitigkeit und Gleichsinnigkeit*), которые узрел Циглер в своем «Дневнике путешествий» („*Reisetagebuch*“) и своей «Изменчивости божественных ликов» („*Gestaltwandel der Götter*“). Можно было бы продолжить эту параллель, это размышление. 1922 год дал Кайзерлингу восточную книгу мудрости «Творческое познание» („*Schöpferische Erkenntnis*“), заменившую намеченное им главное сочинение и одновременно книгу Циглера «О вечном Будде» („*Von ewigen Buddha*“)

Немногими годами позднее Рене Генон принес с Востока свое учение о гибели культуры. Он мерит современность непреложной мерой всей жизни, прожитой миром. По индийским воззрениям, круг человеческих времен делится на четыре возраста, которые вместе с тем обозначают постепенность то увеличивающегося, то уменьшающегося затмения первоначального высокого духовного принципа. Мы находимся в четвертом, «мрачном» периоде нашего круга времен, и даже в последнем из его отрезков, повторяющем, так сказать, в уменьшенном масштабе общий путь всего великого круга времен в его нисходящем движении. Но Генон предпринимает смелую попытку повернуть обратно колесо истории. Он надеется как-то замедлить великий переход в новый круг времен или смягчить влияние этого перехода, к которому мы приближаемся, ретроспективным созерцанием из четвертого сегмента, то есть новейшего времени, третьего сегмента, то есть средневековья. Выступая против неумолимого хода истории, он призывает к воскрешению великого наследия европейской культуры и первоначальных узаконений, которые в Странах Утра живы теперь, как всегда, в своей всеобщности, но в Странах Вечера продолжают жить лишь в католической церкви. В гармонии первоначальных узаконений должна исчезнуть противоположность между Странами Утра и Странами Вечера и должно выступить с очевидностью глубокое между ними единство.

Космогонии и учения об отпадении

Вера в прогресс на двойном пути правой и левой гегельянских школ и снова ощущение упадка, пророчески предвидимого и завораживающего в мечтательных и страстно притягательных образах древней мудрости или мифов, — это еще и ныне, в наши дни, те чувства, которые определяют характер философии истории. И все еще эти движущие чувства обеих линий развития стремятся к завершенным системам: воля к прогрессу, путем упорядочивающего логизирования (*ordnendes Begreifen*), восходит к высшей конечной цели, а чувство упадка переходит в мысль о все большем удалении от высшей конечной цели. Теории прогресса, теории отпадения — и для тех и для других стараются найти прообразы в прошлом.

Восходящий путь: понимание развития как самораскрытия божественного начала в мире, как саморазвития всего живущего в божественное; так же как творческое представление о всемирном процессе — эта, по словам Ницше, «собственно немецкая находка и порождение (*Wurf*) в обширном царстве философских формул» — сохраняет по сей день свою убеждающую и указывающую путь силу. Уже Скот Эриугена и Мейстер Эккарт говорили о становлении бога, о его внутреннем развитии. Эта мысль крепла и эволюционировала. Есть теогонии, следующие за Беме, Баадером, Шеллингом; пожалуй, из них самая значительная — это учение Шелера о боге в становлении, зерно его неоконченной философской антропологии. Шелер рассматривает чрезвычайно широко развитие мира — от слепой борьбы за существование до достижения вершин ценностных и чувственных возможностей в чисто духовном бытии. Дух, вначале бессильный в мире, должен сперва сродниться со слепым стремлением, привлечь его, овладеть и руководить им: они должны проникнуться друг другом для «одухотворения необходимой жизни» и «оживления духа» („*Verlebendigung des Geistes*“). В мысль о процессе развития от низшего к высшему включается также прежнее представление об иерархически упорядоченном строении природы. Это уже не различные, обра-

зующие ступенчатое царство образы, не идеи Платона, *formae substantiales* Фомы Аквинского, не шопенгауэровские ступени объективации воли, проявляющие себя в мире явлений как типичные характеры; это — извечные, друг от друга независимые праформы вещей, покоящиеся вне времени и не поддающиеся какому-либо изменению... Уже Гердер верит в эволюцию по ступеням. Он эмерджентный эволюционист, живший за два столетия до того, как книги С. Александра смогли популяризовать это понятие. Он видит растение сквозь неорганический мир, животное — через растение, человека — через животное; но человек устремлен в нечто трансцендентное современному существованию. У Г. Т. Фехнера и Э. Бехера, у Б. Бафинка (Bavink) закономерности высших ступеней превосходят закономерности низших.

Но из среды последователей Шелера выходит Николай Гартман, согласно которому весь мир явлений образует последовательность четырех слоев бытия, от неорганического к органическому и далее — к душевному и духовному. Иначе, чем, например, Рихард Вольтерек (Woltereck) в его «Онтологии живого» („*Ontologie des Lebendigen*“, 1940), но Гартман также не верит в развитие всех слоев из *одного* слоя. Нет развития, возвышающегося из материи, как нет развития, которое исходит из духа. И все же каждый более высокий слой имеет свои более высокие формообразования и закономерности и содержит в себе формы и закономерности низшего слоя. От Гартмана относительное развитие этого взгляда продолжает Алоис Венцль (Wenzl) в мысли о ступенчатом строении действительности — от материальной к витальной, к психической и, наконец, духовной ступеням; это непрерывное восхождение от низшего к высшему, постоянное изменение форм низшего, ведущее к новым образованиям. Ступенчатый путь вверх прослеживали и в самом человеке; например, в строгом значении теории слоев Эриха Ротхаккера (Erich Rothacker), принимающей восхождение человеческой личности от самых широких и всеобщих кругов жизни ко все более узким и высоким: от лежащего в основе ступени жизни вообще к растительной жизни, к животному «оно» (животному в нас), к бессознательному и, наконец, к сознанию. В более обобщенном и неопределенном смысле Фриц

Иоахим фон Ринтелен (Fritz Joachim von Rintelen) также говорит о возвышении в духе — от темного и мощного давления природных сил, сопутствующих Дионису, к охраняющим и направляющим силам, к Аполлону.

Рядом с этой линией есть другая: мысль о прогрессе в ее секуляризованной форме. Вообще говоря, идея прогресса идет в союзе с развивающимися естественными науками, и нельзя не принимать в расчет, что все еще делаются попытки построить мост от естественных наук к метафизике: у Фехнера — в мысли о всеобщей одушевленности и психофизическом параллелизме, у Лотце — в мысли о мировой основе, заключающей в себе все единичности в их взаимодействии; наконец, на исходе XIX века — во всех новых попытках перейти от познания форм вещей и родов их бытия к учению о сущем и о бытии вообще. Феноменологическая мысль Гуссерля округляется в «трансцендентальную редукцию», и Макс Шелер дает феноменологии направление в сторону феноменологической онтологии, которая выливается в новую метафизику, в учение об абсолюте. И современный естественно-научный позитивизм (Гейзенберг, Иордан) также обнаруживает заслуживающую внимания тенденцию к метафизически-реалистическим выводам.

Со времени Дарвина и Спенсера секуляризация метафизического понятия прогресса все больше конденсировалась в мысль о непрерывном совершенствовании органической природы, переходящей от одного состояния к другому, причем более ранняя ступень всегда является подготовительной к следующей ступени, и так, в строгой причинной связи, развитие идет к предуказанному конечному состоянию. Человек — носитель прогресса. В этой гипотезе понятие о развитии Джозуэ Гексли совпадает с метафизическим представлением о развитии, отличаясь лишь в обосновании и методе. Человек, по Гексли, имеет еще и поныне богатые возможности развития к будущему, уже исчерпанные в неорганическом и биологическом развитии.

В обеих формах мышления — метафизической и механистически-биологической — охотно понимают под развитием в собственном смысле слова диалектически определенное движение, в ходе которого части целого постоянно разъединяются и вступают в противоречие друг с другом, а в конечном счете соединяются вновь.

Мысль Гераклита, которая предстанет додуманной до конца в учении Гегеля — «нет такого положения Гераклита, которое я не включил бы в мою логику», — продолжает жить и теперь, и именно в отчеканенной Гегелем форме. Она развита в гегелевском духе еще раз в метафизической системе Бенедетто Кроче: мир как дух диалектически осуществляет себя в четырех ступенях — двух теоретических и двух практических, — вечно повторяющееся движение во все более высоких сферах бытия. И рядом с метафизической стоит механистическая система: диалектический материализм, приводящий в систему борьбу экономических интересов и социально-политических взглядов («Развитие есть „борьба“ противоположностей» — Ленин) — мысль, которую следовало бы изгнать из области философских усилий (противоречие между недостатком продуманности, духовной углубленности и гибкости, вживания в дисциплину европейского мышления и тем громче провозглашаемой претензией на значительность, — наличия этого противоречия и сейчас еще отрицать нельзя) ¹. Ищущий возможности будущего соглашения должен сторониться доктринерски надуманных теорий и обратиться, например, к социологии знания Мангейма.

Нисходящий путь. снижающееся развитие, вытекающее из более высокого и совершенного принципа таким образом, что все последующее представляет собой в сравнении с предыдущим ступенчатое снижение, снижение ко все более несовершенным, тусклым явлениям, — мысль, охотно сгущаемая в представление о самом себя порождающем, проходящем становление, вечно развивающемся и страдающем боге. Она идет из туманной предыстории, живет в мистериях мудрых орфиков, прослеживается как центральное представление в эллинистическо-неоплатонической философии, в гностической спекуляции и вновь в еврейско-арабском аристотелизме средневековья. Николай Кузанский говорит о боге как о силе, творящей мир, изливающейся в природу, развертывающейся в мир явлений, а для Якоба Беме божественное

¹ Все это рассуждение автора о «механистичности» диалектического материализма является ложным от начала и до конца, является свидетельством непонимания диалектического материализма. — *Прим. ред.*

предшествует живому разворачиванию мирового целого из лежащего по ту сторону всего доступного пониманию (über alles Begriffliche) всеединства, проявляющегося как «творческая (kreatürlich gemachte) сама по себе божественная сущность». Беме говорит о боге едином (Gott — Eins) и трех ступенях его откровения (Offenbarung) — области божественной, духовной и природной; подобно этому рассуждает Франц фон Баадер, а с ним и Шеллинг во втором варианте «Возраста мира»; здесь математически выражены разности потенциалов божественной сущности. Учение Беме о самораздвоении бога, о свете и мраке, происходящих от бога — от той первопричины, которая якобы существовала «до всякой двойственности», — возвращается вновь в глубокомысленно-причудливом учении Баадера, как и в положительной философии Шеллинга, учащей о дуализме основания и разума и их таинственном происхождении из одной первопричины, или, вернее, из беспричинности. Так, в учении Шеллинга о свободе история бога ведет с первой ступени: бог как первопричина, на вторую: бог как раздвоенность на основание и существование, на реальное и идеальное; и, наконец, на третью ступень, где теория отпадения вновь обращается в теогонию: примирение раздвоенности, полное, законченное выявление (Offenbarung) бога, чем и достигается конечная цель истории.

Шопенгауэр высмеивал такого рода учения о развитии, указывая на их происхождение от Якоба Беме и далее от Иринейя, великого изобразителя гностических блужданий. Учения об отпадении исчезли из метафизики после критики их Шопенгауэром. Но они продолжают жить там, где этого меньше всего можно было ждать: в области естественнонаучного учения о прогрессе. Как это ни удивительно, мысль Шеллинга живет в секуляризированной форме — в виде мысли о том, что один и тот же принцип связывает органическую и неорганическую природу. Уже во второй половине XIX века ученик Дарвина, Вильгельм Преуер (Preyer), учил рассматривать мир как одну огромную жизнь. Следовательно, объяснять надо не возникновение жизни, а возникновение неживого: неживое — это отпадение и труп. Это учение воспроизводится теперь Дж. С. Холдейном (J. S. Haldane), Смэтсом и Мейер-Абихом (Meyer-Abich) —

создателями «холизма». (Само понятие «холизм» было выработано Смэтсом в 1925 году.) Мейер-Абих выводит низшее из высшего посредством «упрощения» („simplifikation“). Органическое есть первоначальное, а материя — отпадение от жизни к чему-то подчиненному. Что касается человека, то Эдгар Даке (Edgar Dacqué) делает вывод: человек был всегда, он жил в многообразных формах животного мира; человек, можно продолжить, — это извечно собственно-жизненная форма, все остальное есть вырождение, отпадение.

Путь Шопенгауэра

Шопенгауэр осудил не только Шеллинга и учения об отпадении, но и всю область того, что он называет историческим философствованием. Никто, говорит он, не сможет прийти к философскому познанию мира, если попытается подойти к его сущности сколько-нибудь исторически, если в своем взгляде на мир он будет допускать какой-либо процесс становления или происхождение из становления, пребывание в состоянии становления, нечто более раннее и более позднее и, таким образом, открыто или скрыто — существование начальной и конечной точек в мироздании и того пути между ними, на котором старается найти свое место наблюдатель.

Всякое историческое философствование — выступает ли оно в форме космогонии или учения об отпадении, безразлично — принимает время за определение вещи в себе, как если бы Канта и на свете не было, и не идет дальше того, что Кант называл явлением, в противоположность вещи в себе, а Платон называл становящимся, никогда не делающимся сущим (Seindes), в противоположность сущему, которое никогда не бывает становящимся, — словом, не идет дальше того положения о природном, с самого начала данном познании, с которым никогда нельзя постичь внутреннюю сущность вещей, а можно лишь бесконечно преследовать явления и без конца вращаться вокруг цели, как белка в колесе, пока от усталости не остановишься, вверху или внизу, в любой точке, чтобы потом требовать уважения к этой точке

и от других людей. Подлинно философское отношение к миру, учащее нас познавать его внутреннюю сущность, никогда не спрашивает «откуда», «куда», «почему», но всегда и везде ищет сущности мира (*dem Was der Welt*) и рассматривает вещи не в каком-либо соотношении, как становящиеся и преходящие, подчиняющиеся основному закону, но, наоборот, имеет своим предметом во всех связях проявляющуюся, но никаким связям не подчиняющуюся, всегда равную себе сущность мира.

Возникает вопрос: в какой мере эта точка зрения Шопенгауэра, в сравнении с опирающимся на Гегеля историческим философствованием, с теорией развития прежде всего, представляет собой более глубокую, более жизнеспособную форму в области духа? История влияния Шопенгауэра еще не написана. Ее придется начинать с нового взгляда на историю и природу, то есть опять же с противопоставления Гегелю.

Для Гегеля история — все. В истории осуществляется путь духа к себе самому. Для Шопенгауэра история, перед лицом всякого высшего мерила, — лишь смена всяческой возни и драк, вечное однообразие под новыми масками, и только дурак может здесь найти план или развитие. История старается нам показать, что в каждую эпоху было нечто иное, и все-таки в каждую эпоху было одно и то же, и все мировые события для философа — лишь буквы, из которых можно вычитать идею человечности (*Idee der Menschheit*).

Можно было бы, говорит Шопенгауэр, в истории «видеть как бы продолжение зоологии», с равным правом обосновывать движение к индивидуальному от родового как и, наоборот, от индивидуального к родовому.

Последующее столетие многообразно воспринимает этот мотив из «Парерги». Оно хочет понять человека и историю прежде всего в их естественно-закономерных связях. Индивидуальная психология расширяется с Лазарусом (*Lazarus*) и Штейнталем до социальной и этнической психологии, история различными путями развивается в формы науки о природе. Джон Стюарт Милль методически устанавливает наличие этой линии развития у Конта, а Томас Бокль ставит перед исторической наукой именно эту задачу — вскрыть естественнонаучные закономерности в жизни народов. Под этим знаком в течение всего века ведется великий спор о законах

движения истории. Отрицают ли мыслители различие между законами истории и законами естественнонаучного исследования или удовлетворяются установлением известных закономерностей, извлеченных из опыта, — в этих мнениях есть нечто общее и основополагающее, что видно также в утверждениях науки о духе, находит ли она вместе с Дильтеем, Литтом, Шпрангером свой лейтмотив во взаимодействии между особенным и всеобщим или просто претендует на то, чтобы считаться наукой об индивидуальном и видеть в этом индивидуальном видовое отличие внутри родового понятия «жизнь». И еще до конца века Якоб Буркгардт разрешает загадку истории — опять же вместе с Шопенгауэром, «нашим философом», — возвращаясь к тому же центру: терпящему, стремящемуся и действующему человеку, «каков он есть, каким был и будет всегда».

Если история, в истолковании Шопенгауэра, указывает путь от исторически рассматриваемого человека к природе, то его понимание органического мира указывает путь от природы к человеку. Автор сочинения «О воле в природе» создал предпосылки для современных взглядов на жизнь растений и животных. Он разрушил сентиментальные воззрения XVIII века на природу и увидел также в мире животных борьбу за существование, всестороннее взаимоуничтожение, волю, неутолимо терзающую самое себя и создающую все новые страдания. В последние годы своей жизни он познакомился с теоретическими взглядами Дарвина, правда лишь из вторых рук. Они показались ему «плоской эмпирикой, неудовлетворительной в этом деле», «вариантом теории Ламарка». Он не совсем был неправ: ибо сам Шопенгауэр перешагнул через механистическую биологию Дарвина и Спенсера, стремящуюся найти в высшей форме жизни механические движущие правила низших форм, непосредственно к воззрениям биологии будущего, начинающейся с эпохи Ницше и Эдуарда фон Гартмана и пытающейся обнаружить даже в простейших жизненных формах следы душевной жизни.

В ходе этого развития одна из важнейших мыслей сочинения «О воле в природе» — мысль о гармонии между образованием инстинктов, строением органов и внешней средой — через опосредствующую переработку в «Воле к власти» Ницше стала основой целой науки —

учения о среде Якоба Юкскюля (Jakob von Uexkühl). Согласованность между волей, характером (системой побуждений и инстинктов) каждого животного вида, его органической особенностью и его жизненными условиями, «бросающаяся в глаза, распространяющаяся даже на детали приспособленность каждого животного к его роду жизни, к внешним средствам, поддерживающим его существование», — эта пронизательная концепция, основа которой осталась неизменной, теперь доказала свою бесконечную плодотворность. С помощью этого принципа множество фактов стало доступным объяснению, в особенности после того, как Юкскюль открыл, что способность к восприятию действительности, которая дана животному, весь мир его наблюдений следует сравнивать с его инстинктивной жизнью (Triebleben). Направление к такой постановке вопроса дал Шопенгауэр, двадцатый век лишь вновь открыл эту мысль и внес в нее как свой вклад лишь ошибку, которой избежал строгий Шопенгауэр: теорию среды распространили на человека, извратив этим все высшие проблемы антропологии. Лишь наука о поведении, и то после 1945 года, исправила в духе Шопенгауэра эту ошибку и благодаря этому смогла прийти к открытиям, имеющим большие последствия: Карл Фриш указал на танцевальную символику у пчел; Отто Кёлер установил наличие доязыкового мышления у считающих птиц; Конрад Лоренц (Konrad Lorenz) сделал открытия относительно «товариществ» („Kumpane“) в мире животных; Адольф Портман (Adolf Portmann) создал учение о настроениях у животных и о связанных с этим учением антропологических аспектах. Исследования такого рода теперь уже делаются не для того, чтобы в духе бихевиоризма стереть границу между животным и человеком, а наоборот, для того, чтобы провести ее резче и тем самым принести пользу новой опытной антропологии.

Так, учение о среде (не вполне по праву) выступило под знаком единого для природы и человечества закона, открытого Шопенгауэром, который впервые после Монтескье, Руссо и Гердера и по-другому, чем они, разработал его с зажигательной силой. Поворот Шопенгауэра от духа к воле и его включение человеческой воли в волю природы повторен был в философии современности еще раз в тематическом и методическом

перемещении объяснения бытия из области духа и разума в область бессознательных, иррациональных сил, которые после работ Ницше выступили во всем своем большом значении в философии жизни, а затем, еще ближе к Шопенгауэру, в идее жизни, основанной на волевом начале, и идее человека, осознающего себя, исходя из этого начала. Не без основания Риккерт со свойственной ему враждебной прозорливостью определил в Шопенгауэре праотца философии жизни: долгий и запутанный спор о плагиате, разыгравшийся во время первой мировой войны по поводу *élan vital* [жизненный порыв.— *Ред.*] Бергсона, еще беспощадней вскрыл здесь подлинную зависимость.

Несомненно, что поворот к витализму нельзя себе представить без Шопенгауэра. Ганс Дриш не раз объявлял себя решительным сторонником Шопенгауэра, но воспринял не только его метод — мышление «снизу вверх» вместо гегелевского мышления «сверху вниз»: у него, как у Паули (Pauli), у биологов Рейнке (Reinke) или Юкскюля, у Бехера или у венгра Палагьи (Palágy), постоянно чувствуется глубокая внутренняя связь с лейтмотивами «Воли в природе» — например, явления жизни объясняются им в духе витализма, исходя не из физико-химических закономерностей и их причинной связи, а, наоборот, из их собственной закономерности, охватывающей также и физико-химические законы, из целостной каузальности, определяемой как автономия жизни, сводимой к душевным силам и объясняемой или посредством гипотезы о высших силах (Э. фон Гартман), о доминантах (И. Рейнке), *élan vital* в *durée créatrice* (А. Бергсон), «творящего цельность агента», «энтелехии» (Г. Дриш), или с помощью телеологии. Очень часто эта внутренняя связь может быть истолкована как прямое влияние Шопенгауэра, что особенно очевидно у Палагьи.

В конце всего — человек

Историческая и естественноисторическая точки зрения встречаются и совпадают в новом учении о человеке. На вопрос, что такое человек, теперь уже не отвечают в плане монументальных духовно-исторических фрагмен-

тов Дильтея, идущего через историю обходными путями, и все реже отвечают, идя прямым путем через эволюционную теорию. Уже в конце XIX и начале XX веков новая философски-антропологическая проблематика выступает под разнообразными обозначениями: как характерология, как философия индивидуальности, как психология личности и, в англосаксонских странах, как дальнейшее многообразное развитие прагматизма. Англичанин немецкого происхождения Ф. К. Шиллер дает прагматизму форму нового «персонального идеализма», или «гуманизма»: он считает себя вправе делать это, ибо вся наша познавательная деятельность (*Erkennen*) по своим мотивам, по своему объему и по своим целям всегда должна быть человеческой, вызывается и обуславливается человеческими потребностями. Еще до Шиллера Ренувье дал толчок к персоналистской обработке прагматизма своей примечательной статьей «Персональность — вещь, идея, личность» („*La personnalité — la chose, l'idée, la personne*“, 1899). Весь мир — система свободно утверждающих свою самостоятельность существ. Этот призыв Ренувье был услышан, он был донесен до Нового Света и там оценен. Достаточно было немногих лет, и американская философия встала под знамя персонализма.

1900 год: Книга Джошиа Ройса «Мир и индивидуальность» ставит в центр метафизики (с оглядкой на Ренувье) значение личности как бытия.

1902 год: Уильям Джемс дает в «Многообразии религиозного опыта» тонко продуманное изложение взглядов Ренувье; Джемс начинает развивать свой прагматизм совсем в духе Ренувье, стремясь быть его учеником и продолжателем.

1903 год: Борден Паркер Боун (*Borden Parker Bown*) пользуется словом «персонализм» как выражением для основного понятия своей философии; пятью годами позднее он закончит свое завершающее произведение о «персонализме».

Новое движение сопровождается противодвижением. При всем различии в исходных пунктах и способах доказательства персонализм не может уже удовлетворительно справиться с достижениями биологии, психологии, социологии и понятиями (*Begriffen*) точных наук. Происходят сдвиги в сторону реализма, начинается

уклон прагматизма в сторону позитивизма у Джона Дьюи — основателя чикагской школы, который стремится истолковать духовное чисто биологически и отбросить персонализм. Появляются психология инстинктов Мак-Дугалла (McDougall), бихевиористское учение Уотсона. Появляются неореализм Монтэгу (Montague) и Перри, критический реализм Сантаяны и его союзников: оба мыслят в стиле, созданном англичанином Джорджем Эдвардом Муром (George Edward Moore) тогда, когда был едва лишь перейден порог нового века; этот стиль позднее вновь приобрел значение в Америке — в современной логистике — благодаря союзу, заключенному неореалистической мыслью с психологией и математикой. Уайтхед, написавший совместно с Расселом „Principia Mathematica“ — справочник по логистике, едет в Америку, в Гарвардский университет; Карнап и другие представители логистики последовали за ними туда же.

Эта линия на долгие годы оттеснила персонализм с переднего плана. Но, как теперь выяснилось, он жив. В преобразенном виде он переживает время нового расцвета: можно даже считать Э. Ш. Брайтмана (E. S. Brightman), ученика Боуна, главой новой школы персонализма. Во Франции традицию Ренувье воспринял Эмманюэль Мунье (Emmanuel Mounier); время покажет, не явилась ли его ранняя смерть концом быстро растущего движения.

Современная философская антропология использует в широком объеме данные опытных наук, и замечательно при этом, что, перешагнув через усилия конца XIX века, XX век начался с нового приближения к Шопенгауэру. У последнего мы найдем те же исходные моменты и постановку проблем в той же плоскости, которая характерна для новой антропологии, — притом это так ясно и недвусмысленно, что порой вполне серьезно хотят, жертвуя всей «метафизической надстройкой» системы Шопенгауэра, видеть наибольшее его значение именно в «антропологической позиции», в том факте, что он в своей философии не исходил, подобно философам-идеалистам, начиная с Декарта и кончая Кантом и Фихте, из сознания, но из «тела», что отправной точкой его мышления были не бог, дух, идея, но человек — голодающий, страдающий, исполненный желаний человек, и особенно действующий человек.

Говорят, что в действии нет рефлексии. Например, во внимательном созерцании какого-либо предмета, в схватывании его, в каком-либо общем движении куда-либо «сознательная» сторона не отделяется от «материальной». То, что действительно здесь переживается, это нечто иное: это целое, начинающееся как аффект, стремление, продолжающееся как многочленное действие, его ведет или направляет мышление; следовательно, это явление не укладывается в старое парное понятие «тело-душа». Нельзя наделять первоначальное «внутреннее» переживание материалом мышления. Психология становится учением об аффектах и страстях и расширяет свою область в непосредственной связи с результатами деятельности и первыми жизненными потребностями человека. Так, с Шопенгауэра начинается психология инстинктивных побуждений (Triebpsychologie), чрезвычайно обогащенная Ницше и переданная им нашему веку; таким образом, движения бессознательной внутренней жизни, совсем упущенные из виду старой психологией сознания, выявились сейчас у последователей Шопенгауэра: в «волюнтаристической» концепции, трактующей факты из области психиатрии (эта концепция ясно наметилась уже в учении Вернике о внеоценочных представлениях (*überwertige Vorstellungen*) и затем в учении о вытеснении и в новой оценке сексуальности, в важнейших положениях психоанализа.

На примере Зигмунда Фрейда видно, как влияние Шопенгауэра анонимно входит в современность в виде множества признанных истин, влияний и побуждений, которые обычно и не связываются с его именем. Зигмунд Фрейд прочел Шопенгауэра лишь в старости, он похвалил «Опыт о духовидении», но это знакомство произошло тогда, когда теория и клиника психоанализа уже давно были выработаны: «Сколькими открытиями я обязан моей недостаточной начитанности!»

Однако от Зигмунда Фрейда путь ведет дальше — к К. Г. Юнгу и представителям психологии глубин, в которых древние, не побежденные Аполлоном подземные прабожества — слишком давно забытые и презираемые силы коллективного бессознательного — заявляют свои права. «Опыт о духовидении» Шопенгауэра и здесь стоит у истоков исследования.

Приведенный пример говорит также о многих других. Оглянемся на широкое поле существующих исследований: повсюду XX век пытается открыть непосредственный подход к человеку, глубже заложить фундамент науки о человеке в области сознания, в широком биологическом разрезе; так это у Юнга и Пикара (Picard), у Кречмера, Йенша и Кюнкеля (Kretschmer, Jaensch, Künkel), у Клагеса, Кро и Пфалера (Klages, Kroh, Pfahler), и все это дышит — что все-таки не осталось незамеченным по крайней мере в методологическом плане — атмосферой Шопенгауэра, который так отважно перешел от историзма человеческого бытия в биологическую среду человеческих существ.

Экзистенциальная философия и экзистенциализм

В самом центре новых антропологических позиций и воззрений мы находим экзистенциальную философию („Existenzphilosophie“), в которой на первый взгляд устремления и основные мысли философии жизни сливаются с изрядной дозой жизнестраха.

Термин «экзистенциальная философия» восходит к Шеллингу; он встречается в предисловии к «Жизни Гегеля, описанной Карлом Розенкранцем» (Берлин, 1844); по-видимому, это выражение создано самим Шеллингом — первым в ряду предков экзистенциальной философии мыслителем прошлого столетия, воплотившим в себе новый тип философа. Хенрик Стеффенс (Henrik Steffens) оставил нам образ Шеллинга в старости: высказав самые глубокие мысли и имея на свое время влияние, которое не могло уже исчезнуть, он все же не выступил, подобно другим, с округленной и завершенной системой, с системой, которая, как часто бывает в истории философии, в своей законченности обретает не утверждение, но смерть. Он был философом в самом истинном смысле слова, потому что жил идущей вперед спекулятивной жизнью и, подвергаясь со всех сторон нападкам, продолжал великую борьбу с самим собой. Шопенгауэр сурово отверг самое прославленное философское деяние Шеллинга: своей системой абсолютного тождества бы-

тия и сознания, реального и идеального, он-де «дико перепутал» все, что с трудом было выработано философией от Декарта до Канта. Но Стеффенс считает, что перед нами не необузданный произвол, а глубокая потребность, диктуемая романтическим воззрением на природу.

Зимой 1841/42 года в Берлине среди слушателей Шеллинга, рядом с Энгельсом, Бакуниным и более молодым Якобом Буркгардтом, был юный Кьеркегор, недавно переживший большое разочарование в философии Гегеля. Когда Шеллинг произносил слово «действительность» („Wirklichkeit“), в его уме бился от радости плод мысли. Шеллинг оставил прошлому философию тождества — «негативную философию», как он говорил теперь, — и учил новой, последней, на откровении и мифологии основанной «позитивной философии», чтобы ограничить область действия разума; разум, учил он, может познавать лишь «сущность», «что» („Was“), а не наличное бытие, причинность (das Daß); отправным моментом мышления он хотел сделать «чистое существование» („das blosse Existieren“), «случайную необходимость», так как познание бытия есть самооткровение из «настоящего действия» („präsenste Leistung“). Все это стало для Кьеркегора основой не только в его критике Гегеля, но и в выработке собственного понятия существования (Existenz). Конечно, радость была кратковременной. Шеллинг, отвечая на проблему существования, не покидал почвы теоретической философии, и Кьеркегору казалось, что его интересует не действительное существование, а только мыслимое. «Шеллинг городит несносный вздор», — пишет он уже в феврале 1842 года. И все же первое крупное произведение Кьеркегора «Или-или» и, более того, все дело его жизни — результат знакомства с Шеллингом. Кьеркегор нашел новый язык для того, что Шеллинг предчувствовал и предугадывал. Всякий раз, читая Кьеркегора, сомневаешься, интересует ли его философская проблематика вообще. Он рассматривает вопрос, следует или не следует жениться. Но он ставит этот вопрос не в общем смысле, который мог бы иметь одинаковое значение для каждого мужчины и каждой женщины; он ограничивает себя однократной, никогда не повторяющейся проблемой одного определенного молодого мужчины и его отношения к одной определенной

молодой девушке. Проблемы этого рода, по его мнению, истинно важные проблемы, они одни, а не всеобщие истины и понятия «старой» философии, относящиеся к любому человеку и любой эпохе, имеют решающее значение для жизни каждого отдельного человека. Наличное бытие, экзистенциальное, совсем в духе Шеллинга, ставится над сущностями, над существенностью. Это бытие со всеми его не поддающимися измерению драмами и тайнами, противоречиями и потрясениями, ускользающими от всякого обобщения, нельзя уловить посредством понятий.

Несмотря на долготелее забвение, основной принцип (Ansatz) Кьеркегора стал основным принципом экзистенциальной философии: мы имеем в виду мысль, что человек всегда находится в некоей «ситуации» и что значение ее не может быть выведено из элементов, чуждых экзистенциальному смыслу. Следуя Кьеркегору, средоточием анализа делают человеческое существование. И, следуя ему же, видят проблематичность, внутренний разлад и непрочность этого существования. Кризисное настроение времен первой мировой войны и состояние сознания в послевоенные годы, между 1920 и 1930 годами, вызвали к жизни крупные произведения диалектической теологии и программные произведения немецкой экзистенциальной философии, непосредственно близкие по времени их создания к переводу произведений Кьеркегора Христофом Шремпом (Christoph Schrempf) и переводу дневников Кьеркегора Теодором Геккером (Theodor Haecker).

Сам Кьеркегор заметил, что Шопенгауэр, «как спекулятивный Иов, восседал на гноище конечности». Есть линия, идущая от Шопенгауэра к Кьеркегору; странно, что этого не видно из плохо поддающихся пересказу признаний Кьеркегора в дневнике (1854). Странно также, что, прослеживая влияние Кьеркегора, продолжающееся до Ясперса и Хейдеггера, никто не сделал еще выводов, возвращающих к Шопенгауэру, чей образ, невидимый и все же явный, закрыт от последователей интермедией Ницше.

«В бесконечном пространстве и бесконечном времени человеческий индивид чувствует себя как конечную, следовательно, исчезающую в сравнении с ними величину, брошенную в них, и вследствие их безграничности он

всегда имеет лишь относительное, никогда не абсолютное ощущение времени и места своего бытия (Dasein)... Собственно существование ему дано лишь в настоящем, неудержимо текущем в прошлое, — в переходе к смерти, в постоянном умирании». Так писал Шопенгауэр в первом томе «Мира как воли и представления» в 1818 году.

Вскоре после смерти Шопенгауэра двадцатидевятилетний Ницше начал свою работу «Об истине и лжи в аморальном смысле» такими словами: «В каком-нибудь отдаленном уголке вселенной, разлившейся, сверкая, в бесчисленные солнечные системы, была когда-то звезда, на которой умные животные придумали познание. Это была самая высокомерная и лживая минута «мировой истории» — но все же лишь одна минута. Природа сделала несколько вздохов, звезда застыла, и умные животные должны были вымереть. Кто-нибудь мог бы придумать такую притчу, и все-таки он недостаточно иллюстрировал бы ею, каким жалким, каким призрачным и мимолетным, каким бесцельным и произвольным исключением является в природе человеческий интеллект. Были целые вечности, в которых его не было; когда снова кончится его время, от него не останется и следа. Ибо у этого интеллекта нет какой-либо длительной миссии, выходящей за пределы человеческой жизни».

Прошло еще шесть десятилетий, и мы услышали мелодию, родственную этой, у Хейдеггера. Ее лейтмотивы, до отдельных подробностей, до выбора понятий (пример — излюбленная Хейдеггером «брошенность»), можно найти у «игнорируемого и скрываемого» по старой привычке Шопенгауэра, лишь в более ясном, связанном и выразительном, чем у Ницше, изложении.

Будущий историк философии сумеет показать, что в отзвуках экзистенциальной философии можно различить не только общий, основной мрачный тон учения Шопенгауэра о воле. Он покажет также, что в постепенном отходе от позиций мыслителей-классиков видны некоторые главные мотивы и главные чувства Шопенгауэра, а не только противоположность великим системам послекантовского идеализма, и прежде всего Гегеля.

Для Шопенгауэра вся философия после Канта — это безвкусный, затемненный невнятным рассуждением спинозизм; ни один из ее представителей не озабочен всерьез исследованием истины; все они якобы только

и думали о том, чтобы произвести эффект, импонировать читателям, пустить пыль в глаза. Теперь отрицание систем Фихте, Шеллинга, Гегеля имеет своим источником просто-напросто чувство, что они оказались недостаточно сильными, чтобы стать духовным руководством в эпоху техники, индустрии, гонящейся за прибылью буржуазии (Erwerbsbürgertum). Но в обесценении их наследия высказывает себя также новая мысль о задачах философии. Для Гегеля истинны все прошлые философские системы, как моменты истины, проявляющейся в истории философии. Современности, то есть самому Гегелю, остается лишь сохранить их, завершая историю (das Geschehen zu vollenden), и соединить моменты истины становящейся в целокупности истины пребывающей (seiende Wahrheit). Для экзистенциального же философа наших дней все прошедшие философские системы ложны. Истинна лишь та настоящая потребность ставить вопросы, которой они обязаны своим происхождением. И поэтому задачу философа теперь нельзя видеть в том, чтобы объединить отдельные моменты в одном целом истины, а, напротив, ее надо видеть в разрушении всех установленных истин во имя первоначального вопроса.

Лишь много позднее экзистенциальная философия занялась установлением своей родословной, ведя ее через Кьеркегора в прошлое — к Шеллингу, Паскалю, Августину. Шопенгауэра никогда не включали в этот перечень, даже в то время, когда развитие, происходившее в годы до первой мировой войны и после нее, позволяло ожидать соприкосновения и связывания двух линий влияния, идущих от него и Кьеркегора. Как раз в то время, когда признали Кьеркегора, начала также подниматься новая, пока что последняя волна воздействия Шопенгауэра на современность. С 1911 года, быстро следуя один за другим, вышли первые тома историко-критического собрания сочинений Шопенгауэра, подготовленные Паулем Дойссеном (Paul Deussen) и изданные Рейнгардом Пипером (Reinhard Piper). В октябре того же года, также стараниями Дойссена, состоялось учреждение Шопенгауэровского общества, и с 1912 года начали выходить в свет все более объемистые, все более весомые тома ежегодника этого общества. Новое возрождение Шопенгауэра вступило в связь с новым инте-

ресом к восточной мысли. В 1927 году на своем дрезденском съезде, общество под названием «Европа и Индия» выяснило посредствующую роль шопенгауэровой философии в начинающемся плодотворном обмене мыслью между Востоком и Западом. Вивекананда и Ромен Роллан предстали в качестве связующих представителей этих двух миров. Когда Карл Эуген Нейман годом позднее закончил свой великолепный труд по переводу из Пали-Канона (Pali-Kanon), связи, восходящие к Шопенгауэру, снова проявились недвусмысленно и как сами собой разумеющиеся.

Но уже в «философии заката» („Philosophie des Unterganges“), которая пыталась установить линию, раскрывающую всеевропейский кризис — от Гёте и Фихте до Ратенау, Гаммахера и Шпенглера, — Шопенгауэр странным образом был оставлен в стороне. Долг великого провозвестника и пророка, вещающего о грядущей катастрофе, — был ли он исполнен ими, если катастрофа вдруг показалась такой близкой? Они всегда хранили наследие веков и всегда черпали свое знание о будущем из знания о надвременном. Но страх нашего века — давящий, единственный, неповторимый страх, который есть не что иное, как пугающее настоящее и нестигаемое страхом будущее могло ли это существование, не имеющее опоры и прошлом, получить утешение и предостережение от пророков? То, что было описано в критике культуры Ратенау, Гаммахера, Шпенглера, нашло себе подлинное соответствие в экзистенциальной философии, исполнившей требование своего времени: эта философия дала самое непосредственное выражение современности, ее затерянности, ее безысходности и безнадежности; она явилась выражением того же страха, который вел позднего Рильке и Поля Валери и создал для Франца Кафки его наводящую ужас символику, но она также была и выражением вражды к традициям, желанием дать новый язык возможной новой действительности. Нетрудно видеть здесь связи между тем и другим. Они выступали с полной ясностью уже в последних сочинениях Мартина Хейдеггера. Под знаком Ницше и Шпенглера встает эсхатологический вопрос «блуждающих в дремучем лесу» на пути к наступающей всемирной ночи: может ли быть, что мы, последние, призваны еще раз повторить начальный период

европейского мышления и стать предрассветными первенцами нового начального периода?.. Это вопросы, на которые нет ответа.

Экзистенциальная философия выражает общее чувство времени: чувство упадка, бессмысленности и безысходности всего происходящего. Она поставила бытие под знак безнадежности, тревоги, страха, отчаяния. Отчаяние! Для Кьеркегора оно было «благословением Божиим», необходимой предпосылкой воспарения веры, — теперь же думают, что свергнуты последние идолы. По Хейдеггеру, бытие есть «брошенность» в беспощадный, неодолимый поток времени. Человеку нечего ждать, кроме уничтожения. Бессмысленно спрашивать: «куда?», «почему?» Вообще бессмысленно спрашивать о смысле, этому учил уже Мориц Шлик (Moritz Schlick). А цюрихский психиатр Эуген Блойлер (Eugen Bleuler) утверждал: вопрос о смысле не менее ложен, чем если бы мы спрашивали, сколько воды содержится в «справедливости». Экзистенциальная философия — это философия радикальной конечности.

Мысль о конечности бытия ведет к двум выводам, которые являются результатом экзистенциалистских философских усилий. У Хейдеггера она ведет к чувству высокомерного, железного триумфа. Иллюзий человека лишить нельзя. Его ответ: вот это верно! После этого он снова ищет возможности метафизически преодолеть конечность. Карл Ясперс знает действительность, которая держит для нас наготове лишь полное крушение, но он знает также понятие трансцендентности: «В действии и первоначальной свободе, в каждом миге абсолютного сознания, в каждом акте любви прорывается никогда не забываемая в них временность, открывая путь к вечности посредством решения и выбора». Экзистенциальная философия в этом смысле означает новый стиль мышления, новый способ созерцания, медитации; Ясперс дал ему всеевропейское значение.

Вспомним, что проблематика экзистенциальной философии вышла из Германии, что Франция ее усвоила и обогатила и что Германия после второй мировой войны получила ее обратно в этой новой, обогащенной форме, причем старое и новое, первоначальное и производное сталкиваются здесь как родственные и все же не совсем родные друг другу. Спрашивается, привело ли движение

вперед и вспять по этому пути к более глубокой общности, прежде всего в решающем вопросе, который задан противоречием между «нет» Хейдеггера и «да» Ясперса, вновь возникшем во французском экзистенциализме? Рядом с философом отращения, атеистом Сартром, и Камю, провозгласившим своего абсурдного героя, стоит Габриэль Марсель вместе с Жаном Валем, Лавеллем, Де Велхенсом (De Waelhens), Жильсоном, с большой группой христианских экзистенциалистов. И вновь Сартр и атеисты повторяют имя не Шопенгауэра, а более близкого по времени Ницше, сделавшего желательные им этические выводы из конечности человеческого существования: «В вещи вложил их ценность сперва сам человек», — сказано в «Заратустре»; «он создал смысл вещей, человеческий смысл». У Сартра написано сходное с этим: «Мы выдумываем ценности... А priori жизнь не имеет смысла. Это мы создаем ей смысл». В патетических словах из третьей книги «Веселой науки» говорится о том, как боги покинули человека и он утратил направление, оставшись без предустановленных ценностей. «Что сделали мы, разорвав цепь, привязывавшую эту Землю к ее Солнцу? Куда она теперь движется? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы все ниже?» У Сартра: ниоткуда не известно, что существует добро, что надо быть честным и нельзя лгать... Все было бы позволено, если бы не существовал бог, человек был бы покинут, ибо ни внутри себя, ни вовне он не мог бы найти себе возможной опоры.

Христианские экзистенциалисты занимают противоположную позицию. Если человек, говорит Марсель, уяснит себе истинный смысл «своего бытия в ситуации», он постигнет несовершенный характер своего существования в созерцании бога (*im Gedanken Gottes*)... Такого рода переход из гибельности существования (*Dasein*) в трансцендентальность — это, по-видимому, примыкающая к Ясперсу мысль. Но для Ясперса выход за пределы «ситуации», в которую мы на время впутаны, не означает долгого обладания истиной — мы все вновь и вновь вынуждены ее искать. Такие искания, по-видимому, Марселю тоже хорошо знакомы. Его «Журнал метафизик», его большой труд «Бытие и обладание» („*Sein und Haben*“) рисуют нам мыслителя, который осторожно продвигается вперед, часто колеблется и воз-

вращается к тому, что казалось уже добытым; но эти искания имеют своим источником не беспокойство сердца и духа; с тех пор как он принял свою «миссию», это лишь взгляд, брошенный еще раз на уже пройденный путь, взгляд человека, уже находящегося у цели. Существование для Марселя — несомненный акт воплощения, таинственного включения бытия (Sein) в наличное бытие (Dasein), и развитие существования происходит, по сути, лишь как все большая причастность к вселенной, оно ведет нас со ступени на ступень все выше, до последнего взлета, приносящего на порог бытия, в непосредственную близость к богу. Это причастие человека свершается непосредственно, как слияние в мистическом единстве, стремящемся охватить все ценности религиозного опыта. Это уже не временное «перешагивание» („Überschreiten“) изменчивых «ситуаций», которое знает Ясперс, это нечто иное, новое, непосредственное, что отыскивается в мышлении и вне мышления и не должно больше утрачиваться.

Эпиплоги у этих двух философов тоже различны. У Ясперса это перспектива гибели, катастрофы. Нет добра без зла, истины без лжи, жизни без смерти, счастье связано с горем. И, конечно, катастрофа имеет свой смысл. Пока я действую, я думаю о смерти. У Марселя, наоборот, развитие бытия есть продвижение по пути смирения, на котором человек превращает обладание (Haben) в бытие (Sein) и, освобождаясь от бремени тревоги, может достигнуть того, что будет полностью владеть собой также и перед лицом смерти. Для католического философа смерть — не шаг в пропасть, а прыжок в вечность.

Однако с более высокой точки зрения мы можем связать эти расходящиеся концепции в высшем единстве. То, чем захвачены немецкий и французский мыслители, что ставит их обоих, Ясперса и Марселя, перед одним и тем же вопросом, который можно поставить перед всей экзистенциальной философией, — это глубокая тревога существования (Existenzsorge). На одном из французских философских съездов Леон Брюншвик (Léon Brunschwig) воскликнул, обращаясь к Габриэлю Марселю: «Смерть Леона Брюнсвика-интересует Леона Брюнсвика много меньше, чем смерть Габриэля Марселя интересует Габриэля Марселя», — указав этим на ограни-

ценность экзистенциалистского метода мышления именно там, где он стремится достигнуть твердых всеобщих ценностей.

Заслуживает внимания, что широкое влияние экзистенциализма должно быть объяснено его негативными истоками и мотивами. Темное подводное течение XIX века заполнило самосознание общества в XX веке: не преодоление страха, но страх стал в это время одной из больших тем, выходящей за узкие границы философской трактовки. Эта тема господствует, многообразно варьируясь, в современной литературе: у Вольфганга Борхерта (Wolfgang Borchert), у Элизабеты Ланггэссер (Elisabeth Langgässer), у Артура Кестлера, а также и у Хемингуэя; страх диктует В. Г. Аудену (W. H. Auden) заглавие для тома его стихов: «Времена страха», а в цепи столетий от XVII до XX века (в толковании Альбера Камю) подсказывает наименование и для финала мировой истории: за веками математики, физики и биологии следует век страха. Страх царит в каждой из попыток исторически объяснить современность и политически ее осознать. Страх организует. Он становится орудием претендующего на господство коллектива, принижающего ценность человека до простой функции. Вспомним ряд Виктора Вейцеккера (Victor von Weizsäcker): страх, вооружение, угроза, война.

Достаточно часто в мрачные послевоенные годы ставили решающий вопрос: указывает ли нам на самом деле экзистенциальная философия, выдвигая тезис о страхе перед жизнью, о жизненной тревоге, те именно тесные врата, через которые мы должны пройти, чтобы достигнуть нового чувства нашего бытия (Daseinsgefühl)? Ответы были разноречивы. Есть ведь и другие положения, которые мы можем принять как исходные: благочестие, мирской дух (Weltsinn), точка зрения Фихте, точка зрения Гёте, точка зрения Шопенгауэра. Наряду с экзистенциальными добродетелями: активным участием и решимостью есть ведь и противоположные добродетели: пассивность и терпение, надежда и благодарность — добродетели, идущие из глубоких пластов человеческого отношения к миру и указывающие путь к «новой защищенности» (Geborgenheit) среди бесприютности наших дней.

Претензии нового учения на философскую значительность также подвергались все большему умалению. Это учение не в состоянии дать нам ни метода, ни теории познания, ни метафизики, ни эстетики, ни этики; оно, может быть лишь толчком к выработке будущей экзистенциальной (антропологической) психологии или введением к более общему процессу подготовки и очищения, которые мы могли бы начать благодаря вновь обретенной искренности мышления, к отказу от всех утопий и поспешно сделанных обобщений, возможно, его роль заключается в стремлении служить жизни, в утверждении отношения между «я» и «ты» (*Ich-Du-Beziehung*) как живого условия (*lebende Möglichkeit*) для позитивного мышления, — и тем самым для нового, подлинного гуманизма.

Ставят вопрос, насколько англосаксонское мышление может быть созвучным такому ходу общего развития, и полагают, что ответ можно найти, бросив ретроспективный взгляд на две существенные черты неореалистического и логистического движения. Первое из этих черт: «освобождение от Гегеля» („dehegelization“), явственное на рубеже XIX и XX веков в отходе от неоидеализма у Брэдли и Мак-Таггарта (*McTaggart*) в Англии и у Джоши Ройса в Америке, — движение, вряд ли намного более слабое и менее устойчивое, чем первое, начатое Шопенгауэром и Кьеркегором, движение, направленное против Гегеля на континенте. Мур, Рассел, Дьюи, Сантаяна — все они в молодости были «соблазнены» Гегелем. Как отличается это юношеское переживание Гегеля, позднее воспринимаемое как помеха, как препятствие, от юношеского переживания Шопенгауэра, которое после многих блужданий оживает вновь, например, в витализме Ганса Дриша, в философии истории Шпенглера, в философии культуры Циглера, в этике Альберта Швейцера! Поворот к реализму начался у Мура уже в 1907—1908 годах, у Рассела — немного позже. Дьюи и Сантаяна расставались с Гегелем не без печали, им трудно было отойти от его синоптического взгляда на мир и человека; но абсолютом, этот созданный Гегелем миф, они так же не принимали, как Уильям Джемс — старый, в свое время еще совершенно одинокий бунтовщик против идеализма. Для Карнапа и Витгенштейна в их эволюции к логическому позитивизму Гегель не имел уже значе-

ния даже как юношеское переживание. Вторая черта американского мышления: незатронутость европейским движением экзистенциализма, который должен был показаться в Америке непонятым. Но если посмотреть на происходящее в целом, то в многообразном непосредственном обращении к действительности и попытках описать эту действительность с помощью математических и логических средств мы увидим неудовлетворенность, которую порождает уже тяготение к выработке новой метафизики у Брайтмэна, у Гоккинга (Hocking), у Лавджоя (Lovejoy). Путь ведет покамест в неизвестность.

Не идет ли мышление к смерти?

Можно поставить последний вопрос. Как может свершиться желаемый процесс очищения и прояснения? Где те мыслители, которые явятся его носителями и передадут факел дальше, будущим творческим временам? Картина современной философии, как мы видели выше, полна обещаний. Вспомним о прошлом: в XVI, XVII и XVIII веках носителем и хранителем философской мысли был светский человек — от Монтезя через Декарта и Лейбница до Юма и нисколько не профессорального, лишь очень благовоспитанного Канта. В XIX веке светский человек уступает место академическому философу, нарисованному во всей его красе в полемическом сочинении Шопенгауэра „Об университетской философии“. Творческое мышление отступает перед исследовательским и комментаторским повторением всех идей, из которых складывалась история идей, выдвинутых „самостоятельно мыслящими“ („Selbstdenkern“) от Платона до Аристотеля, от Аристотеля до Августина, от Августина до Фомы, от Платона до Бруно, от Бруно до Спинозы. Жизнь академического философа — это в лучшем случае работа, обучение, писание книг, полная поглощенность раз навсегда поставленной задачей, в которой остается все меньше общего с действительностью. Это мыслитель, далекий от мира, — мы и теперь при случае видим его на какой-нибудь конференции: тихо, весь уйдя в себя, он говорит с нами из своей дали о том, что его занимало всю его жизнь. Для него исчезли и время и

пространство, он воображает, будто говорит для всех, а на самом деле говорит только для себя одного, иногда его голос совсем теряется, потом он делает над собой усилие, снова предпринимает попытку чем-то поделиться; он не чувствует, как истекает его час, он никак не может кончить и, невзирая на все беспокойные знаки, бредет своей дорогой, потому что не может иначе. Когда его просят остановиться, он очищает свое место с беспомощным жестом. Завтра или послезавтра он где-нибудь да продолжит свою речь с того места, где остановился, прямо с середины фразы, — за ним дело не станет. Он не знает, как он одинок даже среди своих товарищей по профессии.

Однако нет сомнений, что многие мыслители нашего времени раскрыли свой ум для эпохи и сами принимают видное участие в происходящем в качестве публицистов, как Кроче или Ортега, педагогов, как Дьюи, Геберлин (Häberlin), Литт или Шпрангер, этически требовательных психологов, как Ясперс, творцов политических доктрин, как Джентиле, как Перри и Монтэгу, дипломатов, как Маритэн и Тойнби, политических деятелей, как вожди французского Сопротивления Сартр, Камю, Мунье. Они приходят из далеких друг от друга областей знания: Дриш и Юксюль, Венцль, Динглер и Уайтхед начинали как естествоиспытатели, биологи или математики, а кончили метафизикой; и перед великими, целиком занятыми исследованием фактов современными физиками — Планком, Эйнштейном или Гейзенбергом, неизбежно возникает вопрос о необходимости выработать концепцию, которая завершит, увенчает материал, данный опытом.

И все же то, что можно было бы рассматривать как выигрыш в смысле широкого включения действительности, означает для философии лишь новую потерю. С готовностью берущаяся за все современные задачи, она окончательно утратила свою роль царицы наук, верховного судьи и свободной руководительницы исследования. Она ничего не может теперь давать серьезному труду естествоиспытателей. Она истощает себя в подражании Гегелю, в кропотливой и в сущности бесцельной возне с понятиями, в тканье паутины все новых категориальных схем, на редкость абстрактных фантазий и конструкций. Страсть к формализму заставляет перекидываться

на соседние области; изложение и обоснование метода представляется последней и самой скромной из целей мыслителя. За этим следует уже шаг в двойную область литературы и фельетона. Предательскую роль играет такое частое соединение мыслителя с писателем. Настолько же предательскую, как и те новые формы, о которых философы нам говорят. К их услугам многообразие форм выражения. Среди философов есть романисты и новеллисты, например Камю, Марсель, Сартр, Сантаяна; драматурги — Камю, Марсель, Сартр; остроумцы — Рассел, Шольц, Уайтхед; эссеисты — Камю, Кроче, Гвардини, Мунье, Ортега и тот же Сантаяна. Есть и другие, выражающие себя в автобиографическом жанре, — Бердяев, Гельпах, Швейцер, Циглер. Есть и такие, что и в форме, и в материале охотно выходят за строгие границы, излагая свои философские размышления. У Бергсона, Шпенглера, Тойнби, Циглера мы увидели новый опыт многослойной интерпретации, проводимой одновременно в областях биологии, психологии, религии и истории и не боящейся также возвращаться к мифологии. Все больше заметно, что побудительные импульсы и влияния, воздействующие на философскую мысль, все больше переходят в соседние области психологии, характерологии, социологии, искусства. Все чаще можно говорить о художественных переложениях, например в отношении Пруста к Бергсону, Дэвида Герберта Лоуренса (David Herbert Lawrence) к Фрейдю (Фриц Краус недавно на это указал). Все чаще прибегают к фабрикации новых терминов посредством введения в всеобщее сознание все возрастающего количества смешений и фальсификаций, снижения терминологии до уровня ходячих выражений. Есть экзистенциальные образы, мотивы, широта ума, убеждения, речевые обороты, собрания, ранги, экзистенциальное сродство, связи, потребности, сожительства, вещи экзистенциальной важности, экзистенциального значения; в одном литературно-историческом томике объемом 80 страниц мы обнаружили почти столько же экзистенциальных словосочетаний. Суетливое эпигонство всесторонне и всевозможными средствами обслуживает современность, и часто, по-видимому, с такой поспешностью, которая свидетельствует о полном незнании царственного долга философии, зато о хорошем знании разных видов полу-

образованности и явного шарлатанства. За философствование уже принялись „хвастливые парикмахерские подмастерья“ (выражение Шопенгауэра), и на каждой из нисходящих возрастных ступеней обнаруживается все меньший запас культуры. Если кто-либо оглядится вокруг себя на широком поприще философских состязаний, не убедится ли он, что облик нашего мира изменился меньше, чем способность познавать его духовные предпосылки? И в противоположность этому, разве очищение и внесение ясности, которых мы желаем, не связаны как раз со способностью сохранять и сейчас великие, бессмертные мысли прошлого? „Кто не способен помнить прошлое, тот осужден его повторять“ (Сантаяна).

Еще раз: где те мыслители, которые, благоговей перед наследием и в то же время служа современности, понесут факел в будущее?

Те, о ком идет речь в этой книге, — старые люди. Некоторые из них недавно умерли, и их наследие мы можем теперь рассматривать в целом: в возрасте 92 лет скончался крупный социальный реформатор Джон Дьюи, в возрасте 89 и 88 лет закончили свою жизнь Макс Планк и Джордж Сантаяна, в возрасте 86 лет — Бенедетто Кроче и Альфред Н. Уайтхед; в их ряду назовем и младших: Анри Бергсон — 81 год, Эдмунд Гуссерль и Якоб Юкскюль — 74 года, Ортега-и-Гассет — 72 года. Переведем взгляд с умерших на живых и снова убедимся в факте, что люди, являющиеся в различнейших областях представителями современной духовной деятельности и сравнимые по рангу с умершими, — это старые люди. Среди них есть патриархи, уже вступившие сейчас (в 1956 году) в девятый десяток своей жизни: Альфред Вебер, Бертран Рассел, Уильям Эрнест Гоккинг, Уильям Пепперелл Монтэгю (философ либерализма), Джордж Эдвард Мур, Рудольф Каснер, К. Г. Юнг (открыватель бессознательного), Альберт Швейцер. Есть переступившие рубеж 75 лет: Ральф Бэртон Перри (философ американской демократии), Пауль Геберлин и Людвиг Клагес (основатели современной психологии), Мартин Бубер (Martin Buber), Джон Б. Уотсон (глашатай бихевиоризма). За ними следуют люди 70—75 лет: Карл Ясперс, Эдуард Шпрангер, Романо Гвардини, Жак Маритэн, Леопольд Циглер, Теодор Литт, Генрих Шольц — и далее многие, приближающиеся к 70-му году

жизни: Джолиан Гексли, Эрих Ротхаккер, Кристофер Доусон, Мартин Хейдеггер, Габриэль Марсель, Арнольд Дж. Тойнби... За ними, странным образом, мы встречаем огромную пустоту. Где же 60-, 50-, 40-летние, стоящие на том же уровне, оказывающие столь же широкое и глубокое влияние на современную историю?

Такие крупные биологи, как Генрих Демоль (Heinrich Demoll), в последнее время нарисовали многообразную картину всеобщего снижения духовного уровня, неудержимого падения ума. Правда, успехи медицины и гигиены привели к значительному увеличению средней продолжительности жизни и уменьшению смертности младенцев. Но младенцев стало меньше, саботаж рождаемости охватил все слои нации, за исключением тех, где такой саботаж был бы желательным: слоя преступников, алкоголиков, извращенных людей. Говорят о быстром качественном ухудшении человечества.

Все же этих общих биологических соображений недостаточно, чтобы объяснить отсутствие руководящих (führende) способностей. Недавно попавшая нам в руки статистика подъема электрической индустрии заставляет задуматься. Инженеры-исследователи, способные в известных пределах самостоятельно разрешать вновь возникающие проблемы, находятся, как оказалось, к тем, кто не в состоянии это делать, в отношении 1:4; поразительно благоприятное отношение, вряд ли существующее теперь в какой-либо другой области труда, и меньше всего в области гуманитарных наук (Geistwissenschaften).

Явление, к которому относятся такие данные, вероятно, свидетельствует не столько об уменьшении, сколько о перемещении лучших умственных способностей, о том, что ум „откочевывает“ в область технического производства, или, в общей форме, в сторону тех задач, которые во все большем объеме выдвигает машинно-индустриальный век и которые ведут мыслящего человека к той единственной связи с жизнью, какую предоставляет лишенный божества, впавший во все убыстряющееся движение технический мир. В самой природе современного „технического Эроса“, описанного регенбургским профессором Якобом Хоммесом (Jakob Hommes), заложено то, что он не дает больше руководящей роли „учителям“, ведущим от данностей и свершений

наличного бытия к вечным закономерностям, а отдает ее двигателям и пророкам технической общественной формы, в которой беспокойство и кризисы являются силами, стимулирующими жизнь, а покой и уверенность становятся злом.

В отношении между естественными и гуманитарными науками господствует принцип сообщающихся сосудов. Рост движущих, притягательных сил на одной стороне означает убыль этих сил на другой. Философия? Описательные, поясняющие концепции, приготовляющие к умственной деятельности (*Verständnis bereitende Aussagen*), которых от нее еще и теперь ждут, можно доставить проще и эффективней другими способами. В духе технического Эроса результаты естественно-научных исследований приспособляются к определенному представлению о мире попросту на основе математической логики, или логистики, без гносеологических и метафизических предпосылок, без учета требований антропологии. В духе технического Эроса движущие эмоциональные ценности (*die treibenden Gefühlswerte*), находящие себе выражение в философии жизни или в современной экзистенциальной философии, также примут менее претенциозные и обязывающие формы лирических и психологических раскрытий, литературных эссе. Это служебные формы, которые ускользнули от претензий духа на руководство и лишь по временам, среди безостановочного процесса их производства, вызывают чувство неудовлетворенности — неудовлетворенности, вырастающей из пренебрежения к решающе важным отношениям между человеком и миром и все вновь возвращающей нас к вопросу: удастся ли нам справиться посредством внутренних сил (*innerlich zu bewältigen*) с великим соблазном техники? Не стала ли философия излишней?

ОСОЗНАНИЕ КРИЗИСА

Освальд Шпенглер
Арнольд Дж. Тойнби
Кристофер Доусон
Альфред Вебер
Николай Бердяев
Иоган Гуицинга
Хосе Ортега-и-Гассет
Герман граф Кайзерлинг
Леопольд Циглер

Освальд Шпенглер

Одиноким человеком, оставшийся жить на заполненной книгами и картами мансарде в Мюнхене даже тогда, когда уже прославился, обязан раннему своему проникновению в мировоззрение Шопенгауэра не только презрением к „профессорской философии профессоров философии“; подобно Шопенгауэру, он не рассматривает всемирную историю как планомерный процесс в духе Гегеля и считает, что прогресс, цель и человечество существуют лишь в головах поклоняющихся прогрессу европейских филистеров. Он признает, что с Шопенгауэра начинается „подлинная“ философия XIX века, темой которой является воля — как воля к жизни, жизненная сила, практически-динамический принцип. И все же он указывает на Гёте и Ницше как на двух мыслителей, которым он обязан почти всем. От „эпох духа“ (Geistesepochen) Гёте происходит „морфология всемирной истории“. А от Ницше к нему пришли „amor fati“¹, „великая политика“, воля к власти — понятия, применяемые им в „Философии техники“ („Philosophie der Technik“) и политических сочинениях.

В разгар первой мировой войны он написал первый том своего труда „Закат Европы“, несомненное свидетельство его прирожденной творческой силы. Книга содержит биологическую философию истории: всемирная история не является все дальше текущим процессом, а соседством и чередованием различных культур, из которых каждая имеет свою „душу“. Культуры — это организмы. Они живут под знаком роста и увядания, юности и старости, подъема и упадка. Восемь великих культур являются носительницами подлинной всемирной истории: египетская, вавилонская, индийская, китайская,

¹ Любовь к року (лат.).

мексиканская, античная, магическая (арабская) и наша европейская „фаустовская“ культура, — и все они имеют одинаковое строение, однородное развитие и одинаковую длительность. Все они имеют свою эпоху расцвета и все впадают в эпоху окостенения цивилизации, в которую невозможны какие-либо великие творения искусства, науки, религии, а происходит только лишь выработка техники и организации. Но за эпохой цивилизации следует впадение обратно в „феллахство“. Дальнейшие войны и кочевания культуры относятся к истории расселения (Landschaft), подобно переменам в быту дикарей или перелетам птичьей стаи.

Созданное Шпенглером сравнительно образное учение (*vergleichende Gestaltenlehre*) (он пользуется термином Гёте: морфология) о всемирной истории проследживает эти по биологическим законам происходящие смены культуры и делает возможной науку, распространяющуюся на прошлые, на исчезнувшие эпохи, а также и на предстоящие, будущие. Она дает прогноз и для нашей собственной европейской культуры, вступившей уже в период цивилизации. Преобладание рационализма, перенасыщенность техникой, рост больших городов, демократия, космополитизм и пацифизм — признаки этой фазы упадка, и скептицизм есть для нее единственно возможная философия.

Во втором томе этого труда, представляющем собой дополнение и развивающий комментарий к первому, ненасытная пытливость побуждает Шпенглера исследовать последние метафизические принципы, объяснить тайну культуры. Однако намеченный метафизический труд так и не появился, его вытеснили планы „Истории человека, со времени его происхождения“, из которой имеется несколько разрозненных отрывков. В последние годы жизни выступил Шпенглер — политический писатель, автор большого трактата „Пруссачество и социализм“, небольшой книжки „Человек и техника“; здесь фаустовский человек, видящий перед собой гибель, последний и высший представитель вида хищных животных, борется и ведет, верный судьбе, свою безнадежную борьбу. Духовное завещание Шпенглера — „Годы решения“ („*Jahre der Entscheidung*“) — предостерегающее, грозное пророчество о надвигающейся опасности.

В последние годы его жизни о нем перестали говорить. „Я чувствую себя более одиноким, чем когда-либо прежде, — написано в 1932 году в предисловии к его политическим работам. — Захотят ли меня, наконец, понимать, а не только читать? Я этого жду“. Он ждал напрасно. Но еще до того, как разразилась вторая мировая война, началась новая полоса его влияния в Германии и за границей: в многообразных попытках Тойнби или Доусона, Геккера или Гуцинги преодолеть философию упадка идей обнимающего всю планету культурного сообщества.

Даты жизни. Освальд Шпенглер родился 20 мая 1880 года в Бланкенбурге (Гарц). В 1906—1911 годах был учителем математики и истории в одной из гамбургских гимназий. С 1912 года переселился в Мюнхен, где жил как свободный писатель. Умер 8 мая 1936 года.

СОЧИНЕНИЯ

Heraklit. Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie, 1904 включено в „Reden und Aufsätze“); Der Untergang des Abendlandes, I, 1918, 2. A. 1922, II, 1922; Preußentum und Sozialismus, 1919; Der Mensch und die Technik, 1931; Politische Schriften, 1932; Jahre der Entscheidung, I. Teil, 1933; Zur Weltgeschichte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends (в „Die Welt als Geschichte“, I), 1935 (включено в „Reden und Aufsätze“); Zwei universalhistorische Entwürfe (в „Die Welt als Geschichte“, II), 1936; Reden und Aufsätze, 1937, 2. A. 1938; Gedanken, 1941.

ЛИТЕРАТУРА

„Götz Briefs: Untergang des Abendlandes“, 1920, 2. A. 1921. — Heinrich Scholz, Zum Untergang des Abendlandes, 1920, 2. A. 1921. — Th. Haering: Die Struktur der Weltgeschichte, 1921. — Manfred Schröter, Der Kampf um Spengler, 1922. — Eduard Meyer, Sp. s. Untergang des Abendlandes, 1925. — Eberhard Gauhe, Sp. und die Romantik, 1937. — „Oswald Sp. zum Gedenken“, Hrsg. von Paul Reusch, 1938. — Carl Christoph Beringer, Schopenhauer und Sp. (в „Blätter für deutsche Philosophie“ XII), 1938. — A. L. Kroeber, Configurations of Culture Growth, 1944. — Manfred Schröter, Untergangsphilosophie? Von Hegel zu Sp., 1948; Metaphysik des Untergangs, 1949. — H. von Srbik, Geist und Geschichte, Bd. II, 1952. — H. St. Hughes, Oswald Sp. A Critical Estimate, 1952. — H. J. Schoeps, Vorläufer Sp. s., 1953.

Арнольд Дж. Тойнби

Молодой чиновник, встречавший в последние годы первой мировой войны посетителя Форин оффис, худой и вылощенный, непринужденно сдержанный, казалось, вполне приспособился к своей среде. Лишь в его улыбке, в его жовиальности было нечто неестественное, нечто вроде предчувствия, нечто от беспокойства, приводившего в некоторый беспорядок его редкие, уже седые волосы. Он вырос в атмосфере непоколебимых авторитетов, изучая библию, историю, классические языки. Но поздние произведения Бергсона потрясли его спокойный мир с силой откровения. Бергсон ему принес впервые острое переживание ненадежности, переменчивости (*Unbeständigkeit*), но зато и веру в творческую силу руководящих личностей и социальных слоев, поднимающих вегетативную жизнь к высшему порядку.

В далеких путешествиях Тойнби видел следы исчезнувших культур. В самый канун войны он не хотел еще признавать действительным для Европы тот тезис, что культуры смертны, как люди. Но к концу войны картина изменилась. Когда ему исполнилось 33 года, он набросал на половинке листка концертной программы план всего труда своей жизни. Он ясно сознавал, что его выполнение потребует по меньшей мере двух миллионов слов — вдвое больше, чем понадобилось Говарду Гиббону для его большого, в течение 20 лет написанного труда об упадке и гибели Римской империи. Ныне, когда в девяти томах „Исследования истории“ („*Study of History*“) его новое воззрение на всю историю культуры получило свое завершение, сам Тойнби объяснил его посредством такого сравнения.

Восходящие на гору карабкаются от уступа к уступу на отвесную стену скалы то быстрее, то медленнее, легко или с трудом; иные, исчерпав силы, остаются позади,

другие сохраняют бодрость и чувствуют в себе жажду достигнуть нового успеха, а немногие уже начали восхождение на следующий, еще невидимый нам уступ. Так ведут себя и все отдельные культуры. Они выступили в путь в дрезнейшие времена: нет пранарода, нет первого зерна, из которого они развились, все они сперва в равной мере призваны были начать культурное восхождение. И различие между ними состоит лишь в том, как они ответили на этот призыв. Всегда перед ними крутая скала — тот фон, на котором разыгрывается драма: степь или девственный лес, океан или заболоченная дельта, вражеские нападения или жестокое господство. И все же драма всякий раз развивается по-разному. На призыв может отозваться творящая сила, — и сама эта сила становится потом новым призывом вперед, и тогда культурный рост, в диалектическом процессе, получает все новые силы, несущие все дальше этот творческий порыв. Но иногда призыв бывает таким отягощающим, таким обязывающим, что история замедляется и колеблется: быть может, призыв превышает наличные силы, и тогда отвечающая на него культура останется в своем исходном состоянии; быть может, призыв недостаточно силен, тогда ответ последует с промедлением, вялостью, как в дремоте.

Это приводит к тому, что перед каждым творческим меньшинством стоит задача превратить вялые, ленивые массы в своих волевых, стремящихся к новым целям спутников. Сама масса лишена творчества, она может лишь подражать примеру творческого ведущего слоя, и культуры растут лишь до тех пор, пока масса имеет волю продолжать процесс подражания. Макс Вебер говорил о харизме (*Charisma*) первобытных ведущих слоев, чья магия заставляет следовать за собой массу. Происходит таинственное взаимодействие верхов и низов, и Тойнби, как англичанину, тем легче его понять, что в его стране взаимодействие между высшим слоем и „подражающей“ массой продолжалось и в то время, когда высший слой давно уже утратил свою творческую силу.

Вечно определяется ход истории соотношением призыва и ответа — древнейшим взаимоотношением, заключенным как бы в потустороннем мире, вне временно-исторического хода событий, подобно небесному пакту

между богом и дьяволом, предопределившему фаустовскую драму. Историю всех культур пронизывают призывы и ответы, вечно сменяясь, как удар и отзвук. Есть эпохи движения и эпохи покоя, подъема и спуска, исторически решающих ситуаций и таких, которые драматург помещает в безразличные, промежуточные сцены. Никакой схемы не существует, учение Шпенглера об образах культуры опровергается фактами, предсказания вряд ли возможны. Но Тойнби научился у психологов тому, что „исцеления“ достигаются посредством осознания инстинктивных побуждений и овладения ими. И он все еще верит в свободу души принимать решения. Если он и старается пробудить в нас сознание опасности, то лишь из желания помочь, дать указания, привлечь взоры к роковым ошибкам прошлого и пробудить чувство той ответственности, которую мы должны на себя взять. Кораблю грозит потопление. Тойнби дает нам морскую карту, начертанную им, — теперь мы можем с большим сознанием сделать наш свободный выбор.

Даты жизни. Арнольд Джозеф Тойнби родился 4 апреля 1889 года в Лондоне. Изучал историю и классические языки в Винчестере и в Баллиол-колледже (Оксфорд). В 1911 году девять месяцев путешествовал по Греции и Криту. С 1912 по 1915 год был доцентом истории в Оксфорде. В 1915—1919 годы работал в министерстве иностранных дел, издал „Синюю книгу“ под руководством лорда Брейса (Вгусе); разрабатывал материалы о турецких делах в различных информационных отделах; принимал участие в Парижской мирной конференции. В 1922 году предпринял новое путешествие через Грецию и Турцию в Японию и обратно через Сибирь. По возвращении стал профессором византийского и новогреческого языков и литературы и профессором всеобщей истории в Лондонском университете. В 1939—1943 годы — директор заграничного архива и службы печати в Королевском институте международных отношений в Лондоне, в 1943—1946 годы — директор архивного отдела министерства иностранных дел.

СОЧИНЕНИЯ

The Growth of Sparta (в „Journal of Hellenic Studies“, 33), 1913; Greek Policy since 1882, 1914; Nationality and the War, 1915; The New Europe, 1915; Les massacres arméniens, 1916; The Place of Mediaeval and Modern Greece in History, 1919; The Western Question in Greece and Turkey, 1922, 2. ed. 1923; Greek Historical Thought from Homer to the Age of Heraclitus, 1924; The World after the Peace Conference, 1925; Turkey, 1926; The Islamic World, 1927; Lectures on the Industrial Revolution of the Eighteenth Century in England, 1928; The Conducting of British Empire. Foreign Relations since

the Peace Settlement, 1928; A Journey to China, 1931; A Study of History, v. I—III, 1934, v. IV—VI, 1939, v. VII—X, 1954; Kurzfassung in I Bd., hrsg. von D. C. Somervell and A. J. Toynbee, 1946, dt. 1949; Christianity and Civilization, 1948; Civilization on Trial, 1948, dt. (u. d. Titel: „Kultur am Scheidewege“) 1949; Can We Know the Pattern of the Past? 1948; The World and the West, 1953; издатель ежегодника „Survey of International Affairs“ (с 1925), который в основном состоял из его сочинений.

ЛИТЕРАТУРА

Georg Stadtmüller, T. s. Bild der Menschheitsgeschichte (in „Saeculum“, I, 2), 1950.—Karl Dietrich Erdmann, T. — eine Zwischenbilanz (в „Archiv für Kulturgeschichte“, 33, 2), 1951.—Ernst T. J. Zahn, T und das Problem der Geschichte, 1954.

Кристофер Доусон

Кристофер Доусон приобрел известность сравнительно поздно: в Англии — к концу 20-х, в Германии — к середине 30-х годов. Но действительная зрелость этого доцента, несколько своеобразно преподающего историю культуры и философию религии, относится к его молодым годам. Он пришел тогда к осознанию глубокого, непреходимого разрыва между прошлым и настоящим, между средневековым миром, связанным воедино верой, и новым миром, испытавшим полный распад своих культурных и общественных связей и еще доньше мало сознающим их утрату. Есть немало социологов, широко охватывающих социальные связи, но нигде и никогда они не принимали во внимание социальные функции религиозной веры. Есть ученые, изучающие религии, но они ограничиваются психологической или этической стороной материала. В этой ситуации Доусон находит свою собственную и важную задачу, лежащую в пограничной зоне между социологией и философией религии. Все более настоятельно выдвигающийся вопрос о влиянии религиозности на всякое культурно-творческое общество вызывал в нем побуждение к созданию главного его труда и дал ему направление, суть которого состоит в уяснении истории, исследовании смысла современности; это один из важных путей к объяснению основ европейской культуры. Доусон изучает структурные закономерности культур, он прослеживает их, идя в глубь времен до их истоков, — его книга о формировании Европы дает нам, пожалуй, самую глубокую и обстоятельную картину становления европейских общин из всех, какие мы имеем. Он идет далее вслед за становлением культур, через историю, и история приводит его вновь к проблеме современности, которую Доусон раскрывает с необыкновенной ясностью и прямоотой, так, как это до сего

времени еще никто не делал,— превосходно владея историческим и религиозно-историческим материалом, открывающимся взору христианского гуманиста, и в неотразимо убедительной форме, избегающей тезисов и дающей высказаться самой истории.

В немногих написанных им книгах и в многочисленных статьях, напечатанных в его газете „Dublin Review“, постепенно оформляется следующего рода историческая концепция.

Во все времена, до наших дней, культурные и общественные формы определялись религией. Эти формы были равным образом чтимы и священны, и потому всякое восстание, всякая революция были актами нечестия и направлялись не только против видимых носителей того или иного порядка, но еще более против его трансцендентального источника. Только мышление новейшего времени уничтожило естественную связь между религией и культурной общественной структурой. Оно лишило форму государства и форму общества их почитаемого характера и тем самым подорвало глубочайшие основы их претензий на авторитет. Главное сочинение Доусона о прогрессе и религии посвящено этой великой секуляризации христианского представления о мире. Оно показывает, как вера в прогресс начиная с XVIII века завладела наследием и губила его, сперва еще претендуя создать единое представление о мире, высшую ступень сознательности, и люди могли себе льстить, гордясь своим разумом; но порождением, результатом этой веры в прогресс оказался мир, находящийся во власти материальных и механических сил, социальной, экономической и политической анархии. Конец веры в прогресс, последней великой ереси,— это нигилизм, угрожающий повлечь за собой гибель Европы. В годы второй мировой войны, которую Доусон, — предупреждавший о ней, вынужден был пережить, его учение о самоуничтожении европейской культуры получило ужасающее подтверждение, а его призывы оглянуться на прошлое и уразуметь принципы европейского культурного единства приобрели силу почти пророческую.

Даты жизни. Кристофер Доусон родился 12 октября 1889 года в Харлингтон Холле (Скайптон). Учился в Тринити-колледже (Оксфорд). В 1930—1936 годы читал лекции по истории культуры

в Университи-колледже (Эксетер), в 1937 году был форвудовским лектором по религиозной философии в Ливерпуле. С 1943 года член Британской академии.

СОЧИНЕНИЯ

The Age of the Gods. Progress and Religion, 1929, dt. 1935 (под загл. „Die wahre Einheit der europäischen Kultur“); The Spirit of the Oxford Movement. Enquiries into Religion and Culture, 1933; Mediaeval Religion, 1934; The Making of Europe, 1934, dt. 1935 und 1950 (под загл. „Die Gestaltung des Abendlandes“); Christianity and the New Age. Religion and the Modern State, 1935; The Judgement of the Nations, 1943, dt. 1945 (под загл. „Gericht über die Völker“); Religion and the Rise of Western Culture. The Gifford Lectures 1949, 1949, dt. 1951; Understanding Europe, 1952, dt. 1953; Mediaeval Essays, 1953; Редактор „Dublin Review“, 1940 ff.

Альфред Вебер

Одна из замечательнейших книг первых лет, непосредственно следующих за второй мировой войной, носит название „Прощание с прежней историей“. Автор, гейдельбергский социолог Альфред Вебер, — основатель науки об индустриальной конъюнктуре (Standortsforschung), толковал понятие „прощание“ глубже, чем это было в обычае времени. Он полагал, что не только исходные пункты, мотивы, постановка целей всего нашего прежнего понимания истории стали проблематичны и что не только материал, которым занимались историки — войны и победы, поражения и завоевания, — утратил свою прежнюю ценность и в будущем на передний план выступят общественные, культурные и духовные вопросы; он считал просто-напросто, что целая долгая историческая эпоха миновала, а новая должна родиться.

Этот тезис Альфред Вебер все более углублял в ходе своих оригинальных исследований. Его объемистый труд „История культуры как социология культуры“ („Kulturgeschichte als Kultursociologie“) оказался грандиозной попыткой, исходя из роста и становления явлений культуры, постигнуть весь ход истории, чтобы найти новый прогноз для судьбы человеческой культуры, стремлением исследовать состояние современного сознания со стороны духовно-политической, но также и со стороны сообразных с разумом инстинктов (vernunftmäßige Antriebe), чтобы заглянуть вперед и уяснить опасность новой эпохи четвертого человека, дрессированного человека будущего (des domestizierten Zukunftsmenschen). Это был набросок всемирной картины, который должен был производить неизгладимое впечатление своей величественной незаинтересованностью.

Начавшийся здесь ход мыслей закончился в книге „Третий или четвертый человек“ („Der dritte oder vierte Mensch“). Вебер еще раз предпринимает попытку объяснить смысл современного исторического бытия, исходя из опасности, грозящей третьему человеку со стороны четвертого человека, понять современный кризис как борьбу сил, проявляющихся в обеих формах человека. Третий человек, в определении Вебера, — это потомок неандертальца и человека примитивных пракультур. Он был носителем исторического процесса со времени возникновения высоких культур древности, то есть в течение 6000 лет. Эпоха третьего человека делится на долгий, охватывающий 5500 лет, „статический“ период, в течение которого внутренне и внешне взаимосвязанная история ограничивалась Евразией, и на четырехсотлетний „динамический“ период, характеризующийся стремлением к овладению всей Землей. Признаки последнего периода: техника, капитализм, мощное государство, открытия земель для завоеваний и торговли. В связи с этим изменяется форма вопроса о смысле бытия: этот вопрос ставится лишь об отдельном человеке и его включении в общественное целое и направлен, следовательно, в сторону чисто земными мотивами обоснованного бытия. В последней стадии этого исторического периода вся Земля открыта полностью и становится равным себе, неспособным более к расширению пространством, в которое должно вместиться будущее историческое развитие, а население Земли принимает угрожающе большие размеры.

Альфред Вебер изучает и подтверждает общую картину нарисованной им опасности и еще ненадежной возможности спасения, пользуясь данными повседневного опыта; это сообщает его изложению пугающую силу доказательности, а вопросу о том, что же делать, — роковую беспощадность. Вебер не задерживает внимания на сомнительных со многих точек зрения проповедях современных избавителей мира. Мы не найдем у него ни слова о „духовном господстве над техникой“, которое предлагали в качестве спасительного средства, ни также апофеоза признаков гибели, из которых, например, Жан Жебсе (Jean Gebser) пытается создать свою бесперспективную картину мира. Он знает, что мы живем в эпоху, которую сам человек почти лишил смысла, и что, познав

эту истину, мы обязаны понять свой долг. Человек — вот что заслуживает спасения и того, чтобы быть наделенным лучезарной силой. Очеловечение масс, социальная индукция, ведущая роль культурных слоев, людей искусства — вот главные понятия и требования, пока еще окруженные теоретической пустотой, не исследованные со стороны определенных возможностей осуществления.

В объективный и общезначимый смысл исторического развития Вебер не верит. Он верит в историческое ступенчатое членение человеческого сознания, которое позволяет более определенно обрисовать нашу задачу. Делать стоит то, что находится в соответствии с современной ступенью сознания. При этом может дать некоторые указания ретроспективный взгляд на родственные ступени сознания в прошлом: на позднюю античность с достигнутым в христианстве самопознанием и познанием бытия; на трагическое отношение к бытию, свойственное Ренессансу; на увиденное в новом аспекте человечество XVIII века. Есть ли возможность как-либо еще раз приблизиться к этим прошлым открытиям пронизательного сознания? Речь должна идти не об их содержании, но, как мы должны заключить, о новом возрождении в современности их жизненной субстанции, „вечных ценностей“. Именно так и не иначе следует понимать слова о том, что надо „осуществить абсолютный образ действия“, ибо они звучат во многих призывах к формированию личности у Бердяева, у Гуинцини, у Ортеги, они становятся у Кайзерлинга мировой мудростью, а у Циглера ведут уже в область религиозного наследия.

Даты жизни. Альфред Вебер родился 30 июля 1868 года в Эрфурте. Брат Макса Вебера. Учился в Бонне, Тюбингене и Берлине. Доктор философии, с 1899 года — приват-доцент национальной экономики в Берлинском университете, в 1904—1907 годы — ординарный профессор в Праге, с 1907 года — в Гейдельберге.

СОЧИНЕНИЯ

Über den Standort der Industrien, Teil I: Reine Theorie des Standorts. Mit einem mathematischen Anhang von G. Pick, 1909, 2. A. 1922, engl. 1929; Religion und Kultur, 1912; Die Not der geistigen Arbeiter, 1923; Deutschland und die europäische Kulturkrise, 1924; Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa, 1925; Ideen zur Staats- und Kultursoziologie, 1927; Kultur und Technik, 1928 (Werk-

bundfragen, Flugschriften zur Form, H. I.); Das Ende der Demokratie?, 1931; Zum wirtschaftlichen Schicksal Europas, 1932—1933; Kulturgeschichte als Kultursoziologie, 1935, 2. A. 1950; Das Tragische und die Geschichte, 1943; Abschied von der bisherigen Geschichte. Überwindung des Nihilismus?, 1946; Freier Sozialismus (вместе с Алек. Мигерлихом), 1946; Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie (методологические сочинения с 1920); 1951; Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Denkens, 1953; Einführung in die Soziologie (с др. авт.), 1955; Hrsg. der Schriften zur Soziologie der Kultur, Bd. 1—3, Jena, 1913—1914, der Hefte 1—5 der Reihe „Über den Standort der Industrien“, Teil II, 1914 ff.; Mit herausg. von „Zum wirtschaftlichen Schicksal Europas. Arbeiten zur europäischen Problematik. Arbeiten des Instituts für Sozial- und Staatswissenschaften der Universität Heidelberg“, 1932 ff.

ЛИТЕРАТУРА

„Soziologische Studien zur Politik, Wirtschaft und Kultur der Gegenwart. A. W. gewidmet“, 1929. — „Die Standortstheorie A. W. s“, 1944. — „Synopsis. Festgabe für A. W.“, 1948. — Sigmund Neumann, A Challenging Thinker. Farewell to European History by A. W. (в „The Yale Review“), 1949.

Николай Бердяев

Его соотечественник Федор Степун изобразил его как красивого и даже декоративного мужчину: „В те мгновения, когда его благородная по форме голова перестает нервно дергаться во все стороны и пришедшее в спокойное состояние лицо, кажется, пребывает погруженным в тишину и даль духовного созерцания, отрешенным, невольно вспоминаешь чувственно-красочные и все же насквозь духовные портреты Тициана“. Сверкающие, страстные глаза, воинственный темперамент; все его статьи, его книги — это атаки, и даже с богом он говорит так, будто штурмует его в небесной крепости. И тут же изящная, в романском вкусе, благовоспитанность, нечто от сущности европейского аристократа. Разве жизнь такого человека может не проходить под знаком противоречия между движением и покоем? Разве не понятно, что его развитие идет путем все новых поворотов и блужданий, но также и в соразмерности великих традиций и связующих ценностей? Все это находится во взаимодействии и взаимопроникновении: беспокойная внешняя судьба сообщает его мышлению динамическую черту, а знание меры и закона, духовного наследия Европы, вносит в сумятицу его странствий устойчивость и единство.

В сущности, он жил одной-единственной мыслью, подобно Шопенгауэру или своему соотечественнику Чаадаеву. Его мысль кружит вокруг проблемы свободы. Дворянский сын, воспитанник кадетского корпуса и Киевского университета, он считает себя марксистом. Но еще в очень юном возрасте он переживает первый существенный поворот своего мышления: он ставит перед собой вопрос, как соединить социальную систему марксизма с философией Канта и Фихте, и эта проблема преследует его в бурное время жизни — в трехлетней

ссылке на север России, и позднее, во время недолгого учения в Гейдельберге. В своем первом сочинении — о субъективизме и индивидуализме в философии общества — он тщетно ищет ответа. Но после его возвращения на родину в его мировоззрении наступает второй поворот и начинается долголетняя борьба за христианское мышление. Он становится основателем Религиозно-философского общества, сближается с кружком Соловьева, возглавляет большое движение ищущих перехода от идеализма к христианству; и как ни беспокойно складывается его внешняя жизнь, — в новых странствиях по Франции и Италии и снова в России, в ожидании нового суда и новой ссылки, которой помешала лишь разразившаяся в 1917 году революция, — он все обдуманнее уходит в великую область религиозно-философского самосознания, в котором после Соловьева и Чаадаева и со времени Достоевского, Толстого и Мережковского все явственней проглядывает во всеобъемлющей и безбрежной русской душе старое мессианистское, „апостольское“ сознание: Москва наследует Византии, это Третий Рим и единственное средоточие правоверия. Это сознание, как залог причастия человека к богу и одновременно как цель соборного возвышения к богу, определяет собой всю дальнейшую деятельность Бердяева. Он борется против материалистического и атеистического коммунизма, он вызывает к жизни Вольную академию духовной культуры, он читает лекции по социальной философии в Московском университете. После высылки (1922 год) он основывает новую Религиозно-философскую академию в Берлине, и это свое создание двумя годами позднее он увозит с собой на новое место поселения — в Париж.

И вот наступает десятилетие, в течение которого, быстро следуя друг за другом, выходят его важнейшие книги, — десятилетие, в течение которого окончательно утверждают себя и раздвоение, и внутреннее единство его мышления: все вновь переживается дуализм покоя и движения, свободы и детерминизма, духа и природы, Я и всеобщности, царства кесарева и царства божия. Подобно Ясперсу, Бердяев видит Я в вечной борьбе с природой, Я в раздоре с Ты, в пытливых и отважных исканиях пути, ведущего к личности. „Я всегда был лишь странником“, — признается он сразу же, на первой стра-

нице посмертно изданной автобиографии. Его важнейшие книги называются „Опыты“: „Смысл творчества. Опыт оправдания человека“; „О назначении человека. Опыт парадоксальной этики“; „Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы“. Так же как Ясперс, Бердяев знает не объективную, „мертвую“ истину, но лишь бесконечную живую действительность.

Началом его размышления является, что достаточно примечательно, построенное по образцу Якоба Бёме учение о превосходстве свободы над бытием, — и это учение определяет собой динамический характер его мировоззрения, объясняет происхождение зла, но также и возможность нового созидания в мире. Одно из основных положений в этом круге проблем сейчас стало почти общим достоянием нашего мышления: мысль о том, что мы идем навстречу эпохе цивилизованного варварства и что господство техники и машин могло бы уготовить нашему времени апокалиптическую гибель, если бы нам не была дана также и возможность нового подъема, который должен начаться с нового аскетизма, самоограничения человека, добровольного дисциплинирования его собственных сил. В чаемом новом веке, который наименован у Бердяева новым средневековьем, человек не будет более рабом мира, но его настоящим господином. Его призвание — творческая деятельность, он продолжает сотворение мира. Свобода, в силу которой он действует, не ограничена никаким чуждым ему бытием, в том числе и божьим, она коренится в небытии. Одни стороны этой проблемы — свобода, личность, творчество, дух, история — неопределенно, без твердых границ переходят в другие и все вливается в высший порядок, включающий в себя всю проблему человека в целом.

Это персоналистское, если угодно — экзистенциально-философское мышление, правда в духе такого экзистенциализма, на который падает тень апокалиптических сил. Здесь покой и единство Я, и подвижность мира, и вновь — незамкнутость и подвижность духа и вновь — покой в великом единстве.

Бердяев умер за письменным столом.

Даты жизни. Николай Александрович Бердяев родился 6 марта 1874 года в Киеве, умер 24 марта 1948 года в Париже.

СОЧИНЕНИЯ

Субъективизм и идеализм в общественной философии, 1901; Этическая проблема в свете философского идеализма, 1904; Философия свободы, 1911; Уничтожение духа, 1914; Смысл творчества, 1916; Смысл истории, 1923; Новое средневековье, 1924; Мирозерцание Достоевского, 1925; Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства (I—II, 1927); О назначении человека. Опыт парадоксальной этики, 1931; Die russische Revolution, 1931; Das Ende unseres Zeitalters, 1933; Das Ich und die Welt der Objekte. Versuch einer Philosophie der Einsamkeit und der Gemeinschaft, 1934, dt. 1954; Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit. 1934, dt. 1936; Die Bedeutung der Geschichte, 1936; Cinq méditations sur l'existence, 1936; Einsamkeit und Gesellschaft, 1937; Geist und Wirklichkeit, 1937, dt. 1949; Quellen und Sinn des russischen Kommunismus (1937), dt. 1938 — Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte, 1938; Von der Knechtschaft und Freiheit des Menschen, 1940, engl. 1944, frz. 1946; Essai de métaphysique eschatologique (1941), 1946; Dialectique existentielle du divin et de l'humain, 1947, dt. 1951; The Russian Idea, 1947; Au seuil de la nouvelle époque, 1947; De l'esprit bourgeois, 1948 — Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar. Nachlaßwerk (1948), frz. 1951, dt. 1952 — The Beginning and the End (1941), 1952; Selbsterkenntnis, 1949, dt. 1953.

ЛИТЕРАТУРА

Автобиография: „Dream and Reality“, 1950 f., dt. 1954. — E. Dennert, Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur, 1928. — Karl Pflieger, N. B. s russisch-religiöse Weltbedeutung (в „Jahrbuch der Elsaß-Lothringischen Wissenschaftlichen Gesellschaft“, 1931). — Eugène Porret, Un gnostique moderne: N. B. (в „Foi et Vie“, Nr. 2), 1938. — P. Bernhard Schultze, Die Schau der Kirche bei N. B., 1938. — P. V. Kennedy: A Philosophical Appraisal of the Modernist Gnosticism of N. B., 1940. — Eugène Porret, La philosophie chrétienne en Russie: N. B., 1944, dt. 1950. — Fedor Stepun, N. B. (в „Merkur“, 3. Jg., S. 953—969), 1949. — P. Bernhard Schultze, Russische Denker, 1950 (B. S. 359—379). — O. F. Clarke, Introduction to B., 1950. — Eugène Porret, B., Prophète des Temps nouveaux, 1951.

Иоган Гуицинга

Рейн — культурная ось Европы. Это часто употребляемое изречение предполагает существование перехода, соединения Востока с Западом, где-то от Альп до Северного моря. То же хочет нам доказать история: под знаком рах Романа¹ Рейн получил свой первый культурный облик, который и сейчас глядит на нас из руин. Потом вторая всемирная римская империя, церковная, еще отчетливее выявила европейский дух в романской внешности своих соборов, от каролингского Мюнстера в Ахене до последней из малых и незначительных церквей. В этот ландшафт история духа вписала образы людей, принадлежащих к роду посредников, начиная с Эразма и Гроция и до Бахофена, Карла Барта и К. Г. Юнга. Некоторые из них кажутся хорошим символическим выражением не только связующего, но и уравнивающего характера речной оси. Опираясь на Швейцарию, на Базель, Якоб Бурхгардт в XIX веке описал и объяснил, как пронизательный и непредвзятый наблюдатель, политические и социологические превращения нашей части планеты. На севере, в Голландии, функции исследовательского обозрения (*deutendes Übergreifen*) и обобщения взял на себя в нашем веке Иоган Гуицинга. И Бурхгардт, и Гуицинга оба склоняются перед закономерностями явлений культуры, оба отстаивают тот гуманизм, в котором исторический опыт воспитал глубокое недоверие к понятию „власть“, и оба тяготеют к чувству уравнивания и уравновешенности, неким образом связанному с духом Рейна и противодействующему всему безобразному и безмерному.

Маленькие этюды ранних лет (около 1900 года), те перь вошедшие в первый том полного собрания сочинений

¹ „Замирренные“ Римом области (лат.).

Гуицинги, овеяны воздухом его нидерландской родины. Взгляд проходит по Зееландским и Гронингенским островам „Оммеландов“, возвращается к временам строительства замков и церквей со шпилями на Вальхерне, ко времени становления Гаарлема. В Гаарлеме, в бюргерской школе, учитель Гуицинга радуется своим ученикам картинками к истории Нидерландов; после его смерти они были выборочно опубликованы в отдельном альбоме; это бодрящие, залитые солнечным светом свидетельства его любви к малым и ближним. Она никогда не оставляла Гуицингу и позже, когда он вступил уже в область вековой истории идей. Он многократно высказывается — тихо и связно, с рассудительностью позднего гуманиста — в пользу признания полярности всемирного и отечественного начал. Мы слышим это в некоторых беседах с Полем Азаром (Paul Hazard), автором „Кризиса европейского сознания“ („Crise de la conscience européenne“), с Жюльеном Бенда (Julien Benda) — защитником „ясности“ (clarté), в многочисленных речах, произнесенных в память выдающихся нидерландских писателей и ученых, и в некоторых набросках к теории хозяйства, истории университета, к критике времени и, конечно, в его больших произведениях, посвященных далеким временам и людям. Ни в одном из этих сочинений речь не идет о законах истории, о процессах в духе Шпенглера или Тойнби, и все же для Гуицинги историография — это наука: она пытается, „не отличаясь этим от философии и естественных наук“, найти форму для истины о мире и способ отыскания смысла в нашей земной жизни.

Книга, заложившая основание мировой славы Гуицинги, трактует об осенней поре средневековья — о духовном расцвете Бургундии, о стране, где германское и романское начала взаимопроникают друг друга. В отношении содержания и метода он оказал такое же влияние на исследователей позднего средневековья, какое имела для более южной области и отчасти другого времени „Культура Возрождения в Италии“ Якоба Бурхардта. Это сравнение, если отвлечься от содержания и метода, верно для их общего реалистически-скептического воздержания от проявлений политического и личного чувства и, если отвлечься от данного произведе-

ния, верно для всего дальнейшего развития Гуицинга как историка и критика культуры. Он пишет биографию Эразма, — и чувствуется внутренняя его родственность провозвестнику великого, спокойного гуманизма. Он пишет о проблеме Ренессанса, он говорит о Гуго Гроции, — и уже сами имена раскрывают его точку зрения. Еще прежде, чем это высказано, чувствуешь его враждебность к современным проявлениям власти. Постепенно воинственные склонности его усиливаются, и если книга „*Homo ludens*“ еще возносится над всеми притеснениями нашего времени, то последние, распространившиеся по всему миру произведения — „*В тени грядущего дня*“ („*Im Schatten von Morgen*“) и оставленная им в наследство книга „*Замученный мир*“ („*Gemarterte Welt*“) — отчетливо и непримиримо разоблачают заражающий все вокруг культурный распад, идущий под знаком авторитарных массовых государств. В четвертой главе посмертного произведения исследуются категории „добывание культуры“ и „утрата культуры“. Это своего рода духовное завещание мыслителя. Оно все еще носит на себе печать основных черт его личности, его открытого, как бы музыкального восприятия мира и глубокого чувства ответственности перед человечеством, и все-таки теперь это не так утешает, как прежде. Достанет ли сил у духа, чтобы во времена распада не только сохраниться, но и восстать против общего упадка? В одном из своих последних высказываний Гуицинга еще раз говорит о положительной роли малых государств в истории культуры, — и это звучит так, как будто его слова обращены к будущему устройству мира.

В 1942 году Гуицинга был арестован. Тюремное заключение заменили ссылкой. Он умер в маленьком деревенском домике неподалеку от Арнгейма во время гигантских боев последнего года войны.

Даты жизни. Иоган Гуицинга родился 7 декабря 1872 года в Гронингене; потомок „истинно верующих“ („*taufgesinnter Prädikanten*“) и „наследственных собственников“. С 1891 года он изучал новую филологию в Гронингене и Лейпциге, в 1897 году сдал экзамены в Гронингене. С 1897 по 1905 год был учителем истории в Гаарлеме; в 1903 году защитил в Амстердамском университете диссертацию по литературе и истории культуры древней Индии, а в 1905 году стал профессором отечественной и всеобщей истории в Гронингене, с 1915 по 1942 год — в Лейденском университете. В 1929—1945 годы состоял руководителем отделения литературы

в Гаагской академии наук. Член международного комитета Лиги Наций по вопросам культурного сотрудничества. Умер 1 февраля 1945 года в Де Геесте.

СОЧИНЕНИЯ

History of the University of Groningen in the 19th Century, 1914; Mensch en menigte in Amerika, 1918; Der Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, 1919, dt. 1923, 6. A. 1952, engl. 1924; Erasmus von Rotterdam, engl. und holl. 1924, dt. 1928, 3. A. 1941; America as it Lives and Thinks, 1927; Wege der Kulturgeschichte. Studien (в сб. статья: Aufgaben der Kulturgeschichte), 1929, dt. 1930; Über eine Definition des Begriffs Geschichte, O. J.; Das Problem der Renaissance, o. J.; Renaissance und Realismus, o. J.; Zwei Gedenkreden über Hugo Grotius, dt. 1930; Holländische Kultur der 17. Jahrhunderts. Ihre sozialen Grundlagen und nationale Eigenart, 1933; Im Schatten von morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit, 1935, dt. 1935, 2. A. 1936; Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur, 1939, 3. A. 1941, dt. 1942; Im Bann der Geschichte. Betrachtungen und Gestaltungen. (Überarbeitete und ergänzte Neuausgabe der Wege der Kulturgeschichte), 1942, dt. 1942 (извл. 1955: Geschichte und Kultur“); Parerga, dt. 1945; Wenn die Waffen schweigen. Die Aussicht auf Genesung unserer Kultur (напис. 1943: Geschonden wereld), dt. голландское полное собрание сочинений, 9 т., 1948—1954; Het Weeldvenster, hrsg. von C. T. van Valkenburg (Auswahl von H. s Bildern), 1950.

ЛИТЕРАТУРА

Pater Pontien Polman, H. als Kulturhistoricus, 1946. — Werner Kaegi, Historische Meditationen, Bd. 2 (S. 7—42), 1946. — Kurt Köster, J. H. (с библиографией), 1947. — Horst Rüdiger: Kann unsere Kultur genesen? Zu J. H. s letztem Werk (в „Der Standpunkt“, II, 36, 1948, и „Geistige Welt“, IV, 3, 1950).

Хосе Ортега-и-Гассет

Низкорослый человек, коренастый и сильный; могучая голова, которую он, скандируя свою никогда не запинаящуюся речь, иногда запрокидывал назад; лицо, которое годы избороздили глубокими морщинами; внимательные, немного лукавые глаза, любезно и критически глядящие на вас, — таким он стоял перед нами еще в последний раз, этот блестящий и властный ум, мыслитель и одновременно, в неподражаемом единстве, светский человек. Чтобы найти человека подобного рода, надо было бы вернуться к временам Лихтенберга.

Ортега был политиком и преподавателем высшей школы, издателем и комментатором, эссеистом и философом. Все эти формы его деятельности связаны между собой, ни одну из них нельзя рассматривать обособленно, каждая могла стать предпосылкой для многообразной деятельности и каждая была служением целому в условиях изменчивых требований времени.

После потери Испанией колониальной империи время требовало участия в политических событиях: Ортега становится одним из вождей поколения 1898 года, его критика страстно и беспощадно пробивается сквозь половинчатое и завуалированное общественное мнение к познанию испанского характера, его существенных черт, его возможностей. Время требует руководства и указаний в области духа: журнал Ортеги („Ревиста де оксиденте“) становится — наряду с „Нувель ревью франсэз“ Андре Жида и Жана Полана и „Критерионом“ Элиота — одним из главных провозвестников духовного обновления после первой мировой войны. И еще раз время требует того, чтобы он отдался непосредственному участию в событиях: Ортега — один из основателей Союза охраны республики и в дни гражданской войны принимает на себя судьбу изгнанника. И удивительная

вещь: лишь в этот период его произведения предстают во всей их всеевропейской и надвременной значительности. Судьба, достойная быть примером; мышление, заслуживающее того же!

Университетские годы в Марбурге — он был учеником Германа Когена — подарили ему, по его собственным словам, по меньшей мере половину его чаяний и почти все его научное образование, приведя его в соприкосновение с наследием Канта. Дильтея он считает выдающимся немецким философом второй половины XIX века, и дильтеевская идея о связи между понятиями „жизнь“ и „история“ в значительной мере оказала влияние на его собственное творчество. Позднее Ницше и Бергсон направляют его по пути философии жизни и он пытается найти широкую принципиальную основу жизни в области биологии. Претензиям естественных наук на исключительное господство он противится, и не только потому, что они оставляют в стороне трансцендентное.

Ортега становится противником всякой исключительности. Его мышление „перспективное“ в том смысле, какой дал этому слову Ницше: „либеральное“, если перенести это понятие в политическую область, либеральное в смысле отказа от исключительных оценок и обязательных суждений. Неизменной общезначимости не существует. Подобно тому как глаз делает свой выбор в колебаниях эфира, так душа каждого отдельного человека, каждого народа, каждой эпохи выбирает из множества истин. Все народы, все эпохи полностью причастны к истине. Лишь перспектива, возводящая себя в достоинство единственной, ложна. Даже великие философские системы всегда охватывают лишь горизонт их создателя, и лишь тот, кто мог бы действительно сопоставить все различные перспективы, обладал бы абсолютной истиной, — он был бы подобен богу, кому открыты вся полнота и многообразие индивидуальной жизни. И не состоит ли задача нашей эпохи в преодолении противоположности между культурой и жизнью посредством перспективизма?

Новое учение — позднее Ортега назвал его ративитализмом (*Ratiovitalismus*), чтобы подчеркнуть тесную связь между мышлением и жизнью, — выросло на скудной почве. Уже книга „Испания без позвоночного

столба“ („España invertebrada“) дает анализ процесса разложения. Сепаратизм провинций Каталонии, Бискайи и партикуляризм классов — все это было концом долгого пути к упадку, на котором торжествуют массы, оставшиеся без руководства. Прогноз для Испании расширяется до прогноза для всей европейской культуры. Ортега признает свое единомыслие со Шпенглером, Сорокиным, Тойнби в том, что культуры созревают и гибнут. И вместе с этими философами он применяет свой анализ к современному положению. Его социально-политический этюд о массовом восстании вызвал обсуждение во всей Европе, равное по значению спорам вокруг „Заката Европы“. Ортега исследует духовное и душевное состояние человека нашего времени — массового человека; он прослеживает путь к его победе, путь к возрастающему опустошению содержания жизни. Однако восстание масс, как все основные черты современности, подлежит двойному пониманию. Современная действительность имеет два лица: лик победы и лик смерти. Восстание масс может привести к новому, непредвиденному строю жизни, но также к величайшей из катастроф во всей судьбе человечества, и, быть может, опасность превышает надежду. Лишенная заповедей, обязывающих к определенному жизненному поведению, наша жизнь застыла в ожидании.

В „Восстании масс“ („La rebelión de las masas“) прозвучало скрытое и в своей потаенности самое потрясающее из всех представимых надгробное слово либерализму: „Либерализм — это крайнее высокомерие; это право, которое большинство уступает меньшинству, и тем самым благороднейший лозунг, какой когда-либо был дан на планете. Он провозглашает решение сосуществовать с врагом — мало того, со слабым врагом. Была крайне малой возможность того, чтобы человечество изобрело такую прекрасную, умную, отважную и противоестественную вещь. Поэтому нет ничего удивительного в том, что то же человечество теперь как будто решило от нее отказаться. Практическое применение либерализма слишком трудно и сложно, чтобы он мог пустить корни на этой земле“.

Явление, обрисованное здесь, Ортега находил позднее во многих других областях человеческого бытия,

мышления, деятельности. Несколько чрезмерно обобщая, он говорил до последних своих дней, что во всяком человеческом начинании есть нечто утопическое. Человек стремится достичь знания, но ему никогда не удастся действительно познать хоть нечто. Он стремится к справедливости и в конце концов непременно совершает мерзость. Он думает, что любит, и должен в конце концов убедиться, что любовные обеты так и остались обетами. Человеческие намерения никогда не осуществляются так, как они задуманы, судьба человека — быть лишь обещанием, живой утопией.

Надгробная речь либерализму и всякому усилию человеческому вообще в устах Ортеги на первый взгляд кажется актом мучительного саморастерзания, усталым, отчаянным признанием, что борьба, которую Ортега вел всю свою жизнь, борьба за человеческое достоинство против всевластия коллектива, в сущности, глубоко безнадежна. Временами он сравнивал себя с клоуном, которого директор цирка, впавший в отчаяние, послал на манеж, чтобы сообщить почтеннейшей публике, что начался пожар, — а люди не трогаются с места, так как привыкли к тому, что клоун только шутит. Однако клоун вдруг становится героем, и то, что сперва казалось проповедью учения о фаталистической безнадежности, получает другой, положительный смысл: человек — это программа, он есть то, что он еще не есть, то, чем он хотел бы стать. И его программное существование включает в себя обязанность все вновь и вновь нести в действительность планы, начертанные его волей, создавать малые и великие отважные модели будущего не как общеобязательные законы, но как конструктивные силы в великой современной игре сил.

В конце 20-х годов, на высшей точке „просперити“, Ортега уже пытался пробудить „сверхповышенное чувство ответственности“ (*Überempfindlichkeit der Verantwortung*), которое и позднее так часто было главной мыслью его предъявляющих большие требования планов. Для него господство массового человека — не неизбежность; беда заключается в том, что ответственные носители европейской мысли уже заранее решились принять его, массового человека, цивилизованного человека, человека, созданного техникой, как судьбу. В маленькой книжке о технике Ортега указывает как на один из

поводов для „восстания масс“ — на великое, полное надежд недоверие: очень возможно, что современная техника исчезнет гораздо скорее, чем это можно себе сейчас представить. Цивилизация, как поздняя форма культуры, в смысле учения Освальда Шпенглера, нежизнеспособна, так же как и политически соответствующая ей идея национального государства. И то, и другое должно быть понято как знаменья кризиса, за преодоление которого мы должны взять ответственность на себя.

Но когда кризис достиг высшей точки — и в этом положении тезисы Ортеги находят себе самое яркое выражение, — попытки реставрации, как внутренней, так и внешней, не служат ничему. Европейец сегодняшнего дня должен иметь достаточно мужества, чтобы создать „свою“ программу, чтобы выразить свои, возможные сейчас желания. Ортега отвергает философское и психологическое оправдание страха, как выражения крайних ситуаций: не страх, а побеждающее и умеряющее страх спокойствие позволяет человеку овладеть своей жизнью, и только так он может стать „экзистенциальным“. Таким образом, обзор открытых нам возможностей заканчивается вновь решительным указанием на великие задачи человека.

Возвратясь в Мадрид из добровольного изгнания, Ортега, подобно Кроче, основал свой собственный учебный и исследовательский институт. Его Гуманитарный институт должен был заниматься всем, относящимся к человеку, он должен был создать для наук новую гибкую динамику, отвечающую изменчивости человеческой жизни. Но дискуссионные вечера, которыми он начал эту деятельность, превратились в лекции одного Ортеги. Встретив тот же пронизательный взгляд, юношескую силу порыва, способность воодушевляться, — слушатели были зачарованы потоком импровизированных, изящных и наглядных метафор. Лишь некоторые, например его ученик Золер, отмечают усилившуюся у Ортеги склонность уходить от темы, заниматься соседними областями и более отдаленными проблемами. Другой ученик, Алонсо дель Реаль, заметил, что Ортега стал обвинять Макса Шелера в торопливости, отрывочности, в недостатке стройности и расчлененности мышле-

ния, — и в этом суждении Алонсо видит замаскированную и невольную самокритику. И все же Ортега, как эссеист, до конца сохранил способность связывать воедино многие и разнообразные мысли. Одна мысль непринужденно вытекает из другой, и во всем дает себя знать уверенность, которая может быть выражена скептическим изречением бургундского рыцаря: я ни в чем не уверен, кроме неуверенности.

Даты жизни. Хосе Ортега-и-Гассет родился 6 мая 1883 года в Мадриде, в семье главного редактора газеты „Эль импарсиаль“ („Беспартийный“) Хосе Ортега-и-Мунилья. В 1905—1907 годы учился в университетах Лейпцига, Берлина и Марбурга. В 1911—1936 годы руководил кафедрой метафизики в Мадридском центральном университете. В 1930 году совместно с Мараньоном и Айелой (Магапон, Ayela) основал Союз защиты республики. В 1931 году участвовал в свержении монархии. В 1936 году, вскоре после начала гражданской войны, покинул Испанию. Перенесенная тяжелая хирургическая операция надолго задержала его в Париже. Потом его путь лежал в Голландию, Португалию, Аргентину. С 1942 года снова жил в Португалии. В 1948 году возвратился в Мадрид и основал Гуманитарный институт. Зимой 1951/52 года читал лекции в Мюнхене, 1 июня 1953 года вышел в отставку с поста мадридского профессора. Умер 19 октября 1955 года.

СОЧИНЕНИЯ

Meditaciones del Quijote, 1914; *España invertebrada*, 1922, *Biología y pedagogía*, 1923; *El tema de nuestro tiempo*, 1923; *Las Atlántidas*, 1924 — *La dehumanización del arte. Ideas sobre la novela*, 1925; *Espíritu de la letra*, 1927; *Kant*, 1929; *La rebelión de las masas*, 1929; *El Espectador* (Сборник эссе в 8 томах); *Obras*, 1932; *Meditación de la técnica*, 1939; *History as a System*, 1941; *Esquema de las crisis*, 1942; *The Mission of the University*, 1946; *Concord and Liberty*, 1946; 1923—1936 Herausgeber der „Revista de Occidente“; *Obras completas*, 6 Bde, Madrid, 1946/47. На немецком языке: „Die Aufgabe unserer Zeit“, 1928, 2. A., 1930; *Der Einfluss der Frau auf die Weltgeschichte*, *Der Aufstand der Massen*, 1931, N. A. 1949; *Meditationen über die Liebe*, 1933, N. A. 1949; *Buch des Betrachters* (Очерки из „Espectador“), 1934; *Stern und Unstern. Gedanken über Spaniens Landschaft und Geschichte*, 1937 (в том числе и перевод „España invertebrada“); *Selbstsein und Selbstentfremdung*, 1939; *Geschichte als System, und: Über das römische Imperium*, 1943; *Das Wesen geschichtlicher Krisen*, 1943, 2. A. 1951; *Betrachtungen über die Technik, und: Der Intellektuelle und der Andere*, 1948; *Velasquez und Goya*, 1949; *Der Mensch, das utopische Wesen*, 1951; *Gesammelte Werke*, 4 Bde (bisher in deutscher Sprache erschienene und neu übersetzte Schriften), 1955—1956.

ЛИТЕРАТУРА

„Casa nueva Diaz: Das Bild des Menschen bei O. y. G. und seine Beziehungen zur Erziehungswissenschaft“, Diss., 1937. — J. Jriarte-Aguirra, La filosofía de J. O. y G. (в „Razón y Fé“, Т. 122, 123), 1941; O. y G. ante la crítica nacional y extranjera (в „Razón y Fé“, Т. 125), 1942. — Julian Marias; J. O. y G. und die Idee der lebendigen Vernunft, 1952. — Festschrift für O. y G., 1953, со статьями Аурелио Фуентес Рохо о жизни и творчестве О. и Хулиана Мариаса о современной испанской философии.

Герман граф Кайзерлинг

В начале жизненного поприща перед ним стоял идеал ученого, в конце его — идеал мудреца. Первое, самое строгое десятилетие его творчества — время, которое в его дальнейшей богатой переменами умственной жизни будет иметь для него значение лишь как воспоминание, — посвящено построению собственной системы. Склонность к математическим и естественным наукам ведет его к мысленному охвату целостного единства в духе Х. Ст. Чемберлена, автора „Принципов XIX столетия“, которым он почтительно следует. Встретившийся с ним тогда (в 1905 г.) в Гейдельберге Ганс Дриш нашел в его характере черты добродушия, но также и деспотизма. Сила мышления в частности, отсутствие строгой последовательности в целом — эта характеристика Дриша метко попадает в несколько преждевременно, в 23 года написанную книгу „Строение мира“ („Gefüge der Welt“): это было „похоже на музыкальную импровизацию на фортепиано“. Позднее его мысль, испытав новое влияние, влияние Дильтея, устремляется в обширную область философии жизни, — он берет ее в самой общей и неопределенной форме, как обращение к „силе понимания“ (Verstehen), к „чувству“ (Sinn), как последнюю представимую нами духовную суть (das letzte Geistige), совпадающую с происхождением жизни. Влияние Дильтея дополнилось влиянием Бергсона; это побудило его к написанию „Философии чувства“ („Sinnphilosophie“), вывело из области строгого теоретического философствования на простор — к необязательности культурно-критических размышлений.

За годами учения следуют годы странствий. Еще до первой мировой войны Кайзерлинг изъездил многие страны Старого и Нового Света: Индию, Восточную Азию, Америку. С удивительной силой вчувствования

он проникает в чужие формы культуры и жизни, которые ему встречаются; вместе с изменениями среды меняется и сам он, и в то же время он начинает собирать и приводить в порядок свои прозрения в сущности и оценки сущностей (Wesenseinsichten und-wertungen). Конечный результат — „Путевой дневник философа“ („Reisetagebuch eines Philosophen“), который, так же как „Закат Европы“ Шпенглера, был весь набросан вчерне и в значительной части написан еще до войны и, так же как произведение Шпенглера, появился лишь после войны; это документ полного тревог и опасностей времени, документ парадоксальный и одновременно обстоятельный, легкий, повествовательный по форме и покоряюще убедительный. Из своих путешествий и „долголетних военных медитаций“ Кайзерлинг взял для своей дармштадтской „Школы мудрости“ („Schule der Weisheit“) и „общества свободной философии“ („Gesellschaft für freie Philosophie“) не что иное, как основную формулу из своего дневника: „Самоосуществление в путешествии сквозь мир“. Он воспринимает себя как философа культуры, но не в значении систематизатора культур, не в значении „человека фактов“ („Tatsachenmensch“), как он называет своего антипода Шпенглера; культура для него — человеческий дух, который, возвращаясь к человеку из окружающей среды, воздействует на него как формообразующий. Этот дух, однако, не может быть постигнут средствами разума. Речь идет о том, чтобы на место науки поставить мудрость в восточном значении — мудрость нового восприятия чувственного космоса (Sinnkosmos) творческой интуицией. Различные жизненные и культурные формы должны, сохраняя свою чувственную достоверность (sinnetreu), быть соотнесены с глубочайшей безобразностью, последней гармонией, в которой все силы приходят в равновесие, и в этой гармонии должен осуществиться идеал жизни и стиля для единичной личности и для общества — как „превосходство над миром“ („Weltüberlegenheit“), как „надисторичность“ („übergeschichte“). Кайзерлинг подверг испытанию символы своей философии (Denkbild) еще раз, путешествуя по Соединенным Штатам, по Южной Америке, и продолжил то, что начал так успешно дневником, в двух новых произведениях: „Америка“ и „Южноамериканские медитации“. Потом

события 1933 года заставили мыслителя жить все более уединенно. „Тихие и разумные мысли“ („Betrachtungen der Stille und Besinnlichkeit“) — мысли по поводу формирования личности, образа жизни и самоуглубления — показывают, что он стал более зрелым, убедительным, чем в своих прежних программах мудрости, но, в сущности, почти не изменился.

Кайзерлинг оставил в своем наследии два „Главных произведения“ („Hauptwerke“), в которых намерен был изложить то, что дали ему последние годы для выводов из его познания: „Книгу о первопричине“ („Das Buch vom Ursprung“) и „Путешествия сквозь время“ („Reise durch die Zeit“). Они не открыли нашему взору последний и самый глубокий этап в мышлении Кайзерлинга, но еще раз подтвердили его мировоззрение и сохранили его для будущего.

По внешнему облику Кайзерлинг был гигантом, почти двухметрового роста. В своей тесной комнате в тирольском крестьянском доме, куда его загнала судьба в последние годы войны, он казался узником. Но его звонкий смех, гордая осанка, его отшлифованные до блеска острые наблюдения и мысли поистине свидетельствовали, что к этому времени он стал тем, кем так хотел стать Ницше. Его посмертная маска говорит о спокойствии и еще о том, что и его последние дни были насыщены опытом и прозрениями.

Даты жизни. Герман граф Кайзерлинг родился 10 июля 1880 года в Кённо (Кёппо), Литва. Окончил русскую гимназию в Пяну. Изучал зоологию, химию и геологию в Дерптском, Женевском, Гейдельбергском и Венском университетах. Доктор философии. Жил в 1902 году в Вене, в 1903—1905 годы — в Париже и Англии, в 1906—1907 годы — в Берлине, с 1908 года — в своем родовом имении Райкюль. По Европе путешествовал ежегодно, в 1911—1912 годы совершил кругосветное путешествие, 1914 год провел в Африке, 1914—1918 годы — в Райкюле; в 1918 году имение было конфисковано и он эмигрировал. В 1920 году основал „Школу мудрости“ в Дармштадте. Умер 26 апреля 1946 года в Инсбруке.

СОЧИНЕНИЯ

Der Gloggnitzer Forellenstein, 1903; Das Gefüge der Welt. Versuch einer kritischen Philosophie, 1906, 2. A., 1920; Unsterblichkeit, 1907, 3. A. 1920; Schopenhauer als Vorbilder, 1910; Prolegomena zur Naturphilosophie, 1910; Über die innere Beziehung zwischen den Kulturproblemen des Orients und des Okzidents, 1913; Europas Zukunft, 1918; Das Reisetagebuch eines Philosophen, 2 Bde, 1919, 7. A. 1923;

Deutschlands wahre politische Mission, 1919; Was uns not tut, was ich will, 1919, 4. A. 1922; Philosophie als Kunst, 1920; Peace, or War Everlasting?, 1920; Schöpferische Erkenntnis, 1922; Politik, Wirtschaft, Weisheit 1922; Das Ehebuch, 1925; Die neuentstehende Welt, 1926; Menschen als Sinnbilder, 1927; Wiedergeburt, 1927; Das Spektrum Europas, 1928; America Set Free, 1929; Amerika. Der Aufstieg einer neuen Welt, 1930; Südamerikanische Meditationen, 1932, 2. A. 1951; La Vie Intime, 1933; La Révolution Mondiale et la responsabilité de l'esprit, 1934; Das Buch vom persönlichen Leben, 1936; Sur l'Art de la vie, 1936; De la souffrance à la plénitude, 1938; Betrachtungen der Stille und Besinnlichkeit, 1941; Das Buch vom Ursprung, 1947; Reise durch die Zeit, 1948; Kritik des Denkens. Erkenntnistheoretische Grundlagen der Sinnphilosophie, 1948, 2. A. 1952; Gedächtnisbuch. Letzte Aufsätze, Interviews, Nachrufe, 1948; Frühe Vollendung. Hrsg. v. O. Frhr. v. Taube, 1950; Издатель сообщений „Школы мудрости“: „Der Weg zur Vollendung“ (32 Hefte 1920—1942) и ежегодника „Школы мудрости“: „Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung“ (1919 ff.).

ЛИТЕРАТУРА

„Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“, IV, 1923. — Paul Feldkeller, Graf K. s Erkenntnisweg zum Übersinnlichen. Die Erkenntnisgrundlagen des Reisetagebuchs eines Philosophen, 1922. — Wilhelm Vollrath, Graf K. und seine Schule, 1923. — Georg von Dolgow, Die Philosophie Graf H. K. s, Diss., 1925. — Heinrich Adolph, Die Philosophie des Grafen K., 1927. — Hugo Vondrau, Kritik der Philosophie des Grafen H. K., Diss., 1927. — Ernest Seilière, La sagesse de Darmstadt (в Le néoromantisme en Allemagne), 1929. — Rudolf Röhr, Graf K. s magische Geschichtsphilosophie, 1939.

Леопольд Циглер

О нем, полуослепшем философе, живущем на Боденском озере, почти совсем не говорят. Его призыв не был ни услышан, ни понят. Но то, что он предсказывал, свершилось: всеобщий упадок культуры.

Культура стала его темой с тех пор, как пятнадцатилетним юнцом он прочел у Шопенгауэра знаменитое место об истории философии и искусств, идущей невинно, не запятнав себя кровью, рядом с историей мира. Двадцати двух лет, подпав под влияние Эдуарда фон Гартмана, он определяет культуру как сознательное осуществление того, что бессознательно дает сама природа. Человек отличается от природных существ (Naturwesen) якобы тем, что он расширяет идею своей человечности до мирообъемлющей метафизической идеи. Несколькими годами позднее в мышление Циглера врывается Ницше: появляется „Флорентинская интродукция“ („Florentinische Introdution“) — первая, задолго до произведений Кайзерлинга, философская книга путешествий; здесь к эстетике обращается не наблюдатель, а художник, и уже одно это выдает влияние Ницше. Циглер намечает план сочинения о кризисе идеалов; он пишет книгу о народе, государстве и личности, в которой ницшеанская героика незаметно переходит в квиэтизм Августина. „Ответственность — но в духе древнекитайской, древнеяпонской государственной и общественной мудрости; справедливость — но в духе платоновской политики, аристотелевой этики; вера — но в духе проясненного и облагороженного, я бы сказал также, оязыченного августинаства, — такова была в 1916 году моя программа относительно будущего“. Теперь мы распознаем в этой программе двойственный дух времени: с одной стороны, это „отпевание идеалистической философии культуры“, приходящееся на то же время, что и предостерегающий

крик Пауля Эрнста (Paul Ernst) о крушении немецкого идеализма и книга Рудольфа Паннвица (Pannwitz) о кризисе европейской культуры; но это также предвосхищение широкого очерка атеистической мистики в „Новых ликах богов“ („Gestaltwandel der Götter“), — и разве еще Эмиль Гаммахер (Emil Hammacher) не требовал, чтобы культура стала „путем к мистике“ („Werden zur Mystik“)?

„Новые лики богов“ — это история развития религиозного сознания в Европе от греческих мифов до обезбоживания мира в эпоху казуально-механистического миропонимания. Наука новой эпохи разрушила веру в личных богов, неразрушимыми по-прежнему остались лишь „тяготение к религии“, „потребность и сила желаний, стремление к цели и притягательность, воля к созданию бога“. Этим выдвигается перед нами задача: бог, никогда и нигде не бывший действительным, должен стать действительностью, как сверхдействительная точка, к которой направляются, в которой пересекаются все отдельные линии сил и жизней. Идея бога связывается с идеей культуры. Культура есть целокупность всех возможных отношений к божественному, культура — служение богу. Книга вновь извлекает из великого Будды нравственное учение о становлении бога в человеке и, при всех заблуждениях, является попыткой сказать о великом соответственно его величию.

Мыслитель входит непосредственно в свою эпоху. Все живее и сильнее воспринимает он проблему обезбоживания как глубочайшую проблему европейского духа. Он видит вокруг себя возмущающее и волнующее брожение современной тревожной жизни духа и хочет ее понять, найдя самый глубокий и единый корень в неуверенной борьбе за обновление религиозного сознания. Отомрет ли окончательно религиозная функция как таковая или после стеснившего дух промежутка вновь оживет, питаясь от своего корня? Возникает мысль о новом средневековье, занимавшая многих мыслителей нашего времени. Это значит, что старый и новый дух должны объединиться в некоем синтезе, это значит, что должны прийти к единству противоречия во всех областях и тем самым должно быть начато формирование новой культуры, в котором Циглер хочет принять непосредственное участие. В „Двадцати пяти положениях

о немецком государстве“ („25 Sätzen vom deutschen Staat“) он в последний час нарисовал вожделенный образ того государства, от которого ждал спасения на самом краю пропасти. Но и эта программа не оказала никакого влияния.

Сомнение неизбежно: картина мира, даваемая Циглером, основана не на опыте, но на знании мистического рода, источник которого, как говорил Шеллинг, есть интеллектуальное созерцание, единое с эросом, на страстном стремлении к вечному. В конце концов путь Циглера сходится с путем Людвиг Клагеса. От „позднечеловеческого“ („Spätmenschlich“) онаученного мышления нашей эпохи Циглер идет назад, к символике древних культов, легенд и мифов. В книге „Наследие“ („Überlieferung“) он пытается, проявляя большую ученость, отыскать и соединить оставшиеся всему человечеству в наследство части расщепленной души, находямые в разнородных элементах мифологии и исследования сказок, этнографии, психологии подсознательного и антропологии. В поручители истинности он берет себе Гегеля, первого в мире проникнувшего в жизнь первобытного человека и якобы предвосхитившего самые важные черты и связи, найденные в древнейших слоях культуры Бахофеном, а наряду с Гегелем — Фрейда и Клагеса, Юнга и Фрезера (Frazer), а также, что несколько странно, Лео Фробениуса (Leo Frobenius) и Германа Вирта (Herman Wirth) — открывателя поддельной хроники об Уралинде, которую мы хотели бы совсем забыть. Теперь уже речь идет не о соединении старого и нового духа: все направлено к одной цели — к тому, чтобы в современном кризисе сохранить образ вечного человека путем откровения и восстановления наследства.

Книга „Становление человека“ („Menschwerdung“) большой и убедительный комментарий к „Отче наш“ — отважно делает последний шаг: от мифа к истории. В неповторимом облике Иисуса Назарея вечный человек вступил в историческое бытие. Архетип спасения мира, говоря словами Юнга, находит в действительности свое осуществление. Наконец — великая смелость открытия: прообразы и идеи, отражающие божественное в отдельных элементах наследия, должны соединиться в христианстве. Это сочинение проникнуто богатым, несколько

бессвязным синкретизмом, и все же в чем просвечивает та же далекая цель, которую видели и разм, и Лессинг: слияние всего многообразия религиозных явлений в *Una sancta*¹.

Даты жизни. Леопольд Циглер родился 30 апреля 1881 года в Карлсруэ. Учился в Высшей технической школе в Карлсруэ (ученик Артура Дрекса) и в Гейдельбергском университете. В 1905 году получил у Эйкена степень магистра. Приват-доцент в Карлсруэ и Эттлингене. С 1918 года — в Ахберге при Линдау, с 1923 года жил как вольный писатель в Иберлингене. В 1929 году получил премию Гете. К семидесятилетию со дня рождения получил от университета во Фрейбурге (Шварцвальд) звание почетного профессора, от Марбургского университета — звание доктора *honoris causa* и профессора, в 1956 году — литературную премию Бодензее [Боденское озеро] от города Иберлинген.

СОЧИНЕНИЯ

Zur Metaphysik des Tragischen, 1902; Das Wesen der Kultur, 1903; Das Grundproblem des Nachkantischen Rationalismus, 1905; Der abendländische Rationalismus und der Eros, 1905; Das Weltbild Hartmanns, 1910; Florentinische Introdution zu einer Philosophie der Architektur und der bildenden Künste, 1912; Der deutsche Mensch, 1915; Volk. Staat und Persönlichkeit, 1916; Gestaltwandel der Götter, 2 Bde, 1920, 3. A., 1922; Der ewige Buddho, 1922; Das heilige Reich der Deutschen, 2 Bde, 1925 (Neugestaltung der Schrift von 1915); Zwischen Mensch und Wirtschaft, 1927; Magna charta einer Schule, 1928; Der europäische Geist, 1929; 25 Sätze vom deutschen Staat, 1931; Zwei Goethereden und ein Gespräch, 1932; Überlieferung, 1936, 2. A. 1949; Apollons letzte Epiphanie, 1937; Menschwerdung, 2 Bde, 1947; Von Platons Staatheit zum christlichen Staat, 1948; Die neue Wissenschaft. Universitas aeterna, 1951; Spätlese eigener Hand, 1953.

ЛИТЕРАТУРА

„Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“, IV, 1923. — „Dienst an der Welt. Zur Einführung u die Philosophie L. Z. s“, 1925.

¹ Святое единство (лат.).

СИЛЫ РЕЛИГИИ

Этьен Жильсон

Жак Маритэн

Романо Гвардини

Теодор Геккер

Альберт Швейцер

Этьен Жильсон

Он — один из вождей неотомистского движения. Его жизнь идет вместе с большим движением за обновление церковных догм, открывшимся энцикликой „Aeterni Patris“¹ в 1879 году, принимая это движение, идя за ним и, в конце концов, отвергая его. В это время Фома Аквинский был возведен в ранг величайшего авторитета в вопросах теологии, науки, философии — всего воззрения на мир и жизнь; томизм приобрел с этой даты значительное влияние на современные философские течения — сперва в ограниченной области католической философии, затем, захватывая все более обширную сферу и шире всего распространяясь во Франции, под водительством человека, умевшего с удивительной настойчивостью проводить учение Фомы во всю унаследованную и современную европейскую культуру.

Вначале Жильсон выступил с работами о христианской догматике в средних веках и о взаимоотношении ее с греко-римским миром. Уже первое его зрелое произведение об учении Фомы ведет на высоты большого европейского движения, в котором встречаются Платон с Аристотелем, и под знаком этой встречи достигается не только независимость рационального мышления с его классификациями (Ordnungen), но также новое стройное единство между знанием и верой, философией и теологией. Исходя из принципов томизма, Этьен Жильсон все более углубляется, на основе изучения Бонавентуры и блаженного Августина, в общий дух средневекового мышления. Его выводы с наибольшей убеждающей силой выступают в его книге об отношении строя греческого мышления к христианству. Жильсон отвергает по видимости подтверждаемый историей тезис,

¹ „Отца вечного“ (лат.).

гласящий, что в ту эпоху аристотелизм схоластики сменил отошедший платонизм патристики. Он держится того мнения, что оба эти вероучения всегда наличествовали рядом друг с другом в христианской догматике: Платон всегда животворно воздействовал на развитие христианских идей, а Аристотель влиял на все опыты догматиков в их стремлении укрепить веру разумом. Теперь, по мнению Жильсона, задача состоит в том, чтобы выявить живую действенность обоих течений дохристианской мысли в истории христианства. Масштаб должен возвышаться над историческим источниковедением; его дает исследование содержания и формальных элементов духа, воплотившегося в величественных чертах процесса образования христианских догм.

Ясно, что это нечто большее, чем проблема, о которой спорит ученый. В ходе мыслей Жильсона раскрывается некая свободная и человеческая, широко гуманистическая принципиальная позиция. Он вновь и вновь подкреплял ее в своих книгах и отдельных исследованиях, в двух основанных им журналах, посвященных средневековой философии, которые он обогатил выдающимися этюдами о Декарте, в своей обширной педагогической деятельности и, наконец, пропагандой за пределами Франции, способствуя тому, чтобы средневековая философия стала новым воззрением во всем мире. Совместно с Морисом де Вульфом (de Wulf) Жильсон создал для томизма трибуну в американской науке. Его позднее произведение „Бытие и сущность“ („L'Être et l'Essence“) суммирует все влияние этого учения на современность и принадлежит к важнейшим документам теперь уже несомненно возрождающейся метафизики.

Когда его в 1946 году приняли в среду „бессмертных“, он подвел итог смыслу и цели своей работы в таких выразительных словах: „Лишь тогда, когда мы вновь достигнем высоты бессмертного XIII столетия, когда снова такой италянец, как Фома Аквинский, сможет учить в Кельне и Париже, когда такой немец, как Альберт Великий, будет понимаем французами, а такой англичанин, как Дунс Скотт, скончается в Кельне во время своих исследований, когда французский гений сможет учить в Стокгольме, подобно Декарту, а немецкий гений будет уметь так же писать на благородном французском языке, как Лейбниц, — лишь тогда мы бу-

дем иметь право вновь говорить о европейской культуре“.

Даты жизни. Этьен Жильсон родился 13 июня 1884 года в Париже. Учился в Сорбонне. Доктор философии. С 1913 года — профессор университета в Лилле, с 1919 года — в Страсбурге, в 1921—1932 годы — профессор средневековой философии в Сорбонне, с 1932 года — в Коллеж де Франс, с 1929 года — директор Института по изучению средневековья в Торонто (Канада). С 1946 года — член Французской академии.

СОЧИНЕНИЯ

La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie, 1913; Le Thomisme, 1921, 4. A. 1943; La philosophie au moyen-âge, 2 Bde, 1922, 3. A. 1947; La philosophie de St. Bonaventure, 1924, dt. 1929; Saint Thomas d'Aquin, 1925; Introduction à l'étude de St. Augustin, 1929, dt. 1930; Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du Système cartésien, 1930; L'esprit de la philosophie médiévale, 2 Bde. 1932, 2. A. 1944, dt. 1951; Les idées et les lettres, 1932; La théologie mystique de St. Bernard, 1934, dt. 1936; Le réalisme méthodique, 1935; Christianisme et philosophie, 1936; The Unity of Philosophical Experience, 1937; Héloïse et Abélard, 1938, dt. 1955; Dante et la philosophie, 1939, 2. A. 1946, dt. 1953; Le réalisme thomiste et la critique de la connaissance, 1939; Platonisme, Aristotélisme et Christianisme, 1945; Existentialisme Chrétien, 1947; L'être et l'essence, 1948; L'école des muses, 1951; Les métamorphoses de la Cité de Dieu, 1953; History of Christian Philosophy in the Middle Ages, 1954; основатель и издатель журнала „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge“ (с 1926) и „Etudes de philosophie médiévale“ (35 т.т.).

Жак Маритэн

В первом десятилетии нашего века мы находим юного студента Жака Маритэна на лекциях Анри Бергсона в Сорбонне. Он лучший ученик философа, он глубже понимает его мысли, умеет их развивать плодотворнее и основательнее, чем кто бы то ни было. Сам Бергсон об этом свидетельствует. Однако книга, которую Маритэн позднее посвятил творчеству своего учителя, — это расчет с прошлым. Он обратился к католицизму. Отныне он ищет старую гармонию веры и разума в учении святого Фомы Аквинского, которое он хочет сделать всесторонне воспринимаемым современным жизненным ощущением.

В самом начале Маритэну удастся достигнуть своего наибольшего творческого успеха на новом пути — в теории искусства. В сочинении „Искусство и схоластика“ („L'Art et Scolastique“) он изображает жизнь средневекового художника совершенно так, как если бы это была современная жизнь: искусство, которым анонимный художник занимается в общине как ремеслом, знаменующее мир между духом и плотскими чувствами, особая красота произведения искусства, отличающаяся от природной красоты, — вот проблематика, выдвинутая Маритэном как главная в современном эстетическом движении. Он широко и плодотворно влиял на искусство французской католической молодежи. Его мышление было столь же католическим, как и французским, — французским в художественном мастерстве и в роде и направлении постановки проблем и их решения, — неохотно выходящим из областей психологической, критической, социологической, из областей подлинно французской философии. Но постепенно теория искусства разрастается во всеобъемлющий принцип современного мировоззрения. В книге „Антисовременность“ („Anti-

moderne“) анализируется неосхоластическое движение и формулируются основания для возрождения Фомы Аквинского более отчетливо, более близко к современности, чем это делалось когда-либо раньше. Антисовременность — это значит то же, что ультрасовременность; путь от Бергсона к Фоме ведет не вспять, но все вперед. Маритэн отвергает возврат к средневековью. Его нападки — это всегда нападки на прошлое. Он сводит счеты с церковными властями, возлагая на них ответственность за современный мир, за разрыв с великим единством христианского сознания, с тремя реформаторами: Лютером, Декартом, Руссо. В своем ответе Жану Кокто он размежевывается с критицизмом, он пишет о задачах современного поэтического искусства и все вновь применяет основные положения учения Фомы к вопросам современности. Он делает это со строгостью, казалось бы, нежелательной с точки зрения широты воздействия. Религиозная свобода — это противоречие; духовная свобода в вере и нравственности — это род скрытого безбожия; обыденный скептицизм, своевольно выбранный путь к метафизике — это признак духовного упадка. И все же движение, начатое Маритэном, сохранило великую черту незамкнутости и терпимости. Сейчас в нем, идя по его следам, находят мост между современной философией и христианским мышлением не в смысле перечеканки учений и целей, но в смысле общности решительного перехода на новые пути, на которых можно духовно освоить множество реальностей. Маритэн указывал такие пути и в дни войны, и в дни мира. Его книга „Схоластика и политика“ („Scolastique et Politique“) вышла в год немецкого вторжения во Францию, когда мыслитель вынужден был покинуть родину, — и она провозгласила его уверенность в том, что вероисповедания должны найти друг к другу путь в совместной работе для новой, объединенной Европы. Европа должна быть воздвигнута на данных природой принципах человечности, невзирая на нищету и опустошения, которые Маритэн уже тогда предсказывал как следствия этой войны.

Университеты Европы, от Гейдельбергского до Парижского, потом и Торонтский университет в Канаде, Принстонский в США Маритэн сделал кафедрами для своей проповеди. Его изучали и немецкие военнопленные

теологи в канадских лагерях, и французская молодежь, объединившаяся вокруг де Голля и Бидо или ватиканского библиотекаря Де Гаспери в Италии. Три года он был французским послом при Ватикане.

В одно хмурое январское утро 1947 года Маритэн произнес речь в честь Нового года: „Не будем забывать, что на нас лежит долг надеяться!“ Его лицо могло быть взято с картины Джотто: одухотворенные черты, густые волосы, закрывающие часть лба, как камилавка. Теперь он возвратился к своей научной работе и учебной деятельности.

Даты жизни. Жак Маритэн родился 18 ноября 1882 года в Париже. Изучал философию в Сорбонне у Бергсона. После женитьбы на эмигрировавшей из России еврейке Раисе Орманцовой и перехода обоих супругов в католицизм (1906) продолжал учение у Дриша в Гейдельберге. С 1913 года преподаватель новой истории в католическом институте (Париж), в 1940—1944 годы — в Институте по изучению средневековья (Торонто, Канада). Эпизодический преподаватель в Колумбийском университете (1941—1944) и в Принстонском университете (Нью-Йорк). С 1945 по 1948 год — посол Франции при Ватикане, после этого — доцент Принстонского университета.

СОЧИНЕНИЯ

La philosophie Bergsonnienne, 1914, 2 (переработано) А. 1930; Art et Scolastique, 1920, 3. éd. 1935, dt. 1930; Introduction à la Philosophie, 1920, engl. 1930; Saint-Thomas, 1921; Théoras, 1921, 2. А. 1925; Antimoderne, 1922, dt. 1930; Eléments de philosophie, 2 Tle, 1920—1923; Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre, 1923, 3. А. 1931; Trois réformateurs, 1925, 3. А. 1937, engl. 1928; Une opinion sur Maurras, 1926; Réponse à Jean Cocteau, 1926, dt. (u. d. Titel „Der Künstler und der Weise“), 1927; Quelques pages sur Léon Bloy, 1927; La Primauté du Spirituel, 1927, engl. 1930; Le Docteur Angélique, 1930, engl. 1931; Religion et Culture, 1930, 3. А. 1934, engl. 1931, dt. 1936; Le songe de Descartes, 1932, engl. 1946; Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir, 1932, 4. А. 1946, dt. 1954; Du régime temporel et de la liberté, 1933, engl. 1935, dt. 1936; De la philosophie chrétienne, 1933, dt. 1935; Sept leçons sur l'être, 1934, 2. А. 1936; Frontières de la poésie, 1935; Science et sagesse, 1935; La philosophie de la nature, 1935; Humanisme intégral, 1936, dt. (u. d. Titel „Die Zukunft der Christenheit“) 1938 (u. d. Titel „Christlicher Humanismus“) 1950; Les juifs, 1938; Questions de la conscience, 1938; Introduction à la philosophie, 1938; Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, 1939; True Humanism, 1939; Scolastique et politique, 1940; La religion et le monde moderne, 1941; Confession de foi, 1941; France, my country, 1941; Les droits de l'homme et la loi naturelle, 1942, n. А. 1947, dt. 1951; Redeeming the Time, 1943; De Bergson à Thomas, 1944, dt. 1948; Christianity and Democracy, 1944,

dt. 1949; Anti-Semitism, 1944; The Rights of Man and Natural Law, 1944; Messages 1940—1944, 1945; Principes d'une politique humaniste, 1945; La personne et le bien commun, 1947; Court traité de l'existence et de l'existant, 1947; Raison et raisons. Essais détachés, 1948, erw. engl. Ausgabe u. d. Titel „The Range of Reason, 1953; La signification de l'athéisme contemporain, 1950; Approches de Dieu, 1953; L'homme et l'état, 1953; Совместно с Райсой Маритэн: „De la vie d'oraison“, 1922, 2. A. 1933, dt. 1928; Situation de la poésie, 1938, dt. 1951.

ЛИТЕРАТУРА

Frédéric Lefèvre, J. M. et Henri Massis, 1924 (in „Les documents bleus“, Nr. 13).—P. Archambault, J. M., 1926.—Ernst Robert Curtius, J. M., 1927.

Романо Гвардини

В начале 20-х годов Романо Гвардини был одним из самых частых посетителей Бург Ротенфельс на Майне—центра и места встреч католической молодежи. Молодой священник, со строгой головой римлянина, был тогда впервые замечен и оценен как участник движения за углубление и воззвание к новой жизни литургических форм: его первое произведение „О духе литургии“ („Vom Geist der Liturgie“) выдержало двенадцать изданий за короткий пятилетний срок. Под его незаметным, скромным руководством беседы Квикборнского кружка приобрели новое, убедительно искреннее звучание в журнале „Соратник“ („Schildgenosse“), под мощными сводами замка и на лесной просеке в ближнем Шпессарте. Они воздействовали, как импульс и образец, на широкие круги, они росли и получали законченность, переходя от формы и символа к глубокому содержательному смыслу, все снова ведя от близкого и замкнутого в себе к далекому и всеобъемлющему. В двух тонких тетрадках Гвардини изложил свое толкование священных символов, и это толкование нашло отзвук и за пределами католицизма, вплоть до вызванных им своеобразных попыток истолкования и возобновления масонской символики. Вскоре он оказался во главе не только католической молодежи, но также всех, кто стремится к эмоциональному углублению (Verinnerlichung) немецкого католицизма. После первой мировой войны он становится воскресителем и укрепителем нового католического сознания средствами философии религии и философии культуры. Постепенно, в течение трех десятилетий широкой деятельности, выражающейся в лекциях, докладах и литературных произведениях, ему удается достигнуть прекрасной и благодатной популярности, благодаря которой он предстает и сейчас как один из ве-

дущих толкователей и провозвестников „христианского существования“.

Иногда пути Гвардини, если сопоставлять их с его целями, кажутся обходными, но это обходные пути философской мысли и ее применения в области истории. Удивительно, что его главное философское сочинение „Противоречие“ („Der Gegensatz“) — теория способности понимания — осталось почти незамеченным. Это тем удивительнее, что, по общепринятому мнению, многообразные оценки, даваемые именно в этом произведении современным проблемами, и характеристики великих европейских деятелей являются самым существенным и, может быть, сохраняющим самый длительный интерес из всего им созданного. Романо Гвардини ищет ответа на старый вопрос о „конкретно-живом“ (das Konkret-Lebendige) и находит его у Николая Кузанского в мысли о противоречиях, вновь воспринятой в духе кардинала Георгом Зиммелем, по-видимому, и передавшим ее Гвардини. Для Гвардини противоречивость — основная черта жизни, ее прафеномен (в том смысле, какой давал этому понятию Гёте). В способах проявления, в строении, в формах деятельности живых существ — во всем видно сосуществование, взаимное противодействие и содействие двух моментов, несводимых одно к другому, не поддающихся переводу один в другой, смешению двух самостоятельных и неразрывно один с другим связанных элементов, мыслимых лишь в сопоставлении друг с другом и посредством друг друга. Есть известные основные формы противоречия; Гвардини делит их на группы, определяет их перекрестные взаимоотношения, их внутренние тенденции и их равновесие, достижимое всегда лишь как переходная форма.

Но после этого новое учение о типах противоречий дает ему средство для исследования современного состояния познания. В живом противоречии между рациональным и алогическим элементами бытия он видит творческое напряжение сил, определившее, по его мнению, мышление великих людей европейской духовной истории и теперь ставшее недостижимым вследствие преобладания той или другой стороны. Именно на этом, думает он, покоятся чистота и реальная действительная сила (Wirklichkeitskraft) понимания бытия у Паскаля, который стремится проследить волю к рациональному

познанию даже в тончайших формах конкретного и все же везде проводит мысль о неразложимости живого. И наоборот, для Достоевского якобы характерно то, что в его произведениях хаос, момент полноты бытия — все, что ускользает от каких бы то ни было форм, все текущее и непредвидимое внезапно само возвышается до образов, наполняет их, делает многозначимыми и избегает действительно единой чувственно воспринимаемой связи.

Рядом с Паскалем и Достоевским, в ряду портретов, нарисованных Гвардини, стоят блаженный Августин и Данте, Гельдерлин и Рильке. Он не скрывает глубокого смысла, заключающегося в этих портретах. Они служат христианскому учению о человеке, обращены к каждому из читателей и слушателей лично и тяготеют к тому, чтобы вместе с поучением открыть путь к истинной жизни. Это беседы о человеческой и духовной Европе и — в более глубоком значении — о духе и сердце человеческого, которые по ту сторону конечных противоречий мира рационального и алогического открывают еще „возможность устойчивого равновесия“ в абсолютной жизни бога.

Лишь в самое последнее время эти поучительные беседы приняли издавна подготавливавшийся смысл великих общезначимых ориентиров в нашей эпохе. Книги „Мир и личность“ („Welt und Person“), „Свобода, милосердие, судьба“ („Freiheit, Gnade, Schicksal“), „Конец нового периода“ („Das Ende der Neuzeit“) и „Власть“ („Die Macht“) — попытки указания пути в ночи нашей эпохи. Прежняя противоречивость предстает теперь иногда в историко-философском переводе как противоречие между средневековьем и новым временем, между эпохой, которая, несмотря на все темное, жесткое и разрушительное, все же была строго упорядочена в целом, и эпохой, в течение которой общая система воззрений (Gesamthaltung) человека все больше возвращается, в поисках мерил для себя, к его собственной нестройной, запутанной природе. Но Гвардини, в противоположность тому, что часто делается другими; не принимает средневековье ни как мерил для современности, ни как мерил для будущего. Он ставит человека нашего времени лицом к лицу с его изображением и его задачами, и он верит, что человек разрешит эти задачи в новом уравновешении старых противоречивых отношений, от

которых мы, по-видимому, отдалились больше, чем какая бы то ни было из прежних эпох. Его убеждение выросло медленно. Может быть, поэтому, говорит Гвардини, оно так прочно.

Даты жизни. Романо Гвардини родился 17 февраля 1885 года в Вероне. Окончил гимназию в Майнце, изучал естественные и общественные науки в Тюбингене, Мюнхене и Берлине, теологию во Фрейбурге и Тюбингене. 28 мая 1910 года принял сан священника, два года служил в церкви. В 1915 году защитил во Фрейбурге диссертацию на звание магистра католического богословия. В 1922 году — доцент догматики в Бонне, с 1923 по 1939 год — ординарный профессор философии религии и католического мировоззрения в Бреславле и Берлине. Оставив преподавание в 1939 году, вел научную работу, живя частной жизнью. В 1945—1948 годы — ординарный профессор истории религии в Тюбингене, с 1948 года — в Мюнхене. В 1952 году ему присуждена Премия мира немецкой книжной торговли.

СОЧИНЕНИЯ

Vom Geist der Liturgie, 1918, 17 A. 1951; Die Erlösungslehre des hl. Bonaventura, 1921; Von heiligen Zeichen, I, 1922, 2. A. 1924, II, 1923, 2. A. 1924, N. A. 1928; Vom Sinn der Kirche, 1922, 3. A. 1935; Liturgische Bildung, I, 1923; Briefe über Selbstbildung, 1924, 41.—44. T. 1951; Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Konkret-Lebendigen, 1925; Briefe vom Comer See, 1927; Das Gute, das Gewissen und die Sammlung, 1929, 2. A. 1931; Vom lebendigen Gott, 1930; Das Gebet des Herrn, 1932, 6. A. 1951; In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken, 1932, 2. A. 1950; Der Mensch und der Glaube, 1933, 2. A. 1939 (u. d. Titel: „Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk“); Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal, 1934, 6.—10. T., 1950; Unterscheidung des Christlichen, 1935; Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, 1935, 2. A. 1950; Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, 1937, 9. A. 1953; Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie, 1937; Wille und Wahrheit, 1937; Das Wesen des Christentums, 1938; Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit, 1939, 2. A. 1955; Das Herrentum Christi, 1939; Besinnung vor der Feier der Hl. Messe, 1939, 3. A. 1942; Der Glaube als Überwindung, 1939; Glaubensgeschichte und Glaubenszweifel, 1939; Gottes Walten, 1939; Worte zur Trauung, 1939; Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, 1940; Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen, 1940; Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments, 1940, 3. A. 1953; Die letzten Dinge, 1940, 3. A. 1953; Im Anfang war das Wort, 1940; Das Dogma, 1940; Der Widersacher, 1940; Das Fegfeuer, 1940; Gottes Geduld, 1940; Das Harren der Schöpfung, 1940; Die Heiligen, 1940; Ein Wort zur liturgischen Frage, 1940; Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der 2., 8. und 9. Duineser Elegie, 1941, 4. A., 1953, Der Tod des Sokrates, 1943, 3. A. 1948; Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen, 1944, 2. A. 1950; Vision und Dichtung. Der Charakter von Dantes Göttlicher Komödie, 1946;

Hölderlin und die Landschaft, 1946; Der Heilbringer in Offenbarung, Mythos und Politik, 1947; Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, 1948; Über das Wesen des Kunstwerks, 1948, 14. T. 1950; Vom Sinn der Schwerinnut, 1949; Vorschule des Betens, 1949, 2. A. 1951 — Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung, 1949; Vom Recht des werdenden Lebens, 1950; Lebendiger Geist, 1950; Das Ende der Neuzeit, 1950, 4. A. 1952; Die Sinne und die religiöse Erkenntnis, 1950; Deutscher Psalter, 1950, 16—25. T. 1953; Die Macht. Versuch einer Wegweisung, 1951, 2. A. 1953; Der heilige Franziskus, 1951 — Theologische Gebete, 1951, 3. A. 1953 — Wille und Wahrheit. Geistesübungen, 1951, 3. A. 1951; Lebendiger Geist, 1951 — Gläubiges Dasein. Drei Meditationen, 1951; Der Sinn und die religiöse Erkenntnis, 1952 — Verantwortung, 1952; Lob des Buches, 1952; Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen, 1952; Spiegel der Vollkommenheit oder Bericht über das Leben des hl. Franziskus von Assisi, 1953; Die Lebensalter, 1953; Vom Wesen katholischer Weltanschauung, 1953; Die Mutter des Herrn, 1955; Der unvollständige Mensch und die Macht, 1956; Der Heilige in unserer Welt, 1956.

Л И Т Е Р А Т У Р А

„Christliche Verwirklichung. R. G. zum 50. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern“, 1935.

Теодор Геккер

Лишь нескоро после его смерти, прошедшей почти незаметно в смятении, вызванном военной катастрофой, Иосиф Бернгарт (Bernhart) нарисовал портрет своего друга, которого он так часто сопровождал в прогулках по дорожкам тихого парка, беседуя с ним о книгах, о злободневных вопросах, о тайнах бытия. Тихая, медлительная речь Геккера, отвечающего односложно, не позволяла догадаться, сколько страсти он может источать, когда пишет. Он был ученым, мыслителем, поэтом и всегда искателем и глашатаем истины, как он ее понимал. Его сочинения — узкий, но полновесный труд трех десятилетий — указывают на прямолинейно проложенную тропу от критического протестантизма Кьеркегора к Ньюмену — англичанину, обратившемуся в католичество и ставшему кардиналом, и, наконец, к обращению в ту же веру самого Геккера, к заветам прочувствованного, латински строгого католицизма. Он вступил в область, пограничную между религией и философией, верой и знанием, христианством и культурой, движимый своеобразной гневной силой, толкающей к истине. Ранние произведения Геккера, поражающие мощью языка и нравственного негодования, вели на бой против современников: в „Сатире и полемике“ („Satire und Polemik“) — это известные деятели литературы, педагогики, театра, в „Христианстве и культуре“ („Christentum und Kultur“) — такие мыслители, как Шелер, предавший дух ради природы и жизни, как Освальд Шпенглер, который, по-видимому, доказывает неизбежность декларированного им заката Европы не столько своими аргументами, сколько упадком мышления, проявившимся в его книге. Лишь много позднее Геккер сумел справиться со своим раздвоением на сатирика и homo religiosus¹, и с этого времени его произведения хотя и служат

¹ Религиозного человека (лат.).

освежению и очищению, непрестанно обращаясь для этого к изображению и возвеличению человеческих образов христиано-европейского склада. В книге „Вергилий, отец Европы“ („Vergil, Vater des Abendlandes“) он представил самовыражение дохристианского человеческого благородства. Не без труда перевел он на немецкий язык основные сочинения Ньюмена, потом и его проповеди англиканского и католического периодов и в заключение — „Мечту Геронтия“ („Traum des Gerontius“). И после этого он высказался с сознанием превосходства и внутренней правоты христианина-европейца: „Европа — это дитя единой веры и, как ее дитя, единственная преемница греческого и римского духа, западного искусства, с его преобладанием легкости и строгой стройности формы над тяжестью и тьмой хаотического содержания, западной философии с ее господством живого логоса над инстинктами и натиском страстей, западной науки с ее идеей закона и правила, человечностью“. Он измерял христианским духом истину и жизнь, ум и историю, культуру и искусство, в духе христианства давал ответ на главные вопросы: что означают слова „благочестивый“ и „благочестие“, какой долг налагает на нас наша телесность и в каком отношении находится он к нашей трансцендентности. И даже в то время, когда над ним тяготел запрет выступлений, он дал в „Книгах дня и ночи“ („Tag- und Nachtbücher“) документ, проникнутый духом, борющимся за человеческую и европейскую культуру.

Даты жизни. Теодор Геккер родился 4 июля 1879 года в Эбербахе (Вюртемберг). В 1921 году перешел в католичество, жил и писал в Мюнхене. В 1939 году ему запрещены были какие бы то ни было выступления. Умер 9 апреля 1945 года в Устербахе, близ Аугсбурга.

СОЧИНЕНИЯ

S. Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit, 1913; Satire und Polemik, 1922; Christentum und Kultur, 1927, 2. A. 1946; Wahrheit und Leben, 1930; Vergil, Vater des Abendlandes, 1931, 6. A., 1948; Über den Begriff der Wahrheit bei S. Kierkegaard, 1932; Was ist der Mensch? 1933, 5. A. 1949; Schöpfer und Schöpfung, 1934, 2. A. 1949; Der Christ und die Geschichte, 1935, 2. A. 1949; Schönheit, 1936; Der Geist des Menschen und die Wahrheit, 1937; Aus dem Nachlaß: Tag- und Nachtbücher, 1947, 2. A. 1949; Vom Wunderbaren und vom Nichts und andere Opuscula, 1949; Metaphysik des Fühlens, 1950; Übersetzungen, mit grundsätzlichen Einführungen, von Kierkegaard, Newman, Belloc, Vergil, Francis Thompson.

Альберт Швейцер

Быть может, надо побеседовать с ним за столом, чтобы понять, кто такой Альберт Швейцер. На гостя глядят дружелюбные и немного лукавые маленькие серо-коричневые глаза. Когда он слушает, его правая рука прикрывает рот и поднимает пышные усы чуть не до бровей. Сам он вставляет слова обдуманно. Разговор переходит от одной темы к другой: от музыки к философии, от учения Христа к африканской больнице, от *gloire*¹ к *Ruhm*²... — и это в целом, как говорил Стефан Цвейг, единственная в своем роде, неповторимая многосторонность, выражающаяся во всем его существе, ищущая все новых проявлений. Он, потомок эльзасского пасторского рода, где все были любителями музыки, начал с богословия и философии религии, проложил дорогу современному увлечению органом и стал биографом и исполнителем Иоганна Себастьяна Баха; теперь он ученый-естествоиспытатель и врач по тропическим заболеваниям, критик культуры и моралист. И то, что им сделано в каждой из этих областей деятельности, могло бы заполнить целую человеческую жизнь.

Швейцер сам подвел итог этапам своего жизненного пути в книге воспоминаний „Из моей жизни и размышлений“ („Aus meinem Leben und Denken“). Мы узнаем из нее, что отдельные пласты его деятельности внешне сменяют друг друга, лишь иногда соприкасаясь, а внутренняя связь существует в самом глубоком и общем — в постоянной борьбе за правду. Многие из его сочинений переживут время, когда были написаны: не скоро признанные исследования мессианского самосознания Иисуса и мистики апостола Павла останутся

¹ Слава (франц.).

² Слава (нем.).

образцом изучения исторической ситуации по источникам. Биография Баха утвердила себя как лучшая немецкая музыкальная биография рядом с „Листом“ Петера Раабе. Наконец, великий подвиг любви, который повел тихого ученого в дикую, охваченную сонной болезнью Африку, и по сей день заставляет его неутомимо трудиться в своей больнице в Ламбарене, — этот редкий пример того, как муж науки может встать на путь „непосредственного служения как человек“, будет прославлен навеки. И все же то там, то здесь замечаешь противоречия. Швейцер отверг богословское толкование учения Иисуса как продиктованное потребностями времени и ложное, он отрицает божественность Иисуса, — и все же он вступил на свой путь как безоговорочный последователь Христа. Позиция служителя также должна противоречить позиции прецептора, создавая чувство внутренней неудовлетворенности, — и, как ни странно, эта неудовлетворенность возбуждается не чем-то единичным, отдельным в его сочинениях или делах, но основным, самым характерным и показательным, всем, что обращено к нам во всех его сочинениях или делах как предостережение или требование; мы имеем в виду нравственную цензуру, дающую особый акцент его художественной, научной, гуманитарной деятельности и в конечном счете определяющей также смысл всего дела, которому служит эта богатая жизнь.

В чем его миссия? Не путем познания, но посредством переживания мира, говорит он, мы приходим в связь с ним. Первоначалом мышления является не *cogito ergo sum* Декарта, но более древнее и всеобъемлющее чувство: я — жизнь, которая хочет жить, я нахожусь в жизни, которая хочет жить. Это положения, которые, как кажется, ведут свое происхождение от философии жизни и экзистенциальной философии. Но Швейцер никогда не искал союза с философскими направлениями своего века. Его недоверие к разуму, его доверие к иррациональной силе, которую имеет воля, примыкают непосредственно к наследию Шопенгауэра и Ницше. Бытие — это „универсальная воля к жизни“, — вот добытое долгими усилиями познание, которое Швейцер, по своей склонности к этике, стремится сделать плодотворным для себя и для других, развив его в некую собственную философию культуры. Должен быть некий путь,

которым смысл жизни приходит от воли. Однажды в Африке, во время путешествия по воде, его посетило откровение: основа искомого смысла жизни есть благоговейное отношение к жизни.

Благоговение к жизни — это понятие вновь приближает нас к Шопенгауэру, к его учению о сострадании: „Лишь в редкие минуты я действительно радовался своему существованию. Я не мог не переживать все время сам всю боль, которую я видел вокруг себя не только у людей, но также у всех созданий. Я никогда и не пытался избавиться от этого сострадания...“ Подобно Шопенгауэру, Швейцер ищет избавления от страданий, обступающих нас со всех сторон. Но, в противоположность Шопенгауэру, он находит освобождение от них не в отказе от воли, а в высшем, превращенном в человечность признании ее. Он верит в миссию человека-избавителя.

Благоговение к жизни — это означает не только этические поступки и соответственное отношение к сочеловекам с точки зрения доброго порядка и счастья в человеческом обществе, но также, и столь же безусловно, чувство ответственности за все живое. Хорошо поддерживать и возвращать жизнь, доводя ее до высшей ценности. Плохо уничтожать жизнь, вредить ей, ее стеснять. Это его основные мысли, и в злые послевоенные годы они выразительно говорили в защиту гибнущего чувства гуманности. Их услышали и забыли: это судьба моралиста, которому законы гостеприимства, принятые в философской провинции, не могут послужить защитой от мучительного опыта его собственной жизни. К концу ее он остался таким же одиноким, каким, по существу, был всегда.

Тем не менее Швейцер ведет до конца свое дело, которое так помогло многим отдельным людям. На одном из последних его портретов, полученных из Ламбарены, мы видим старого мужчину, с свободно лежащими черными волосами и пушистыми усами, в его хижине за москитной сеткой. Глубокая печаль легла на его большое, широкое лицо. Он поднял глаза от своей работы. Листы рукописи висят над его головой — на столе нет места. Он исписал их своим мелким почерком прилежно, но не спеша. Это страницы много лет назад задуманной

третьей культурно-философской книги, которая должна теперь закончить жизненный труд Швейцера-мыслителя.

Даты жизни. Альберт Швейцер родился 14 января 1875 года в Кайзерберге (Верхний Эльзас). Учился в университетах Страсбурга, Парижа, Берлина. С 1894 года участвовал как органист в страсбургских концертах из произведений Баха. Доктор философии с 1899 года, лицензиат богословия с 1900 года. С 1902 года — доцент толкования авангелия (экзегетики) в Страсбурге. Состоял доцентом, начал изучать медицину, подготавливая себя этим к миссионерской деятельности. Одновременно был органистом Баховского общества в Париже с 1905 до 1911 года. С 1913 года — доктор медицины. В том же году учредил на доход от своей научной работы и концертных органических выступлений больницу в Ламбарене, в которой работал в 1913—1917, 1924—1927, 1929—1932 годах и снова с 1933 года. Цель его приездов в Европу — чтение лекций, органические концерты и издание своих книг. В 1932 году был удостоен франкфуртской премии Гёте, в 1952 году — Премии мира немецкой книжной торговли, в 1953 году — Нобелевской премии мира.

СОЧИНЕНИЯ

Die Religionsphilosophie Kants, 1899; Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung und der historischen Berichte, 1901, 2. A. 1929; Das Messiantitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, 1901, 2. A. 1929; J. S. Bach, le musicien-poète, 1905 (frz. Ausg.), dt. umgearbeitet und stark erweitert, 1908, 43 Tsd. 1948; Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1906 (u. d. Titel: „Von Reimarus zu Wrede“), 6. A. 1951; Deutsche und französische Orgelbaukunst und Orgelkunst, 1906; 2. A. 1927; Geschichte der Paulinischen Forschung, 1911, 2. A. 1933; Die psychiatrische Beurteilung Jesu, 1913, 2. A. 1933; Zwischen Wasser und Urwald, 1921, 151. Tsd. 1952; Kulturphilosophie, I. Verfall und Wiederaufbau der Kultur, 1923, 9. A. 1949, II. Kultur und Ethik, 1923, 7. A. 1949; Aus meiner Kindheit und Jugendzeit, 1924, 114—121. Tsd. 1955; Das Christentum und die Weltreligionen, 1924, 19.—21. Tsd. 1937; Die Mystik des Apostels Paulus, 1930; Aus meinem Leben und Denken, 1931, 65.—67. Tsd. 1951; Goethe — Gedenkrede, 1933, 11, bis 16. Tsd. 1934; Die Weltanschauung der indischen Denker, 1935, 9.—12. Tsd. 1936; Afrikanische Jagdgeschichten, 1936; Philosophie und Tierschutzbewegung, 1937; Afrikanische Geschichten, 1938, 30. Tsd. 1952; Goethe. Drei Ansprachen, 1949; Das Spital im Urwald, 1951; Le Problème de l'éthique dans l'évolution de la pensée humaine, 1952; Das Problem des Friedens in der heutigen Welt, 1954; Bachs Präludien und Fugen für Orgel, kritische Ausgabe, 1914; Mitteilungen aus Lambarene, 3 Hefte, 1925—1927

ЛИТЕРАТУРА

Oskar Kraus, A. Sch., Sein Werk und seine Weltanschauung, 1926, 2. A. 1929. — Hans Wegmann, A. Sch. als Führer, 1928. — J. Eigenhuis: A. Sch., 1929. — Karl Raab, A. Sch., Diss.

1937.—Fritz Buri, Christentum und Kultur bei A. Sch., 1941 —
George Seaver, A. Sch., Christian Revolutionary, 1944.—
E. Lind, A. Sch., 1948.—Fritz Buri, A. Sch. und Karl Jaspers,
1950.—Charles R. Joy u. Melvin Arnold, Bei A. Sch. in
Afrika, 1950.—Rudolf Grabs, A. Sch. Gehorsam und Wagnis,
1951.—Hermann Hagedorn, Menschenfreund im Urwald. Das
Leben A. Sch. s, 1954.—Jacques Feschotte, A. Sch. An Intro-
duction, 1954.—Max Tau, A. Sch. und der Friede, 1955.—Johann
B. Hygen, A. Sch. s Kulturkritik, 1955.

*СТУПЕНЧАТОЕ
СТРОЕНИЕ
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ*

Бенедетто Кроче

Макс Шелер

Николай Гартман

Алоис Венцль

Эрих Ротхаккер

Фриц Иоахим Ринтелен

Бенедетто Кроче

Когда радио известило о его смерти, прохожие на улице обнажали головы. Молчаливой процессией проходили люди мимо дома, где он покоился, выставленный напоказ в своей библиотеке, окруженный 60 000 томов драгоценнейшего частного собрания во всей Италии.

Он работал до последних недель своей жизни. Как всегда, он проходил по высоким залам этого дома — Istituto Italiano per gli Studi Storici¹ — к своему рабочему месту. У окон, как всегда, сидели и читали его приверженцы, и через широко распахнутые двустворчатые двери можно было видеть все до самой комнаты, в которой, склонясь над своим письменным столом, дон Бенедетто сидел с утра до вечера, за исключением двух точно отмеренных часов — один на еду, один на прогулку, — читал, делал выписки и писал, писал.

Малорослый, сгорбленный человек с мощным черепом; глаза были уже испорчены чрезмерным чтением; узкие нервные руки непрерывно двигались. Жизнь, которой жил в то время учитель, создавала в равной мере серьезную и интимную атмосферу. Иногда он, накинув клетчатый плед на плечи, доставал книгу с одной из полок. Это давало повод каждому, мимо кого он проходил, задать вопрос, относящийся к своей работе. Он отвечал кратко; но всегда у него находились нужные библиографические указания, забавный анекдот или полемическая сентенция. Более длительный разговор обычно кончался тем, что он поручал секретарше принести одно из множества его сочинений, искал в предметном указателе и говорил в заключение: „Прочтите об этом здесь, я об этом писал еще тридцать лет назад“.

¹ Итальянский институт изучения истории (итал.)

И в самом деле, нет ничего, о чем Кроче не написал бы нечто существенное. Мы не находим сравнений, чтобы наглядно представить значение этого маленького, тщедушного человека для духовного развития Италии. То, что во Франции, Англии и Германии делали целые поколения, то для Италии он, как философ, историк, критик литературы, искусства, культуры, государственный деятель и публицист, сделал один. Одним своим энциклопедически полным и внутренне цельным творчеством он создал стране общую, связующую идеологию своей гражданской эпохи и содействовал этим развитию нового духовного сознания.

Конечно, то время, когда Кроче был абсолютным и единодержавным властителем культурной Италии, давно миновало. Оно началось с первых лет нашего века; в этот период, впервые после эпохи Возрождения, появилось нечто вроде всемирного признания итальянской философии. Старые идеалистические традиции воспринимались вновь, мир позитивизма погружался в забвение. Вырасталось новое культурное движение; оно формировалось, как ни странно, не введением природы и истории в обобщающую философскую мысль, а, наоборот, возвратом философии к исторической точке зрения. Большой поворот был связан с именем Кроче. Но на его фоне виднелся образ Гегеля: он должен был быть сохранен, куда бы ни пришло в своем развитии новое движение.

В свои юные годы Кроче испытал решающее влияние двух учеников Гегеля: историка народного хозяйства Лабриолы (Рим), который продолжал путь мышления своего учителя с уклоном в марксизм, и философа Спаверты (Spaventa, Неаполь), пытавшегося поставить Гегеля в историко-философскую связь с великими итальянцами — Бруно и Вико. Главные идеи Спаверты отражаются еще в книге Кроче о Гегеле и в его блестящем изложении учения Вико. Но эти книги обнаруживают нечто большее, чем простое подражание: они показывают неподкупность духа истинного критика, нечто подобное „святой трезвости“ Гельдерлина, не дающей затеряться в безбрежных спекуляциях, и вдобавок к этому — неаполитанскую живость и черты сократовской иронии.

Исходный пункт Кроче — и это весьма примечательно — не гегелева категория бытия, но вопрос о гносеологической ценности интуиции, фантазии; для Кроче это

сила, определяющая индивидуальный, бесконечно многообразный лик вселенной в видении поэта, живописца, музыканта. Излюбленным предметом своих исследований Кроче делает художественное творчество во всех ответвлениях и переплетениях. Эстетика становится фундаментом и краеугольным камнем в ступенчатом построении его „Философии духа“ („La filosofia come scienza dello spirito“) — большого и систематического главного труда этого мыслителя, который, в отличие от Гегеля, все же сбрасывает с себя всегда путы замкнутой системы и стремится дать своему мышлению лишь форму „ряда систематизаций“. В мышлении самого Гегеля он различает живую и мертвую части. Мертва философия природы, но также и логика, и философия религии, — жива наука об объективном духе. Есть лишь одна реальность — дух, и лишь одна философия — философия духа. Дух бесконечен, необходим, он — диалектика, он — вопрос и ответ, вечно меняющиеся местами. Нет никакой природы. Дух есть познание и вместе с тем действие, у него имеются свои теоретическая и практическая сферы, и обе перекрестно соединяются между собой, обе определенным образом являются друг для друга предпосылкой. Всякое познание имеет эстетическое или логическое определение, посредством интуиции или посредством интеллекта. Существует диалектическое движение от эстетической ступени к логической: это прохождение сквозь теоретическую сферу. Точно так же всякое действие определяется экономически или этически; здесь тоже возникает диалектическое движение от экономической ступени к этической ступени, причем проходит практическая сфера. Но четвертая, этическая ступень не есть ни конец, ни завершение. Перед нами круговорот духа, и отдельные ступени все вновь восходят к высшим областям в процессе становления.

Кроче обязан своему всегда живому, эмоциональному и полнокровному (erfüllt) пониманию мира как истории тем, что не остался в плену своей систематики. История решает задачу философии: раскрыть разуму вечно современное; математика и естественные науки не способны познавать последние причины (des Entscheidenden). Поэтому вторая половина жизни нашего философа приносит с собой новый поворот — к области исторического. Важнейшие работы Кроче — это исторические оценки

разного рода: исторические очерки поэтического творчества, логического мышления, литературной, научной, политической деятельности в Италии и Европе от древних времен и до сегодняшнего дня жизнеописания героев и чудачков, толкования, а иногда и переводы тех или иных поэтов. Данте соседствует с Ариосто, Корнель — с Шекспиром, бароккальный неаполитанец Джовани Баттиста Басиле — с Гёте. История — всегда многообразная изменчивость проявлений духа, живая современность мыслей и живо мыслимая современность, и только это есть подлинная история. Однако ход истории позитивен: она движется к хорошему, к лучшему. Все действительное, по существу, разумно, и сама история есть поступательное превращение разума в действительность, — Кроче узнал это от Гегеля: «Долг и назначение человечества состоят не в том, чтобы искать для себя удобств, но в том, чтобы непрерывно осуществлять себя в творчестве все более высоких форм, как это делают поэт и художник, сочинять вечную поэму истории».

События последних десятилетий умерили и приглушили оптимизм Кроче относительно прогресса. Он начал теперь различать разумность действительности и разумность нравственного сознания. Разумность действительности значит лишь то, что действительность имеет достаточное основание для своего наличного бытия. Насколько серьезны были для Кроче эти последние его положения? Они должны были бы произвести значительный сдвиг в образе всего его мышления.

Кроче с горячностью и всегда деятельно отдавался участию в исторической жизни своего отечества в качестве сенатора, министра, вождя итальянского либерализма и не в последнюю очередь — издателя журнала «Критика», который с начала века неизменно воплощал добрую волю нации. Единственный сотрудник Кроче по журналу «Критика» — Джованни Джентиле — сделался фашистским казенным философом; Кроче остался верен себе, служа примером для своего народа и для народов Европы, и стал под конец почти легендарным образом.

Даты жизни. Бенедетто Кроче родился 25 февраля 1866 года в Пескассероли (провинция Аквила) в семье зажиточного землевладельца. С 1876 года воспитывался в католическом учебном заведении, дальнейшее школьное и университетское образование получил в Риме, в 1886 году — в Неаполе. Изучал литературу и историю,

позднее — философию. Совершил путешествия в Германию, Испанию, Францию, Англию. В 1900 году занимал руководящую должность в Управлении народных и средних школ в Неаполе, затем был преподавателем Неаполитанского университета. С 1903 года начал издавать журнал „Критика. Литературное, историческое и философское обозрение“ („La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia“). С 1910 года — сенатор, в 1920—1921 годы — итальянский министр просвещения в кабинете Джолитти. Во время второй мировой войны был интернирован в Сорренто, освобожден англичанами. В 1944 году — министр без портфеля. В июне 1946 года был выдвинут социалистами на пост временного главы республики. Председатель либеральной партии Италии. По его инициативе 16 февраля 1947 года был открыт Итальянский институт исторических исследований. Умер 20 ноября 1952 года.

СОЧИНЕНИЯ

Materialismo storico ed economia marxistica, 1900, 4. ed. 1922; Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale, 1902, 6. ed. 1940; Filosofia come scienza dello spirito (4 Bde: Estetica, 1902, 5 ed. 1922; Logica, 1905, 4. ed. 1921; Filosofia della pratica. Economia ed etica, 1909, 3. ed. 1923; Teoria e storia della storiografia, 1916, 3. ed. 1922), dt. 1944; Saggio sul Hegel, 1906, 3. ed. 1913, dt. 1909; Problemi di estetica, 1910, 2. ed. 1924; La filosofia di Giambattista Vico, 1911, 2. ed. 1922; Breviario di estetica, 1913; dt. 1913; Cultura e vita morale, 1914; Primi saggi, 1919; Nuovi saggi di estetica, 1920; Frammenti di etica, 1921, dt. 1923; Elementi di politica, 1924, dt. 1924; Aspetti morali della vita politica, 1928; Etica e politica, 1931; Poesia popolare e poesia d'arte, 1933; La critica e la storia dell'arte figurativa, 1934; Piccoli saggi di filosofia politica, 1934; La critica e la storia delle arti figurative. Questioni de metodo, 1934; Varietà di storia civile e letteraria, 1935; Ultimi saggi, 1935; La poesia. Introduzione alla critica e alla storia della poesia e letteratura, 1936; La storia come pensiero e come azione, 1938, dt. 1944; Il carattere della filosofia moderna, 1941; Storia dell'estetica per saggi, 1942; Discorsi di varia filosofia, 1945; Estetica in nuce, 1946; Filosofia e storiografia, 1949; Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel, 1950.

I teatri de Napoli, 1891; Saggi sulla letteratura italiana del Seicento, 1911; Cultura e vita morale, 1914; La letteratura della nuova Italia (70 критических эссе в 6 т.т.) 1914—1940; La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza, 1917, 1940; Conversazioni critiche, 1918, 1933, 1939; Goethe, 1919, dt. 1920; Una famiglia di patrioti, 1919; Storie e leggende napoletane, 1919; Pagine sparse (3 Bde), 1919, 1920, 1943; Pagine sulla guerra, 1919; Ariosto, Shakespeare e Corneille, 1920; La poesia di Dante, 1920; Storia della storiografia italiana nel secolo XIX, 1921; Poesia e non poesia, note sulla letteratura europea nel secolo XIX, 1923; Storia del Regno di Napoli, 1924; Il Pentamerone di G. B. Basile, 1925; La rivoluzione napoletana del 1799, 1926; Uomini e cose della vecchia Italia, 1926—Storia d'Italia del 1871 al 1915, 1929; Storia dell'età barocca in Italia, 1929; Nuovi saggi sulla letteratura del Seicento, 1931; Storia d'Europa nel secolo XIX, 1932, dt. 2. A. 1949; Vite di avventure, di fede e di pas-

sione. Sei biografie, 1935; Poesia antica e moderna, 1942; Aneddoti di varia letteratura (3 Bde), 1942; Il dissidio spirituale della Germania con l'Europa, 1944; Per la nuova vita d'Italia. Discorsi e scritti, 1944; Pagine politiche, 1945; Politics and Morals, 1946; Quando l'Italia era tagliata in due, 1948; Nuove pagine sparse, 2 vol. 1949; Scritti di storia letteraria e politica. La letteratura italiana del Settecento, 1949; Deutsche Gesamtausgabe (H. Feist und R. Peters), Reihe I, 4 Bde 1929—1930, Reihe II, 3 Bde 1927—1929.

ЛИТЕРАТУРА

Автобиография: Contributo alla critica di me stesso, 1918, 2. ed. 1926, dt. 1924. — Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, IV, 1923. — H. W. Carr, The Philosophy of B. C., 1917. — E. Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, I, 1922, S. 617 ff. — Alfred Baeumler, B. C. und die Aesthetik (in „Ztschr. f. Aesthetik und allg. Kunstwissenschaft“, XVI), 1922. — Giovanni Castellano, B. C. Il filosofo, il critico, lo storico, 1924, dt. von J. v. Schlosser, 1925. — Francesco Flora, C., 1927. — A. Fraenkel, Die Philosophie B. C. s und das Problem der Naturerkenntnis, 1929. — G. Calogero und D. Petrini, Studi crociani, 1930. — H. Feist, B. C. Gestalt und Werk (in „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, VIII, 1930). — Karl Vossler, B. C. s Sprachphilosophie (in „Aus der romanischen Welt“, 1948, S. 505 bis 530) — Th. Osterwalder, Zur Philosophie B. C. s, 1950. — Carteggio Croce-Vossler 1899—1949, 1951 — A. Buck, B. C. s Literaturkritik (in „Romanisches Jahrbuch“, V, 1952) — A. Robert Caponigri, History and Liberty The Historical Writings of B. C., 1955. — Morton White, The Age of Analysis, 1955, p. 43—53.

Макс Шелер

Это страстная, двойственная натура. Иногда он жил как монах в келье своих мыслей, иногда никак не мог вдоволь накуриться и пображничать. Он был неутомимым тружеником, но, нуждаясь в том, чтобы высказаться в дружеском общении, вечно испытывал голод по новым людям. Он жил с одинаковой силой в вечных метафизических и религиозных вопросах и в событиях дня и часа. Его мышление постоянно возвращалось к высшим законам и ценностям, он всегда умел объединить многообразие в глубокие синтезы, — и все же был противником систематического мышления. Он должен был думать и творить от минуты к минуте, он мог всегда переучиваться; более того, он мог отказаться от того, чему учил только что с полным убеждением. Жизнь разнообразная, исполненная перемен, развитие, идущее боковыми дорогами, часто плутая, не знающее твердой цели. И все-таки стихотворение о „хамелеоне“, дружески вышучивающее его, не попало в цель.

Вначале Макс Шелер был учеником Эйкена, и нечто оставалось для него родным в эйкеновской философии культуры всегда. Он защитил диссертацию на право занятия кафедры в Йене и вторично — в Мюнхене. Через три года он оставил педагогическую карьеру и зажил как литератор. В 1913 году он выступил как последователь Гуссерля: он перенес его феноменологию в область этики, философии культуры и религии, и именно это применение феноменологии, это многостороннее приложение результатов, выработанных многолетним и тщательным трудом его учителя, — который, собственно, никогда его учителем не был, — теперь считается лучшим достижением Шелера. Во время первой мировой войны он появился в роли политика в Женеве, а через год — в Гааге. Еще через год ему дали место ординарного профессора в Кёльне. Он стал католиком. Он возвестил свое объективное „царство ценностей“, доказывал не только бытие личного бога, но и истинность всей догматики, существование ангелов и многое другое. Но от философии рели-

гии он перешел к социологии знания; здесь его основное воззрение на проблемы божества, вселенной, жизни, ценности побудило его выяснить целый ряд характерных типов религиозного, метафизического, научного мышления и их связи с определенными формами общественной жизни. В 1928 году его пригласили во Франкфурт-на-Майне, где он вскоре умер в разгар работы над новым планом большого антропологического труда и над набросками метафизики воли, по-видимому, постепенно приближавшими его к Шопенгауэру.

В последний период творчества Шелера воля предстает уже не в виде духовного принципа, как это было еще в главном его религиозно-философском произведении „О вечном в людях“ („Vom Ewigen in Menschen“); для позднего Шелера принцип слепой силы, не сознающей цели (des sinnblinden Drangprinzip), составляет существенную составную часть его новой философской антропологии и дуалистической философии истории. Он приписывает воле универсальный метафизический принцип, который — при всех отличиях шопенгауэровского интеллекта от шелеровского духа — совпадает с волей Шопенгауэра во всех существенных чертах. Шелер стал одним из самых разносторонних посредников между мыслями Шопенгауэра и последующим периодом. Его творчество выросло во многих отношениях из Шопенгауэра и из дискуссии с ним, в которой кое-что откладывалось на позднейшее, в будущее отнесенное время.

Творчество Шелера, в сравнении с задуманным планом и величием его намерений, осталось отрывочным. Богатый идеями, но лишенный дисциплины и систематичности, он влиял на других не столько проверенными результатами своего труда, сколько всем беспокойством своего вопрошания, поисков и борений, которое вынудило найти свою дорогу таких различных его преемников, как Николай Гартман и Мартин Хейдеггер. Шелер мог бы считаться тем типом философа, который предчувствовали Шеллинг, Кьеркегор, родоначальники философии жизни, и которому хотели бы подражать экзистенциальные философы наших дней. Его мышлением владела своеобразная одержимость, характерная для его личности в целом.

Даты жизни. Макс Шелер родился 22 августа 1874 года в Мюнхене. Изучал медицину и философию у Эйкена и Отто Либмана в

Иене. В 1902 году защитил диссертацию на занятие кафедры в Иене, в 1907 году — вторично в Мюнхене; вступил в мюнхенский кружок феноменологов. Покинул Мюнхен в 1910 году. Частная жизнь ученого в Геттингене. В 1917 и 1918 годах занимался политической деятельностью в Женеве и Гааге. С 1919 года — ординарный профессор в Иене, с 1928 года — в Франкфурте-на-Майне. Умер 19 мая 1928 года в Франкфурте-на-Майне.

СОЧИНЕНИЯ

Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien, 1899; Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik, 1900, 2. A. 1922; Über Ressentiment und moralisches Werturteil, 1912; Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 2 Tle, 1913—1916, 3. A. 1927, 4. A. 1954 (= Ges. Werke, Bd. II); Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Hass, 1913, 2. A. 1923 (u. d. T. „Wesen und Formen der Sympathie“), 5. A. 1948; Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg, 1915, 3. A. 1917; Abhandlungen und Aufsätze, 2 Bde, 1915; Krieg und Aufbau, 1916; Die Ursachen des Deutschenhasses, 1917; Vom Umsturz der Werte, 2 Bde, 1919 (2. A. der Abhandlungen und Aufsätze von 1915), 3. A. 1923, 4. A. 1955 (= Ges. Werke, Bd. III); Vom Ewigen im Menschen, Bd. I, 1921, 3. A. 1933, 4. A. 1954 (= Ges. Werke, Bd. V); Walther Rathenau, 1922; Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 3 Bde, 1923—1924; Probleme einer Soziologie des Wissens (in „Versuche zu einer Soziologie des Wissens“, hrsg. v. M. Scheler), 1924; Die Formen des Wissens und die Bildung, 1925; Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926; Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1929, 5. A. 1949; Mensch und Geschichte, 1929; Philosophische Weltanschauung, 1929, N. A. 1954; Die Idee des Ewigen Friedens und der Pazifismus, 1931; Schriften aus dem Nachlaß, Bd. I; Zur Ethik und Erkenntnislehre, 1933.

ЛИТЕРАТУРА

Joseph Geysler, M. Sch. s Phänomenologie der Religion, 1924. — D Heinrich Kerler, M. Sch. und die impersonalistische Lebensanschauung, 1917. — Michael Wittmann; M. Sch. als Ethiker, 1923. — Erich Przywara: Religionsbegründung. M. Sch. — J. H. Newman, 1923. — Friedrich Kreppel, Die Religionsphilosophie M. Sch. s, 1927. — Nicolai Hartmann, M. Sch. (in „Kant-Studien“, 33), 1928. — Alexander Altmann, Die Grundlagen der Wertethik, 1931. — Gerhard Kränzlin, M. Sch. s phänomenologische Systematik, 1934 (mit Bibliographie). — S. Wilhelm, Das Bild des Menschen in der Philosophie M. Sch. s, Diss. 1937. — Martin Buber, The Philosophical Anthropology of Sch. (in „Philos. and Phen. Research“), 1945. — Katharina Kanthack, M. Sch., 1948. — Erich Rothacker, Sch. s Durchbruch zur Wirklichkeit, 1948. — A. Bresgen, Religion und Philosophie bei Sch., 1949. — Hans Joachim Lieber, Zur Problematik der Wissenssoziologie bei M. Sch. (in „Philos. Studien“, H. 1), 1949. — Kurt Lenk, Schopenhauer und Scheler (in „XXXVII. Schopenhauer Jahrbuch“, S. 55—66), 1956.

Николай Гартман

Свои последние лекции он читал перед полупустыми скамьями, среди голых стен большой комнаты для практических занятий по минералогии. Видимо, невзгоды времени заставили его закоснеть в своей гордости, его лицо было бледно, веки приспущены. И все же речь этого маленького, невзрачного человека слушали как своего рода откровение: следили за тем, как он тихим, сдавленным голосом, подчеркивая свои слова скупыми и несколько жреческими жестами, расширяет пределы царства категорий, как он делает абстракцию неожиданно наглядной и погружает повседневное явление во внушающую трепет таинственность. Отошедшие в прошлое и забытые категории выступают на свет божий. Он говорит о пространстве: пространство ни конечно, ни бесконечно, оно не имеет протяженности, — иначе ничто не могло бы иметь протяженности в пространстве. Он говорит о категории размера: размер не есть ни протяженность, ни то, что имеет протяженность, а то, в чем имеющее протяженность получает свою протяженность. Он отличает категории процесса от категорий состояния и субстанции: состояние — это то, что перестает быть в процессе, субстанция — это то, что в процессе пребывает. Он говорит о категориях наглядности и понимания... Затронуты все области бытия. И замечательно: от всего веет легким дыханием мудрости.

В историю философии балтийский мыслитель будет записан как обновитель онтологии. Он вышел из марбургской школы; но уже его первые опыты вряд ли могут быть названы зависимыми, это уже критика и самостоятельное дальнейшее развитие. Самое важное из сочинений его марбургского периода — „Основные черты метафизики познания“ („Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“) — начинается не метафизическим идеалом

его учителя Наторпа; в нем вместе с Гуссерлем и феноменологами метафизика понимается как учение о явлениях, и из этого поворота возникает новая, самая оригинальная тема Гартмана: связь всего учения о познании с учением о бытии, объективная зависимость теории познания от онтологии. Гартман отрицает метафизику спекулятивных „предрешений“ („Vorentscheidungen“). Переворот в современном мышлении, думает он, происходит под знаком великого отрезвления: сознание вновь выводится на простор всемирного опыта, к признанию само по себе существующего (Ansichseienden), возникшего до всякого познания и независимо от него.

Гартман испытал позднее еще одно сильное влияние — со стороны своего спутника по первым годам в Кёльне — Макса Шелера. Его «Этика» носит следы дискуссий с основателем „материальной этики ценностей“. Она устанавливает раздвоение на действительность и ценность, — вспомним Канта, его учение о независимости нравственного закона от действительности. Но на поприще этики первенство отдается категориям бытия, а не познания. Гартман переводит свой взор на самые ценности, он ищет для них защиты и от превышений, и от субъективных ограничений. Второе издание его „Этики“ отличается от первого лишь одним добавленным замечанием: оно направлено против возможного приписывания ценностям действительного, быть может высшего, бытия в духе идей Платона. Их в-себе-бытие есть не что иное, как „независимость от целеустремлений (Dafürhalten) субъекта“. Вторая задача защиты ценностей направлена против Хейдеггера и экзистенциалистов. Когда Хейдеггер ставит вопрос о „смысле бытия“ и считает, что этот смысл заключается в человеческом существовании, то путем недопустимого „предрешения“ (Vorentscheidung) существующее мыслится лишь таким каким оно мне является и как я его понимаю, — тем самым предрешается основной вопрос онтологии. Хейдеггер полностью лишает объективный дух его силы, его прав: все права удерживает за собой индивид с его частным решением; тем самым он жертвует всем самым ценным, что добыла для знания немецкая философия времен расцвета; он лишает определенности высшую форму бытия, форму исторического духа, — а непонимание одной формы

бытия закрывает путь к пониманию также всех других его форм.

Как ни различны исходные пункты в последующих работах Гартмана (метафизика познания, проблема духовного бытия, проблема свободы воли), его труд, который он строит со всей обдуманностью и осмотрительностью в течение 30 лет самой дисциплинированной работы, все вновь подчеркивает настоятельную потребность в новой онтологии, „к которой надо найти подход снизу“. Результатом является известная градация четырех пластов бытия: от неорганической ступени к органической, далее к душевной и наконец к духовной ступени. Эти пласты надо строго различать и рассматривать на основании их „собственных категориальных закономерностей“. Их взаимодействие (*Zusammenspielen*) можно показать на примере феноменов. Каждый из высших пластов коренится в более низком, но ни один из них низшим полностью не определяется. По законам силы низшие формы бытия сильнее, но по закону свободы высшие формы бытия все же обладают внутри своего пласта неограниченной возможностью для деятельности.

При этом во всех областях есть проблемы, которые не могут быть решены окончательно и до самого конца, — это собственно метафизические проблемы, если понимать метафизику в новом смысле. Они не могут быть разгаданы средствами конструктивно-систематической философии, они подлежат проблематическому мышлению, так называемой „апоретике“. Основные формы бытия (существование, жизнь, сознание, дух, свобода и т. д.) навеки останутся таинственными и непознаваемыми.

Разделение мышления на систематическое и проблематическое принадлежит к явным отличительным признакам философии Гартмана. К систематикам относятся Плотин, мыслители средних веков, Гоббс, Спиноза и послекантовские идеалисты — Фихте, Гегель, Шеллинг; к проблематическим мыслителям — Платон, Аристотель, Юм, Кант. Систематик уступает давлению метафизической потребности; результат его мышления — выводы поспешные, насилующие данный материал, слишком охотно идущие навстречу людским желаниям. Проблематик, напротив, медлит, задерживаясь на постановке вопроса и подготовке ответа, он готов так и остаться

неуверенным, если исследование действительности не допускает какого-либо решения.

В рамках этих утверждений Гартман ведет свою борьбу против духовно-исторической традиции Дильтея и Трельча; эту борьбу он смог начать после того, как был приглашен в Берлин, с кафедры, давно осиротевшей после Эрнста Трельча. Он закончил, еще с постоянной оглядкой на спекулятивную философию Гегеля, создание своей большой историко-философской концепции — книгу о „Проблеме духовного бытия“ („Das Problem des geistigen Seins“), явно обнаруживающую переход от духовно-исторического метода к методу проблемно-историческому. В „Энциклопедии“ Гегеля мы видим, как за субъективным духом следуют объективный и абсолютный дух. У Гартмана за субъективным и объективным духом выступает, как третье, „объективированный“ дух, и оба первых, как свободные формы духа, противопоставляются объективированному, выступившему из реальных жизненных взаимосвязей духу, ставшему делом (Werk). У объективированного духа своя собственная действительность, своя собственная история. Но все же никакая духовная сущность (geistiger Gehalt) не может отделиться от свободного духа. Дух остается привязанным ко времени и индивиду, он „подслушивает категории, минута за минутой, в реальных отношениях“. Но со временем объективированный дух возвращается снова свободному, живому миру и вновь приобретает в нем „текучесть“. Таким образом, история философии, в гартмановском смысле, рождается не из ряда отдельных концепций и систем, а из преемственности философских проблем. Эта проблемно-историческая точка зрения становится лейтмотивом двухтомной „Истории немецкого идеализма“ („Geschichte des deutschen Idealismus“). Только анализ проблем в мышлении Фихте, Шеллинга, Гегеля открывает взору „вечное, теперь так же, как 100 лет назад, ценное в их философии“. Это концепция, которая может быть проведена лишь с некоторыми натяжками.

Главное произведение Гартмана — „Философия природы“ („Philosophie der Natur“), законченная во время второй мировой войны, — представляет собой всеобъемлющее, содержательное, выдвигающее принципы, систематизирующее исследование сил и законов природы,

ступенчатого строения пластов бытия, органических структур, сверхиндивидуальных жизненных связей; еще раз критически продумываются основные проблемы и понятия естествознания, с тем чтобы возвратить его от попыток создать завершенную метафизику природы (что характерно еще для Планка и Венцля) к более скромной цели — изучению основных принципов (Grundlagenforschung); это возвращение, конечно, означает одновременно значительное углубление. Новая онтология все больше принимает очертания универсального учения о категориях, — Гартман тщательно разрабатывал его в течение последних 15 лет своей жизни и существенно расширил еще в оставленном нам в наследство труде „Познание в свете онтологии“ („Die Erkenntnis im Licht der Ontologie“). В противоположность Канту и старым теориям познания, он теперь утверждает, что категории рассудка (Verstand) также подвержены изменениям. Основная форма этой изменчивости — „проникновение“ („Durchdringen“) новых категорий в сознание. Но и однажды проникшие категории не остаются неизменными, они продолжают изменяться, имея тенденцию все больше приближаться к предмету. В этом прогрессирующем приспособлении человеческого познания к миру и состоит развитие, завершающееся (при посреднической роли Николая Гартмана) Гегелем. Мы чувствуем себя утопающими в изобилии категорий, в котором самое понятие категории изменяется до неузнаваемости — запутанная, иррациональная „структура“ этого понятия не допускает более какого бы то ни было суждения (Aussage), хаос царит безраздельно. Напрасно двухтысячелетний труд над выработкой понятий свел десять категорий Аристотеля к шести у схоластов и ограничил их тремя у Декарта и Локка, напрасно единственная за две тысячи лет попытка расширить область категорий — таблица Канта — в скором времени была строго остановлена Шопенгауэром, который свел все к единственной категории причинности. У Шопенгауэра Гартман не научился ничему.

Из наследия Гартмана мы получили еще объемистую „Эстетику“, в которой мысли и язык изложения обнаруживают немало слабостей: это попытка замкнуть сферу эстетического с помощью категориального анализа; на обширном поприще применения к искусству и искусство-

знанию она вряд ли будет плодотворной. Наконец, появилось еще последнее строгое предостережение от тяготения к теологии, которая была движущим и сейчас далеко еще не достаточно исследованным мотивом старой метафизики. Круг замкнулся.

Гартман не был — его ученики подтверждают это — „современным“ человеком. Он сторонился тревог своего времени и таких технических достижений, как автомобиль, телефон, пишущая машинка. Подобно тому как сдержанны были все его движения, он противостоял со сдержанной уверенностью и самой жизни. Он жил в работе своего духа, он верил, что дух сильнее всего, и в этой вере проявил истинное величие. Он пережил катастрофу разгрома со всеми сопровождающими ее событиями: битву за Берлин, тяготы от расквартирования войск, голод, отъединение от внешнего мира. И вот в это время, с 9 марта по 11 сентября 1945 года, он написал свою „Эстетику“.

Даты жизни. Николай Гартман родился 20 июля 1882 года в Риге. Окончил гимназию в Петербурге. В 1901—1907 годах изучал медицину в Дерптском университете, античную филологию в Петербурге и философию в Марбурге. В августе 1907 года получил звание доктора философии. В 1909 году защитил в Марбурге диссертацию на право занятия кафедры. В 1914—1918 годы был участником мировой войны. В 1920—1925 годы — ординарный профессор в Марбурге (преемник своего учителя Наторпа), в 1925—1931 годы — в Кельнском университете, в 1931—1945 годы — в Берлинском, в 1945—1950 годы — в Геттингенском. Умер 9 октября 1950 года.

СОЧИНЕНИЯ

Platons Logik des Seins, 1909; Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik, 1909; Zur Methode der Philosophiegeschichte (in „Kant-Studien“, 15), 1910; Systembildung und Idealismus (in „Philos. Arbeit“), 1912; Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes (in „Kant-Studien“, 25), 1920; Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921, 4. A. 1949; Die Philosophie des deutschen Idealismus. I: Fichte, Schelling und die Romantik, 1923; II: Hegel, 1929; Aristoteles und Hegel, 1923 (selbst. 1933); Diesseits von Idealismus und Realismus (in „Kant-Studien“, 29), 1924; Ethik, 1926, 5. A. 1949; Zum Problem der Realitätsgegebenheit, 1931; Das Problem des geistigen Seins, 1933, 2. A. 1949; Zur Grundlegung der Ontologie, 1935, 3. A. 1948; Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie, 1935; Der philosophische Gedanke und seine Geschichte, 1936; Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff, 1937; Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938, 2. A. 1949; Aristoteles und das Problem des Begriffs, 1939; Der Aufbau der realen Welt. Grundriß

der allgemeinen Kategorienlehre, 1940, 2. A. 1949; Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles, 1941; Neue Wege der Ontologie, 1942 (im Sammelwerk „Systematische Philosophie“), Sonderdruck 1947; Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der Alten Philosophie, 1943; Leibniz als Metaphysiker, 1946 — Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre, 1950; Teleologisches Denken, 1951; Ästhetik, 1953; Philosophische Gespräche, 1954; Kleinere Schriften, Bd. 1 (Abhandlungen zur systematischen Philosophie), 1955.

Л И Т Е Р А Т У Р А

J. C o h n, Zu N. H. s Wertethik (in „Logos“), 1926. — J o s e f K l ö s t e r s Die kritische Ontologie N. H. s, Diss. 1928. — G. L e h m a n n, Das Problem der Realitätsgegebenheit (in „Blätter für deutsche Philosophie“), 1932. — A d o l f S e e l b a c h, N. H. s Kantkritik, 1933. — R e i n h o l d G r o o s, Die Prinzipien der Ethik N. H. s, Diss. 1933. — H a n s H i r n i n g, N. H. s Lehre vom objektiven Geist und seine These von der Voraussetzungslosigkeit der Philosophie, Diss. 1937. — H e r m a n n K u h a u p t, Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in N. H. s Metaphysik der Erkenntnis, Diss. 1938. — A n d r e a s K o n r a d, Irrationalismus und Subjektivismus, Diss. 1939. — J. M ü n z h u b e r, N. H. s Ontologie und die philosophische Systematik (in „Blätter für dt. Phil.“), 1939. — J o h a n n e s H e s s e n, Das Problem des Möglichen (in „Phil. Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft“), 1940. — G. M a r t i n, Aufbau der Ontologie (in „Blätter f. dt. Phil.“), 1941. — A l o i s G o g g e n b e r g e r, Der menschliche Geist und das Sein. Eine Begegnung mit N. H., 1942. — J o s e f E p p, Über das Problem der Willensfreiheit bei Immanuel Kant und N. H., Diss. 1943. — J. E n d e r s, Der Schichtengedanke bei N. H. (in „Divus Thomas“), 1947. — G. K r o p p, Naturphilosophie als Kategorialanalyse, 1951. — A l o y s W e n z l: N. H. (in „Philos. Jahrbuch“), 1951. — E. M a y e r, Die Objektivität der Werterkenntnis bei N. H., 1952. — N. H. Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen, hrsg. von Heinz Heimsoeth und Robert Heiß, 1952.

Алоис Венцль

К 60 годам мюнхенский философ полностью проявил себя как мыслитель. Он начал деятельность в качестве математика и физика, стал учеником Бехера (Becher) и из этих двух исходных точек пошел своим путем, через картину мира, даваемого современной физикой и биологией, к высотам объясняющей и оценивающей мир метафизики. Одновременно с внешним успехом — повышением в должность ординарного профессора и ректора Мюнхенского университета — он закончил свое главное сочинение „Философия свободы“ („Philosophie der Freiheit“, 1894); название заимствовано из книги Рудольфа Штейнера, и, что удивительно, в этой книге осуществлено то, что в философских дискуссиях наших дней называют потребностью и насущной задачей современности: действительное взаимопроникновение и конечное объединение естественных наук и философии религии.

Развитие, которое прошел сам Венцль, воспроизведено в виде систематического построения в его учении о свободе. По Венцлю, действительность имеет ступенчатое строение, подобное тому, что изложено в учении Гартмана о пластах. Над материальной ступенью возвышаются друг за другом жизненная (vitale), психическая и духовная ступени. Но за каждой из ступеней действительности должен быть признан момент свободы: на низших ступенях — это свобода неопределенности и множества возможностей (вспомним о соотношении неопределенностей в атомной физике, об идеях витализма в биологии), а на высшей ступени свобода выступает в заключение как нравственная свобода человека, — и здесь Венцль вступает в область, еще во многом никем не исследованную. Он углубляется в область философии истории и опровергает почти бесспорное до сего времени определение прошлого. Все, что произошло, должно ли

оно было бы лишь потому, что некогда так случилось, действительно ли и несомненно оно должно было произойти именно так и не иначе? Венцль отвечает на этот вопрос отрицательно.

Его привязанность к свободе распространяется на все, вплоть до выбора слов. Он не говорит: „должно“; он говорит: „можно“. Можно признать, что простор для свободы дают статистические законы в микрофизике. Можно распространить действие свободы и на мир биологии, в духе виталистических учений, и, наконец, по Венцлю, лишь насильственно можно защищать всепроникающую причинность и механистичность в областях душевной и духовной. Однако, в конце концов, речь идет не только об освобождении от косной механистичности старого естествознания в пользу динамического, более того, волюнтаристического понятия о бытии, в котором отчетливо видно сходство с учением Шопенгауэра о воле; речь идет о предпосылках к новой антропологии, к формированию нового общего воззрения на сущность человека, решительно отделяющегося от политической антропологии недавнего прошлого. Сущность человека отныне не будет, как у Арнольда Гелена (Arnold Gehlen), перемещаться в сферу поступков и действий (Tathandeln), в драматическую сферу существования, определяющую собой также дух и разум. Она будет рассматриваться с той точки зрения, которая открывается на высшей ступени действительности, с точки зрения духа и нравственной свободы, — старая мысль в новом обороте.

Верно ли, как думал Макс Планк, что проблема свободы есть для науки мнимая проблема? Следует ли рассматривать один и тот же образ действий с внутренней точки зрения как свободный, а с внешней точки зрения — как несвободный? По мнению Венцля, эти точки зрения неравноправны; решает внутренняя точка зрения; дело не в градации поступков (Setzung), а в способности бороться за ценности (Ansatzfähigkeit für Werte). Здесь выясняется главная особенность этого учения о свободе: оно ведет в ту пограничную область, в которой философские решения вопросов являются также религиозными решениями; поэтому в своих дальнейших построениях оно является одним из современных вкла-

дов в *Philosophia perennis*¹ Не более того — однако и не меньше.

Даты жизни. Алоис Венцль родился 25 января 1877 года в Мюнхене. С 1907 по 1911 год изучал математику и физику (сдал выпускные экзамены в 1912 году), а после первой мировой войны — философию и психологию. Защитив диссертацию на занятие кафедры при Эрихе Бехере (1920), Венцль начал одновременно работать преподавателем математики в высшей школе и, как доцент философии и психологии, в Мюнхенском университете. В 1938 году у него была отнята *venia legendi*². С апреля 1946 года — ординарный профессор философии, с 1947/48 года — ректор в Мюнхенском университете.

СОЧИНЕНИЯ

Das Verhältnis der Einsteinschen Relativitätstheorie zur Philosophie der Gegenwart (Preisschrift), 1923; Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart, 1929; Das Leib-Seele-Problem, 1933; Theorie der Begabung, 1934; Metaphysik der Physik von heute, 1935, 2. A. 1951; Wissenschaft und Weltanschauung. Natur und Geist als Probleme der Metaphysik, 1936, 2. A. 1950; Graphologie als Wissenschaft, 1937; Metaphysik der Biologie von heute, 1938, 2. A. 1951; Philosophie als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion, 1939; Seelisches Leben — Lebendiger Geist, 1943; Hans Drieschs philosophisches Erbe (in XXX. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft), 1943; Die Rolle der Ontologie in Realismus und Idealismus (in XXXI. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft), 1944; Die Technik als philosophisches Problem, 1946; Geist und Zeitgeist zweier Generationen, 1946; Philosophie. Weg, Stand und Aufgaben der Philosophie von heute, 1946, 2. A. 1952; Philosophie der Freiheit, I, 1947, II, 1948; Leibniz und die Gegenwart, 1947; Nietzsche. Versuchung und Verhängnis, 1947; Geistige Strömungen unseres Jahrhunderts, 1948; Materie und Leben als Probleme der Naturphilosophie, 1949; Die Stellung der Mathematik in der europäischen Kulturgeschichte, 1949; Fundamentalontologie. Metaphysik oder Ende der Metaphysik, 1950; Unsterblichkeit, 1951; Die philosophischen Grenzfragen der Naturwissenschaft, 1954; Schopenhauer und die Ontologie und Metaphysik von heute (in XXXVI. Schopenhauer-Jahrbuch), 1955.

¹ Вечная философия (лат.).

² Право на преподавание (лат.).

Эрих Ротхаккер

Впервые Эрих Ротхаккер выступил как историограф немецкой исторической школы. Он был близок к Ламп-рехту, и первая его сравнительно крупная работа трактовала о трудах учителя. Второе определяющее влияние исходило от Дильтея и привело Ротхаккера к его подлинной задаче: распространению новых идей философии жизни на гуманитарные науки. Уже многими отмечалось, что влияние Дильтея получило наиболее живое и непосредственное выражение в сочинениях Ротхаккера. С различных сторон, во все новых сочетаниях, его работы возвращаются к мысли о недостаточности идей и систем перед лицом первоизданности, полноты и убедительности самой жизни. Подобно тому как мы всегда имеем дело с живыми людьми, писал он однажды, так и творческая идея должна приходить к своей действительности не только как идея, но и как непосредственное отношение к жизненным реальностям, то есть переживаться как действующая сила. Мышление Ротхаккера в этом смысле направлено на формотворчество (*Formgebung*) жизни, на решение вопроса, как может историческое влиться в формы духа и культуры. Отдельные культуры — это стилевые единства, но также и ответы на то положение, в котором находится человек как существо со стремлениями (*Triebwesen*). Издалека слышится мысль Тойнби, пытавшегося определить культуры через призыв, ими воспринятый, и тот ответ, который они на него находят. Но Ротхаккер основывается не на истории в ее высшем единстве, а на человеке в его отношениях с миром. Все больше формируется его особая область — новая философская антропология, и, постепенно испытывая новые влияния, она приобретает психологическую углубленность. Появляется психология инстинктов и общества американца Мак-Дугалла (*Max Dugall*) и рас-

чищает путь к новым антропологическим учениям о пластах, определяя философское понимание эпохи у последователей Николая Гартмана.

Путь от Дильтея к Гартману представляется Ротхаккеру соединением противоположностей. На одной стороне мысль о смысле, объединяющем жизнь, на другой стороне теория пластов, которой должно быть объяснено и даже замещено всякое душевное развитие (*jede seelische Entwicklung*). В антропологическом методе Ротхаккера мысль Гартмана о последовательном чередовании пластов бытия предстает в виде восхождения человеческой личности из низших и всеобщих кругов жизни ко все более узким и высоким. Над лежащей в основании ступеню жизни вообще поднимается вегетативная жизнь, далее идет животное „оно“, животное в нас, потом одушевленная инстинктивная личность — бессознательное, проявляющее себя в нас как детство и как характер, система склонностей и привычек, и наконец — вершинная личность, сознание Я. Между пластами есть взаимодействие, есть взаимопроникновение, и временами нелегко бывает установить, какой из них сейчас преобладает. „Какой пласт ныне полон воодушевления? Какой потрясен? Какой смеется? Какой трепещет? Какой действует? Какой мыслит и мечтает?“ Человек находится в пределах того культурного целого, в формировании которого он должен участвовать, охваченный всем многообразием побуждений: и обратно, культура определяет собой общий характер его поведения (*sämtliche Betätigungen*). Последняя цель Ротхаккера ясна: антропология распространяется на изучение человеческой культурной сферы, становится антропологией культуры.

Даты жизни. Эрих Ротхаккер родился 12 марта 1888 года в Форцхайме. Учился в Киле, Страсбурге, Мюнхене, Тюбингене и Берлине. С 1920 года — приват-доцент, с 1924 года — экстраординарный профессор в Гейдельберге, с 1928 года — ординарный профессор философии в Боннском университете.

СОЧИНЕНИЯ

Über die Möglichkeit und den Ertrag einer genetischen Geschichtsauffassung im Sinne Karl Lamprechts, 1912; Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1920, 2. A. 1930; Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, 1926, 3. A. 1948; Geschichtsphilosophie, 1933; Der deutsche Mensch des 19. Jahrhunderts und das Problem des Lebensstils,

1935; Das Wesen des Schöpferischen, 1937; Die Schichten der Persönlichkeit, 1938, 4. A. 1947; L'Idée di una Scienza Nuova dell'Uomo, 1938; Schopenhauer et Nietzsche (in „Poètes et penseurs“), 1941; Probleme der Kultur-Anthropologie (in „Systematische Philosophie“), 1942, 2. A. 1948; Wissenschaftsgeschichte und Universitätsgeschichte, 1943; Die Kriegswichtigkeit der Philosophie, 1944; Mensch und Geschichte, 1944; Schellers Durchbruch in die Wirklichkeit, 1948; Mitherausgeber der „Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“ seit 1923.

ЛИТЕРАТУРА

Selbstdarstellung in Ziegenfuß/Jung: Philosophen Lexikon, 2. Bd, S. 375—381

Фриц Иоахим Ринтелен

Первое воспоминание о Фрице Иоахиме Ринтелене восходит к тем прошедшим годам, когда молодой мюнхенский приват-доцент возвысил свой голос, предостерегающий, предупреждающий о близком хаосе, — и голос его должен был тогда затеряться. Он зазвучал вновь после катастрофы, сохранив проникновенный, заклинаящий тон, но теперь он звучал из богатого труда, выросшего за годы молчания.

От ранних принципиальных исследований об историзме и проблеме ценностей и, далее, от первой большой вещи, посвященной идее ценности в истории европейской культуры, линии его творчества ведут, все более несомненно, к обширному труду, в котором должен быть основан новый реализм духа и ценностей. Болезнью нашей эпохи Ринтелен считает утрату средневекового единства между жизнью и духом, глубокое раздвоение между, с одной стороны, погружением в жизнь, неупорядоченную, идущую в силу влечений, находящую себе выражение в витализме и философии жизни, и, с другой стороны, давно уж закосневшей, формальной духовностью. Все его усилия направлены на выработку срединной позиции. Вместе с Фомой Аквинским он признает, что человек стоит на границе между плотскими и духовными силами; он признает право за теми и другими и ищет в центре человечности связь между жизнью и духом, эросом и логосом. В этом срединном пласте дух — уже не односторонне развившийся интеллект, который в новейшую эпоху развивается как принцип математических натуралистических исследований и нанес сильнейший урон чувственной жизни вокруг себя, но дух как противодействие жизни. Дух в срединном пласте человека представляет собой нечто иное: он — внутренний порядок, он ведет к охранительным и направляющим силам и потому, несмотря на все внутренние раздоры (*Spannungen*), есть глубочайшая гармония

между жизнью и духом, между Дионисом и Аполлоном. Испытывая темный, могучий натиск природных сил, предводительствуемых Дионисом, мы должны, думает Ринтелен, поручить себя Аполлону. Есть путь возвышения в духе: Дионис — это предварительная ступень. Осуществление же приносит Аполлон, связанный с жизнью духа. Поэтому основное произведение Ринтелена должно убедить в превосходстве духа и выступить в пользу духовного и ценностного реализма (*Geist-und Wertrealismus*).

Первая часть книги — о „Демонизме воли“ — показывает ложный путь; сочинение о Гёте и последняя книга „От Диониса к Аполлону“ должны указать верный путь к философии духа. Нынешний преподаватель Майнцкого университета думает ответить таким образом потребности наших дней: речь идет о том, чтобы пресечь дорогу философии отчаяния, принять всерьез призывы экзистенциальной философии и потребовать, наконец, чего-то большего, чем сама по себе динамика, вырастающая из скептического отношения к духу. Аполлоническая точка зрения, в ее последнем значении, должна стать побудительной силой и вновь направить взоры в сторону религиозно-метафизических миров.

Даты жизни. Фриц Иоахим фон Ринтелен родился 16 мая 1898 года в Штеттине. Юношеские годы прожил в Штаргарде, Штральзунде, Страсбурге, Кюстрине и Потсдаме. После участия в первой мировой войне учился в 1917—1918 годах в университетах Мюнхена, Берлина, Иннсбрука и Бонна. Выпускные экзамены сдал в 1923 году, диссертацию на право преподавания философии защитил в 1928 году в Мюнхене. С 1934 года стал ординарным профессором философии и педагогики в Бонне, в 1936 году — в Мюнхене. В 1941 году отстранен от преподавания по политическим причинам. С 1946 года — профессор в Майнцком университете.

СОЧИНЕНИЯ

Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart. Untersuchung zur Religions-philosophischen Problemstellung bei Eduard v. Hartmann, 1924; Der Versuch einer Überwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch, 1929; Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems, 1930; Das philosophische Wertproblem I: Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. I. Teil: Altertum und Mittelalter, 1932; Albert der Deutsche und wir, 1935; Realismus-Idealismus?, 1941; Leben und Tod, 1941; Goethe als abendländischer Mensch, 1946; Dämonie des Willens, 1948; Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart, 1948; Unsere geistige Lage im Lichte christlicher Kultur, 1948; Von Dionysos zu Apollon, 1948; Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis, 1955.

НОВАЯ ОБЛАСТЬ ДУШИ

Анри Бергсон
Макс Дессуар
Зигмунд Фрейд
Карл Густав Юнг
Людвиг Клагес
Пауль Геберлин
Эрих Йенш

Анри Бергсон

Есть одно высказывание Бергсона, которое больше говорит нам о его творчестве, чем вся посвященная Бергсону литература. „Мои книги, — сказал он по поводу юбилея Лагарпа за несколько лет перед своей смертью, — всегда были выражением неудовлетворенности, протеста. Я мог бы написать о многом другом, но я писал, чтобы протестовать против того, что мне казалось ложным“

Решающе важно, что воздействие Бергсона имеет свой источник не в его твердо уравновешенном умственном достоянии, но в увлекающем за собой порыве, борьбе, полемике, все новом продвижении вперед во времени, все новом самовоспламенении. Уже первые его произведения приветствовали как революционную философию, и Бергсону суждено было сохранить такое революционизирующее воздействие в течение десятилетий. Уильям Джемс называл его философию благой вестью, бегством из темной каморки на свежий воздух. Раиса Маритэн, жена философа, воспринимала его учение как освободительный подвиг восстановления метафизики во всех ее правах, а Шарль Пеги, свободнейший из его учеников, видел в Бергсоне пророка, не имеющего ни этого высокого звания, ни церкви. Правда, Бертран Рассел заметил по поводу его „*Evolution créatrice*“ [„Творческая эволюция“.— *Ред.*], что ни в мире, ни в произведениях Бергсона не видит ни малейшего основания для того, чтобы принять такой беспокойный взгляд на мир.

Его истины крайне современны, но также и восстают против своего времени; нелегко понять их в постоянном, связанном единстве. Можно определить его мышление как генеральное возражение против позитивистских взглядов Тэна, Ренана, Спенсера и против материалистически-механистического умственного направления второй поло-

вины XIX века в целом, или, говоря еще в более общей форме, как противопоставление душевно-духовных сил духу времени, — и это объяснение было бы верным, но оно заключает в себе нечто большее, чем мог дать сам Бергсон. Этим мы не уясним себе ни истоков его мышления, ни его собственной позиции в полемике, ни изменчивого развертывания его учения от теории познания („Непосредственные данные сознания“) к психологии („Материя и память“) и метафизике („Творческая эволюция“), этике и религиозной философии.

Существенные элементы своего „интуитивизма“ он, умалчивая об этом, заимствовал у Шопенгауэра. Противопоставление двух форм созерцания — пространства и времени, противопоставление познания посредством разума и посредством интуиции, прикрепление (служебное) разума к пространству, косности, мертвой природе, а интуиции — ко времени, неделимому течению и развертыванию, к чистой „длительности“, недоступной разуму, — все это так же невозможно без шопенгауэровского двойственного воззрения на мир как волю и представление, как невозможен „*élan vital*“¹ Бергсона без воли к жизни Шопенгауэра. И только с помощью сопоставления с Шопенгауэром можно уразуметь также последний (после „Творческой эволюции“) период Бергсона, хотя и в это время он оставлял открытым вопрос о природе „жизненного порыва“ и вместе с тем о подлинном трансцендентальном значении эволюции космоса. Решение проблемы должна была дать многократно возведенная, но так и не написанная философия религии, реконструировать которую до сего времени тщетно пытаются ученики Бергсона.

Даты жизни. Анри Бергсон родился 18 октября 1859 года в Париже. С 1890 года — профессор философии в Коллеж де Франс, с 1921 года — академик. В 1928 году получил Нобелевскую литературную премию. Умер 4 января 1941 года в Париже.

СОЧИНЕНИЯ

Essai sur les Données immédiates de la Conscience, 1889, 53. éd. 1946, dt. 1911; *Matière et Mémoire. Essai sur la Relation du Corps à l'Esprit*, 1896, 46. éd. 1946, dt. 1907; *Le Rire*, 1900, 67. éd. 1946, dt. 1914; *Introduction à la Métaphysique* (in „*Revue de Méta-*

¹ Жизненный порыв (франц.).

physique"), 1903, dt. 1909; Le Paralogisme psychophysiologique (ebd.), 1904; L'Évolution créatrice, 1907, 62. éd 1946, dt. 1912; L'Énergie intellectuelle, 1919; L'Énergie spirituelle, 1920, dt. 1928; Durée et Simultanéité, 1921, 2. éd. 1923; Les deux Sources de la morale et de la religion, 1932, 48. éd 1946, dt. 1933; La Pensée et le Mouvant Essais et conférences, 1934, 22. éd 1946, dt 1948.

ЛИТЕРАТУРА

Albert Sternberger, B. s intuitive Philosophie, 1909.— E. Le Roy, Une philosophie nouvelle, H. B., 1912.— J. Benda, Le Bergsonisme, 1912.— Günther Jacoby H. B., Pragmatism and Schopenhauer (in „The Monist“), 1913.— Jacques Maritain, La Philosophie Bergsonienne, 1914, 2. A 1930.— B. Bussell, The Philosophy of B., 1914.— Illès Antal, B. and Schopenhauer (in „III. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft“, S. 3—15), 1914.— Hermann Bönke, Plagiator Bergson, 1915; Wörtliche Übereinstimmungen mit Schopenhauer bei B. (in „V. Jahrbuch d. Schopenhauer-Gesellschaft“, S. 37—86), 1916.— Cay von Brockdorff, Die Wahrheit über B., 1916.— Walter Meckauer, Der Intuitionismus und seine Elemente bei H. B., 1917.— J. Alexander Gunn, B. and His Philosophy, 1920.— Albert Thibaudet, Le Bergsonisme, 2 Bde 1923 — Jacques Chevalier, B., 1926.— Peter Knudsen, Die Bergsonsche Philosophie in ihrem Verhältnis zu Schopenhauer (in „XVI. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft“, S. 3—44), 1929.— Wilko Emmens, Das Raumproblem bei B., 1931 — E. Rideau, Le Dieu de B., 1932.— „Les Rapports de la matière et de l'esprit dans le Bergsonisme“, 1933.— A. Metz, B. et le Bergsonisme, 1933.— F. Challaye, B., 1933, 2. éd. 1947 — Joseph de Tonquedec, Sur la Philosophie Bergsonienne, 1936.— R. M. Loomba, Bradley and B., 1937 — A. Cresson, B., sa vie et son oeuvre, 1941.— J. Benrubi, Souvenirs sur H. B., 1942.— P. Valéry, H. B., 1945.— L. Husson, L'intellectualisme de B., 1947.— J. Delhomme, Durée et vie dans la philosophie de B., 1949.— Pauls Jurevics: H. B., 1949.— Alexandre Baillot, L'Influence de Schopenhauer sur la pensée française contemporaine (in „XXXVI. Schopenhauer-Jahrb.“, S. 25—31), 1955.— Morton White, The Age of Analysis, 1955, p 65—81.

Макс Дессуар

В один из последних июльских дней 1924 года Макс Дессуар стоял у гроба своего друга Ферруччо Бузони. Он говорил о произведениях покойного композитора, о цельности, которую тот всегда искал в своем творчестве и которая жила в нем самом, излучаясь во всех направлениях. Он говорил с редкой проникновенностью: быть может, он знал, что все сказанное им о Бузони было верно и относительно него самого. Ведь и в его творчестве было глубокое единство, обнимающее все, что по видимости устремлялось в различные стороны.

Дессуар выступил как эстетик и психолог, но с самого начала попытался перебросить мост между искусством и психологией, а затем и мосты к граничащим с ними наукам; он, идя своим путем, собирал, сохранял и передавал дальше все, что могло войти в задуманное единство, и благодаря этому стал одним из последних великих посредников между искусством и науками. Из его посредничающей роли выросла новая дисциплина — общее искусствознание; с самых малых зачатков он отстаивал ее в своем собственном журнале, в им самим созданном обществе, на всех съездах и конгрессах, — и добился ее признания. Задача состояла в замене традиционного исторического изучения искусства систематическим изучением. Надо было создать новые методы, новые понятия, из которых важнейшее — „расчлененная жизнь“ („Gegliedertes Leben“) художественного произведения. Эстетические организмы (Gebilde) обладают самостоятельным бытием, сущностью (Seiendes), независимой от наблюдателя, и всеобщая наука об искусстве ставит себе целью изучение этой сущности. Наука изучает происхождение искусства, начиная с творчества детей и примитивных народов, и исходя отсюда исследует его внутреннее развитие, продолжая это исследование в

область истории развития искусств, их соотношения в искусстве, взятом в целом, их последовательность. Все вновь и вновь рассматривается вопрос об особой функции искусства в живом целом культуры, и на основе широкого изучения его функции предпринимается попытка проникнуть в подлинную, глубочайшую сущность искусства. Царство искусства кажется отдаленным от мира, и все же оно является нам лишь в своих многообразных связях с действительностью жизни. Искусство требует своеобразного метода познания, как бы распространяющегося на обе области, — взгляда с пограничного пункта, откуда открывается и то, и другое — и искусство и жизнь. И этот взгляд, не он ли был творческим секретом Дессуара, не сопровождал ли он его всегда во всех исследованиях и толкованиях вплоть до второй области, с которой связана его деятельность, до области „бессознательного“, до подпольных уголков души, — той области, в которую он проник первый, раньше Фрейда и его современника Шарля С. Миэ (Mieg), а также Пьера Жане, и ввел туда немецкую психологию? Ему обязан своими открытиями Карл Густав Карус (1911!) Но также и оккультные, или, как говорят со времени Дессуара, парапсихологические явления, критически освещенные в его книге „О потустороннем в душе“ („Vom Jenseits der Seele“), предстают у него в удивительно непосредственной связи с жизнью. Они раскрываются как выкристаллизовавшиеся в образную форму (Ausgestaltungen) процессы, которыми нормальное сознание обладает по меньшей мере в возможности, и поэтому также являются признаками и средствами для объяснения подпольной душевной деятельности, удивительно обширной и многообразной; и наоборот, в мире нормальной жизни души находятся указатели для ориентировки в мире таинственном. Всеобщее искусствознание и толкование парапсихологических явлений стоят под знаком единого цельного созерцания (Zusammenschau) явлений, кажущихся раздробленными, в конечном счете — философски цельного созерцания, о котором, может быть, выразительнее всего свидетельствует „Введение в философию“ („Einleitung in die Philosophie“) Дессуара. Под этим знаком живет сейчас и школа Дессуара — школа не в строго академическом смысле, но в смысле общей позиции и чувства признательности необозримого числа учеников,

которые получили от Дессуара все самое важное, чтобы идти дальше своими путями. Написанная умно и тщательно „Книга воспоминаний“ („Buch der Erinnerung“) Дессуара — первая значительная автобиография немецкого ученого после второй мировой войны — рисует все течение его жизни.

Даты жизни. Макс Дессуар родился 8 февраля 1867 года в Берлине. Сын Людвиг Дессуара, исполнителя Шекспира Учился в Берлине (у Дильтея) и в Вюрцбурге (у Брентано). В 1887 году — доктор философии в Берлине. В 1892 году — доктор медицины в Вюрцбурге. Защитил диссертацию на право преподавания философии в 1892 году при Берлинском университете; с 1897 года был там же экстраординарным профессором; в 1910—1935 годах — ординарный профессор. В 1935 году уволен в отставку и отстранен от всякой культурной деятельности. В 1946 году получил место преподавателя университета во Франкфурте-на-Майне. С 1906 года издавал „Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft“ В 1909 году основал „Общество эстетики и всеобщего искусствознания“ и бесменно им руководил. Умер 21 июля 1947 года в Кенигштейне (Таунус).

СОЧИНЕНИЯ

Karl Philipp Moritz als Ästhetiker, 1889; Das Doppel-Ich, 1890, 2. A. 1896; Psychologische Skizzen, 1893; Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 1894, 3. A. 1910; Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, 1906, 2. A. 1923; Abriß einer Geschichte der Psychologie, 1911; Kriegropsychologische Betrachtungen, 1916; Vom Jenseits der Seele, 1917, 6. A. 1931; Vom Diesseits der Seele. Psychologische Briefe, 1923, 2. A. 1947; Lehrbuch der Philosophie, 2 Bde, 1925; Beiträge zur allgemeinen Kunstwissenschaft, 1929; Einleitung in die Philosophie, 1936, 2. A. 1946; Die Rede als Kunst, 1940; Buch der Erinnerung, 1946, 2. A. 1947; Das Ich, der Traum, der Tod, 1947, 2. A. 1951

ЛИТЕРАТУРА

Christian Hamann, M. D. Mensch und Werk, 1929.

Зигмунд Фрейд

Основатель психоанализа 78 лет прожил и проработал в нелюбимом им городе, в Вене. Он с молодости был беден, и страх перед бедностью преследовал его всю жизнь. Он мало верил в себя. В школе у него были неприязненные отношения с учителями; неприязнь исчезла, когда он стал первым в классе. Дальнейший жизненный путь снова поставил его во враждебные отношения со всей его средой, но, как выражается его недавний биограф Людвиг Маркузе, он никогда уже не был примерным учеником. И он стал человеком замкнутым и нелюдимым.

Научно-исследовательская деятельность была ему недоступна, он против своей воли сделался физиологом, невропатологом, врачом. В Вене он работал у Иозефа Брэйера, в Париже — у Шарко. Оба в то время доказывали научное значение истерии, и оба пользовались для ее лечения гипнозом. Брэйер рассказал ему об одной своей пациентке, истеричке, которая под гипнозом вспомнила причину болезни, начавшейся во время ухода за больным отцом: это самовоспоминание ей как будто помогло. Шарко также рассказал ему о невротической болезни одной молодой женщины; между прочим, он полагал, что в основе таких случаев лежат сексуальные причины. Самовоспоминание и взгляд на сексуальность как первопричину таких явлений стали двумя главными элементами новой терапии: психоанализ возник как метод лечения и лишь позднее развернулся в психологическую теорию и далее — в философию культуры.

Фрейд отвергал гипноз. Чтобы пробудить воспоминание, он действовал методом „свободных ассоциаций“. Его больные должны были говорить, что им пришло на ум, первыми пришедшими на язык словами; из фактов,

кажущихся бессвязными, и непоследовательных высказываний, из моментов сопротивления, которые он находил, Фрейд создал составные части своей теории. Но, уверовав в сексуальность, инстинктивную жизнь как первооснову, движущую всей психологией, он вступил в великую борьбу против современной ему психологии сознания за психологию бессознательного — второго, бывшего до него в пренебрежении измерения душевной жизни, — и тем самым возвратился к шопенгауэровской слепой воле.

Определяющее значение — притом столь же благоприятное, сколь и стеснительное с точки зрения разработки нового понимания человека, — имеет то, что бессознательное Фрейд пытался с догматической узостью истолковать чисто биологически. Шиллеровское сопоставление понятий голода и любви указало ему путь из „безысходности его исканий“. За инстинктом насыщения пищей должен был следовать еще более могучий инстинкт либидо — все, что в душевной области выступает в виде желаний, стремлений, мечтаний, удовольствия или неудовольствия, всякое проявление воли означает либидо; слова „любовь“ в сокровищнице фрейдовских понятий вовсе нет, а понимание либидо как психической энергии, предложенное позднее его учеником К. Г. Юнгом, отнюдь не вызвало его одобрения.

На путях исследования двоицы — инстинкта самосохранения и полового инстинкта — он пришел к различению направленного на себя самого либидо (Ich-Libido) и объектного либидо (Objekt-Libido). Направленные на себя инстинкты (Ich-Triebe) с самого начала имеют окраску либидо; жизнь грудного младенца и ребенка уже находится под властью сексуальности. В более поздних возрастах сексуальные инстинкты не служат удовлетворению направленных на себя инстинктов, они приобретают независимость, направляются на объекты, отвращаются от них и направляются к другим, — они становятся объектным либидо. Направленное на себя либидо представляется большим резервуаром, из которого вырываются объектные вожелания, вновь втягивающиеся в него обратно. Но только объектные либидо связывают индивид с родом, как звено в цепи, которой он повинуетя помимо воли.

Фрейд исследовал раннюю детскую сексуальность с точки зрения смены само-либидо и объектного либидо; он открыл явление запрета (табу), исключаящего из выбора объектов самые близкие личности — отцовский и эдиповский комплексы, страх перед кастрацией — понятия, которые большей частью уже знала наука, но под наименованиями, данными им Фрейдом, перешедшие с поразительной быстротой в общеупотребительную речь. В сочинениях, написанных после 1920 года, он пришел, наконец, к концепции структуры человеческого существа, соединяющего три фактора: „оно“, „я“, „сверх-я“ (безличное, личное и сверхличное) — где „я“ находится посредине между аморальной инстинктивностью и сверхстрогими велениями морали — и, следовательно, в опасности невротического страха, с одной стороны, страха перед совестью, с другой стороны. Вынужденное, кроме того, выдерживать натиск внешнего мира, „я“ испытывает также постоянную опасность реального страха. На этом фоне Фрейд классифицирует неправильное поведение, случайные поступки, сны и невротические симптомы. Инстинкт вытеснения играет свою роль, так же как превращение вытесненного инстинкта в болезненные симптомы; но очень важна и вторая форма инстинктивной жизни (Triebschicksal) — сублимация, позитивная форма овладения инстинктивными силами. Сублимация становится центральным понятием его философии культуры, к сожалению, оставшейся без последствий.

Трагедия Фрейда как человека и ученого заключается в том, что еще задолго до завершения его теоретического построения уже началось его разрушение. Вторую половину уединенной жизни Фрейда заполнили нападки на его учение и борьба внутри самой его школы. Наука отвергла его теории. Вильгельм Вейгандт (Weygandt) заявил на Фрейбургском конгрессе 1910 года, что эти теории — дело полиции. Следующий год принес отпадение Альфреда Адлера: в психологии индивида, предложенной этим бывшим учеником, примат сексуальности уступил место примату воли к власти. И в том же году вышла в свет книга К. Г. Юнга „Превращения и символы либидо“ („Wandlungen und Symbole der Libido“) — труд, положивший основу новой психологии. Еще год — и произошел разрыв еще с одним спутником, участником научных собраний, знаменитых фрейдовских „сред“, —

Вильгельмом Штеккелем (Steckel) Молодые люди покинули учителя и сами стали главами собственных течений и школ. Родоначальнику и учителю доказывали, что он сам себя не понял.

Он жил одинокий, изолированный от профессиональной и общественной среды, но все еще трудился над уточнением понятий своей теории, над возвышением ее в ранг философии. На лекциях Франца Brentano он слышал об Аристотеле. Хавелок Эллис (Havelock Ellis) указал ему на Платона. Лишь в поздние годы своей жизни он прочел Шопенгауэра и сам был крайне изумлен, нечаянно причалив „в гавани“ этого мыслителя. Подобно Шопенгауэру, он искал за явлениями „вещь в себе“ Его различие между безличным и личным — не было ли оно переводом на язык психологии шопенгауэровского различения между волей, вещью в себе и интеллектом?

Старику, которого обычно изображают законченным врагом человечества, досталось на долю несколько запоздалых знаков уважения: он получил премию Гёте от города Франкфурта-на-Майне в 1930 году, был избран членом Королевской академии в 1936 году, к своему восьмидесятилетию. В день этого юбилея в Вене в его честь сказал речь Томас Манн; он славил его любовь к истине и его понимание болезни — точнее, использование опыта, даваемого болезнью для познания. Через два года после этого Фрейд вынужден был оставить обжитую Вену. Год, прожитый им в лондонском изгнании, был его последним годом.

Даты жизни. Зигмунд Фрейд родился 5 мая 1856 года в Фрейберге (Моравия). Окончил гимназию Шперля и курс медицины в Вене. В 1876—1892 годах работал ассистентом в Институте физиологии Эрнста фон Брюккеса, потом при патологе мозга Мейнерте. С 1885 года — доцент невропатологии в Венском университете, в 1902—1920 годах — экстраординарный профессор. В 1930 году получил премию Гёте от города Франкфурта-на-Майне. В 1938 году эмигрировал в Лондон. Умер 23 сентября 1939 года.

СОЧИНЕНИЯ

Über Spiralganglien und Rückenmark des Petromyzon, 1878; Beitrag zur Kenntnis der Cocawirkung, 1885; Über den Ursprung des nervus acusticus, 1886; Studien über Hysterie (mit J. Breuer), 1895; Die Traumdeutung, 1900, 5. A. 1919; Zur Psychopathologie des Alltags-

lebens, 1901, 10. A. 1924; Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewußten, 1905; Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1906; Sammlung kleiner Schriften zur Neuroselehre, 1910; Über Psychoanalyse, 1910 — Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1917, 3. A. 1922; Totem und Tabu, 2. A. 1920; Jenseits des Lustprinzips, 2. A. 1921, Das Ich und das Es, 1923; Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie, 1924; Die Zukunft einer Illusion, 1927; Das Unbehagen in der Kultur, 1930; Der Mann Moses und die monotheistische Religion, 1939; Herausgeber des Jahrbuchs für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, 1909—1914, der Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse, seit 1913, der „Imago“, seit 1921. Gesammelte Werke, 11 Bde, 1924, 2. A. 1929, 18 Bde, 1952.

ЛИТЕРАТУРА

Автобиография в „Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen“, IV, 1925. — Siebert, F. s. Theorien in ihrer Entwicklung, 1929. — Maria Dorer, Historische Grundlagen der Psychoanalyse, 1932. — J. de la Vaissière, S. J., La Théorie psychoanalytique de F. (in „Archives de Psychologie“, Vol. VIII), 1932. — Emma Schelts van Klosterhuis, F. als Ethnologe, Diss. 1933. — R. Osborn, F and Marx. A Dialectical Study, 1937. — Luis Granjel, Schopenhauer y Fr. (in „Actas Luso-Españolas de Neur. y Psyc.“), 1950. — E. Jones, S. F. Life and Work, 1954. — Ludwig Marcuse, S. F., 1956.

Карл Густав Юнг

Мисс Миллер, молодая американка, живет в мире своих фантазий и грез. Она вспоминает всевозможные стихотворения и рассказы, сказки и мифы, она пишет, она читает, сочиняет сама и анализирует свои впечатления, и на всех этих запутанных путях ее внутренней жизни ей сопутствует, описывая и объясняя их, К. Г. Юнг — создатель „аналитической психологии“, цюрихской ветви психоаналитической школы. По профессии он медик. Еще будучи молодым человеком он открыл существование комплексов — это первое из сделанного им, что было богато последствиями, — и дал им это название (оно с тех пор давно уже стало ходячим представлением). Но в своей новой книге о „Превращениях и символах либидо“ он начал писать, пользуясь данными психиатрической практики, историю развития мышления, которая имела столь же значительное методологическое влияние, как и влияние на современную метафизику души.

У Юнга отличная подготовка. Он происходил из так называемой Базельской области (Baselbiet, отделившейся от Базеля в результате революции 1830 года) и был отмечен существенными чертами базельского склада ума, который мы впервые видели у Бахофена, открывшего матриархат как основу древнейших культур. Серьезное отношение к глубине душевной жизни отдельного человека и мифологической глубине в жизни народов — эти черты К. Г. Юнга стали ценить все ныне живущие люди¹.

Исходная психоаналитическая точка зрения у него та же, что у Зигмунда Фрейда. „Субстанциальная концеп-

¹ Обычное для автора данной книги преувеличение. — *Прим. ред.*

ция“, принимающая индивидуальную душу как неизменное единство, у него также сменилась „концепцией поля“ (Feldauffassung). Человек предстает как место пересечения действий и противодействий некоего существенно с ним связанного поля, некой среды, в которой и посредством которой он живет. Во сне и в фантазии дает о себе знать незнакомое, непонятное „нечто“, „бессознательное“ отождествляемое Зигмундом Фрейдом со всем темным, страстным, с трудом подавляемым, с инстинктивной природой человека. Юнг понимает это „бессознательное“ как выражение того, что в душевных процессах действительно не только для отдельного индивида, но и для многих, а в самых глубоких основаниях — для всех, как отзвук коллективных, в далекое прошлое отошедших переживаний и опыта. Коллективное бессознательное — самое значительное для последующей науки открытие Юнга — означает единый и единообразный, общий всему человечеству психический пласт (Seelenschicht), из которого развилась любая духовная индивидуальность. Это всеобщая данная историей совокупность связей (Entwicklungszusammenhang), в которую включена индивидуальная душа с ее особым отпечатком. Это подобие морю, „по которому индивидуальное сознание (Ichbewusstsein) плывет, как корабль“.

Вспомним индусское представление о переселении душ: через тысячи рождений провел душу ее путь, и много она узнала в прошлом: и о небесных вещах, и о тех, что находятся между небом и землею. В состоянии ли она иногда собирать все свое знание воедино и освещать его по временам ясным светом? Вспомним учение Плотина о душе: все души одинаковы, и согласие между людьми и всеми природными существами вообще покоится на их идентичности. В XIX веке эта мысль была воскрешена почти одновременно Карлом Густавом Карусом и Артуром Шопенгауэром. У Каруса она ожила в вере, что в области бессознательного все бытие соединено великой органической связью, что бессознательная жизнь души сопрягается с коллективным бессознательным. И та же мысль ожила в совершившем целый переворот этюде Шопенгауэра «Опыт о духовидении и о том, что с ним связано» — в еще более глубокой и отважной концепции, не только защищающей единство личной волевой сущности на пути от рождения к рождению, но

признающей также сверхличные связи, совмещение, последование и взаимопроникновение бесчисленных, различных, скрещивающихся линий судьбы в совокупности рождений и смертей, во всем восходящем по ступеням мире воли к жизни, начиная с темного, бессознательного влечения до сознательного действия. Что же могло бы в счастливый, таинственный миг быть вынесено на поверхность этим морем стремлений и влечений, желаний и мыслей, замыслов и свершений, морем, покрывающим собой и прошлое и будущее? Современная наука воспроизвела мысль Шопенгауэра соответственно своим средствам: у Уильяма Джемса — в учении о мировом сознании как своего рода метафизическом складе, где сохраняется все, что некогда знала хоть одна душа; у Эжена Ости (Eugène Osty) — в учении о трансцендентальном плане общности судеб всех душ; наконец, у К. Г. Юнга — в теории о коллективном бессознательном. Именно в последней из перечисленных форм эта мысль завоевала господство в современной науке о душе.

Второй крупный труд Юнга „Психологические типы“ (он вышел в том же году, что и „Строение тела и характер“ Кречмера) дает нам систему психологии, в равной мере охватывающую сознание и бессознательное. Индивидуальная форма проявления есть „персона“, образующаяся из внутренних связей личности (Beziehungsgefüge des Ichs) в ее соприкосновении с внешней средой. Следовательно, это внешняя установка (Einstellung), „маска“, которую носит всякий. Маска заслоняет собой темные глубины души в более тесном смысле слова — внутреннюю установку по отношению к неопределенным душевным движениям, чувствам, мыслям бессознательного. Оба образования — маска и душа — обращенное вовне (экстравертированное) и обращенное внутрь (интровертированное) — ищут себе дополнения друг в друге, и лишь оба вместе дают возможность справляться с жизнью. Перевес той или другой стороны рождает много градаций: четыре „функциональных типа“ („Funktions-typen“) — мышление, чувство, восприятие и интуиция — имеют еще ряд подразделений. Система закончена, — но не как косное конституирование определенных форм: она должна осуществляться в применении к развитию индивидуальной души, в своей способности охватить ее с единой точки зрения (zusammenschauende

Anwendung). Человек развивается, претерпевая глубочайшие изменения, от досексуальной стадии в младенчестве и через период возмужания — к зрелости. Но иногда — в образах, а не в понятиях — душа возвращается к пройденным стадиям развития. Всплывают на поверхность воспоминания из коллективного бессознательного — первообразы (Urbilder) архаического, индивидуального происхождения. Они сильнее всего у ребенка, жрицы, мистика, художника, у сновидца, а также душевнобольного. Их можно вновь обрести в сказках и мифах, легендах и мистериях, снах и видениях — и в болезнях. Это „архетипы“ души, первообразные и дообразные свидетельства общечеловеческого душевного развития, возмущающие душу, помогая ей или угрожая, внося благодать или разрушение в ее мир. В своей последней книге „Ответ Иову“ („Antwort auf Hiob“) Юнг находит их и в религиозных представлениях.

Коллективная и комплексная психология, занявшая место аналитической индивидуальной психологии, занимается процессом выделения единичного из общего, открывая возможность разносторонних наблюдений. Для того, кто умеет читать книгу образов, она содержит взаимоотношения человека с миром и сверхмиром (Welt und Überwelt), открывает доступ к пониманию деятельности фантазии, вечно творящей образы, к мышлению первобытных людей, к миру мифов, культов и символов. Делая все новые открытия, находя себе все новые подтверждения, исследовательская мысль Юнга захватывает области истории культуры и религии, мифологии и этнографии, теологии и этики, педагогики и учения о спасении души, и далее — объяснения исторического процесса и болезненных явлений в человечестве, лежащих в основании политических, социальных и экономических кризисов.

Принято наделять образ мудреца чертами доброты, проливающей бальзам, и пронизательной мудрости, не желающей мириться с неясностями. Образ К. Г. Юнга (очень выразительно описанный Арминой Кессер) от неясности не свободен. Вместо преждевременно провозглашенной гармонии мы находим у него весьма напряженное уравновешивание страсти и мудрости. Вспомним положение Гвардини: жизнь есть соединение противоположностей, противоречиво построенное единство. Это

положение верно для комплексной психологии, оно верно и для характеристики ее создателя.

Даты жизни. Карл Густав Юнг родился 26 июля 1875 года в Кессевиле (кантон Тургау) в семье евангелического пастора и филолога. Посещал школу в Базеле, изучал медицину в Базельском и Парижском университетах. Доктор медицины. В 1900—1909 годах работал врачом в Цюрихской университетской психиатрической клинике, в 1906—1913 годах был приват-доцентом Цюрихского университета. В 1909 и 1912 годах приезжал читать курсы лекций в высших учебных заведениях США. В 1925—1926 годах путешествовал по Северной Кении, изучая психологию аборигенов. В 1932 году удостоен Цюрихской литературной премии. В 1933—1941 годах был профессором психологии в Швейцарской высшей технической школе в Цюрихе. Президент Межгосударственного (Überstaatlichen) всеобщего объединения психотерапевтов. С 1943 года — профессор медицинской психологии в Базельском университете.

СОЧИНЕНИЯ

Zur Psychologie und Pathologie sog. okkultur Phänomene, 1902; Über Simulation von Geistesstörung, 1903; Die psychologische Diagnose des Tatbestandes, 1905, 2. A. 1941; Diagnostische Assoziationsstudien, I 1906, II 1910; Über die Psychologie der Dementia praecox, 1907; Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen, 1909, 3. umg. A. 1949; Über Konflikte der kindlichen Seele, 1910, 3. A. 1939; Wandlungen und Symbole der Libido. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens, 1912, 3. A. 1938, 4. A. u. d. Titel „Symbole der Wandlung“, 1950; Neue Bahnen der Psychologie, 1912; Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie, 1913, 2. A. 1955; Psychotherapeutische Zeitfragen. Ein Briefwechsel von C. G. Jung und R. Loy, 1914; Die Psychologie der unbewußten Prozesse. Schriften zur angewandten Seelenkunde, 1917 (2. unveränderte Aufl. von „Neue Bahnen der Psychologie“); Psychologische Typen, 1921, 6. A. 1950; Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben (3. verm. A der Psychologie der unbewußten Prozesse), 1926, 3. A. 1943; Analytische Psychologie und Erziehung, 1926; Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, 1928, 5. A. 1950; Über die Energetik der Seele, 1928, 2. A. (u. d. Titel „Über psychische Energetik und das Wesen der Träume) 1948; Die Frau in Europa, 1929, 3. A. 1948; Das Geheimnis der goldenen Blüte. Aus dem Chinesischen übersetzt von R. Wilhelm, mit einem europäischen Kommentar von C. G. J., 1929, 4. A. 1948; Zur Psychologie der Individuation, 1930—1931; Seelenprobleme der Gegenwart, 1931, 5. A. 1951; Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge, 1932, 2. A. 1948; Über Träume, 1934; Wirklichkeit der Seele. Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie, 1934, 4. A. 1947; Allgemeines zur Komplextheorie, 1934; Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten (in „Eranos-Jahrbuch 1934“), 1935; Traumsymbole des Individuationsprozesses (in: Eranos-Jahrbuch 1935), 1936; Kinderträume. Seminarbericht, 1936—1937; Die Eglösungsvorstellungen in der Alchemie (in „Eranos-Jahrbuch 1936“), 1937; Über die Archetypen, 1937; Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos

(in „Eranos-Jahrbuch 1937“), 1938; Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus (in „Eranos-Jahrbuch 1938“), 1939; Kinderträume. Seminarbericht, 1938—1939; Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt (in „Eranos-Jahrbuch 1939“), 1940; Psychologie und Religion. Terry Lectures 1937. 1940, 3. A. 1947; Das göttliche Kind, 1940; Das göttliche Mädchen, 1941; Paracelsica, 1942; (Mit Kerényi) Einführung in das Wesen der Mythologie, 1941; Zur Psychologie der Trinitätsidee (in „Eranos-Jahrbuch 1940/41“), 1942; Das Wandlungssymbol in der Messe (in „Eranos-Jahrbuch 1940/41“), 1942; Über die Psychologie des Unbewußten (erw. A. von „Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben“), 1943, 6. A. 1948; Der Geist Mercurius (in „Eranos-Jahrbuch 1942“), 1943; Zur Psychologie östlicher Meditation, 1943; Psychologie und Alchemie. Psych. Abhandlungen, 1944, 2. A. 1952; Psychologische Betrachtungen. Eine Auslese aus den Schriften von C. G. J., 1945, 2. A. 1949; Medizin und Psychotherapie, 1945; Der philosophische Baum, 1945; Psychologie und Erziehung, 1946, 2. A. 1950; Aufsätze zur Zeitgeschichte, 1946; Zur Psychologie des Geistes (in „Eranos-Jahrbuch 1945“), 1946; Zur Psychologie der Übertragung, 1946; Der Geist der Psychologie (in „Eranos-Jahrbuch 1946“), 1947; Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie, 1948; Über das Selbst (in „Eranos-Jahrbuch 1948“), 1949; Gestaltungen des Unbewußten, 1950; Symbole der Wandlung (erw. A. von „Wandlungen und Symbole der Libido“), 1950; Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte, 1951; Antwort auf Hiob, 1952; Mysterium coniunctionis, 2 Bde, 1955; Herausgeber des Zentralblattes für Psychotherapie.

Л И Т Е Р А Т У Р А

Joan Corrie, C. G. J. s Psychologie im Abriß, 1929. — W. M. Kranefeldt, Psychoanalyse, Psychoanalytische Psychologie, 1930, 2. A. (u. d. Titel „Therapeutische Psychologie“) 1950. — H. H e u n, Individualität und Kollektivität in der analytischen Psychologie C. G. J. s (in „Archiv für angewandte Psychologie“, IV), 1932. — G. A d l e r, Entdeckung der Seele, 1934. — T. W o l f f, Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie (in Festschrift „Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie“), 1935. — Kurt Keller, C. G. J. s Philosophie, Diss. 1937. — O s w a l d B u m k e, Die Psychoanalyse und ihre Kinder, 1938. — J o l a n J a c o b i, Die Psychologie von C. G. J., 1940, 3. A. 1949. — J o s e f G o l d b r u n n e r, Die Tiefenpsychologie von C. G. J., Diss. 1940. — M. F r i s c h k n e c h t, Die Religion in der Psychologie C. G. J. s, 1945. — H. S c h ä r, Religion und Seele in der Psychologie J. s, 1946. — P. W a l d e r, Mensch und Welt bei C. G. J., 1951. — I r a P r o g o f f, J. s Psychology and Its Social Meaning, 1953. — F r i e d a F o r d h a m, An Introduction to J. s Psychology, 1954. — F r i e d r i c h S e i f e r t, Tiefenpsychologie, 1955.

Людвиг Клагес

В истории своей жизни — в книге „Это было и не вернется“ („Einmal und nicht wieder“) — Теодор Лессинг рассказывает о времени, когда он вместе с другом юности Людвигом Клагесом призвал дух перед свой суд. Лессинг обвинял дух как могильщика жизни: в нем гибнут человек и земля; Клагес обвинял его в том, что он — холодный, мертвящий рассудок. Друзья были защитниками одного и того же дела. Сам Клагес в своих более поздних воспоминаниях рассказывает об этом несколько иначе. Он называет 1900 год годом рождения своей философии: тогда он пришел к мысли о борьбе между духом и жизнью, и это было великим открытием, по отношению к которому он считает все прочие свои находки лишь следствием из первоучения; через 30 лет это открытие стало темой его главного философского труда „Дух, как противник души“ („Der Geist als Widersacher der Seele“).

В эти три десятилетия Людвиг Клагес — подобно профессору Майнгасту из „Человека без свойств“ Музиля — оставался до странности неизменным. Людвиг Курциус (Curtius) описал его, вспоминая совместные прогулки по Мюнхену в 1903 году: как он своим звучно модулирующим голосом, богатством образов и сравнений, страстностью и в любви и ненависти, мессианскими пророчествами о крушении и обновлении мира заставлял позабывать несомненную жесткость своих рассудочных построений. Есть еще одно воспоминание — о его докладе, прочитанном в Риме тридцатью годами позднее: его речь нисколько не потеряла силы убедительности, его одухотворенный взор — зоркости. Он выглядел теперь как странствующий проповедник методистской секты и казался тем, чем был или хотел быть всегда: основателем новой религии.

Неподвижность образа его как личности находит себе подтверждение в анализе его тридцатилетнего творчества — от первой робкой концепции до завершения всего его дела. Анализ с начала и до конца возвращает нас к связи с романтическим кругом идей. Клагес видит романтика в Ницше. Он обращается к Бахофену — „наследнику“ романтизма, человеку, открывшему матриархат, обладателю „ключа к юности души“, — делает своим предшественником К. Г. Каруса с его учением о „бессознательном“ („Unbewußtsein“). Гераклит в качестве образца для подражания выдвигается против Парменида, становление, поток жизни — против косного пребывания (Seiende) или мысли. Человеческая личность, полагает Клагес, развивается из инстинктивно-творческой жизненной основы и из целеустремленно систематизирующего (ordnend) духа. К жизненной основе принадлежат тело и душа, самым тесным образом соединенные друг с другом; душевное может все вновь открываться (abgelesen werden) в телесных явлениях. В образах и дифирамбах поэта и визионера, в сказаниях и мифах первооснова жизни живет без границ и без формы, мы здесь находимся еще в области символического мышления, непредвзятого видения (Schauen), которое показывает „чередование образов“ („Zug der Bilder“), предшествует раздвоению на субъект и объект и понимает человека и природу с помощью физиономического наблюдения как „неподдающийся расчленению язык символов“ („unermessliche Zeichensprache“). Но в это единство жизненной основы вторгается извне дух и пытается „лишить тело души, лишить душу тела и, таким образом, убить, в конце концов, всю сколько-нибудь достижимую для него жизнь“. Вторжение духа подготовлено историей души. Клагес пытается объяснить его историей душевного развития и установить посредством точного анализа ступени непредвзятого видения, созерцания, наблюдения, затем формирования образа, представления, концепции и далее — отделение их от понятия вещи; все в целом представляет собой чудовищный процесс извращения перводействительности (Urwirklichkeit). Но Клагес указывает путь к возврату и очищению, к первоосновам и первоисточкам. Человек растворится — так можно вкратце пересказать апостольское назначение книги — в безличной стороне (Esseite) своего существа, в мире

чувств, чтобы, когда „исполнятся сроки“, когда парки завершат свое дело, войти в „ночь смерти“, превосходящей всякую жизнь.

Границы этих основных мыслей показывают пределы возможностей мыслителя. Он, по оценке Юлиуса Банзена (Bahnsen), ученика Шопенгауэра, первый поднял характерологию до степени самостоятельной науки и развил ее в метафизику. Он первый возвел также графологию в ранг науки и сделал ее учением о почерке, как о выражении души и неповторимой индивидуальности. Но, несмотря на отдельные достижения, его образ как мыслителя не становился с течением времени все богаче и яснее — на него падала все более густая и широкая тень. Он уже давно ревновал Бергсона к его славе; не много чести принесла его философии связь с враждебными духу течениями периода, следовавшего за 1933 годом. Окинув же взглядом целое, можно сказать, что его идейное достояние, его глубокомыслие, пройдя весь свой круг, остались такими же непроясненными, как остались неловкими, тяжеловесными его „меландрический ход мыслей“, стиль его речи и письма. Его позицию в истории немецкой науки сравнивали с борьбой Руссо против культуры. И подобно тому, как тщетно искать у Руссо ответа на вопрос, откуда же взялась культура, откуда почерпнула она свою противоестественную силу, так и у Клагеса трудно выяснить происхождение его врага — духа, противостоящего потоку творящей жизни. Его труды оставляют этот вопрос открытым.

Даты жизни. Людвиг Клагес родился 10 декабря 1872 года в Ганновере. Изучал химию, физику и философию в Мюнхене. Сотрудничал в „Листках об искусстве“ („Blätter für die Kunst“) Стефана Георге. В 1900 году защитил диссертацию по химии, после чего жил как лицо свободной профессии. В 1905 году организовал в Мюнхене семинар по изучению средств выражения (Ausdruckskunde), который в 1919 году перенес в Кильхберг, близ Цюриха. В 1937 году, к шестидесятипятилетию, получил медаль Гёте. Умер 29 июля 1956 года.

СОЧИНЕНИЯ

Versuche zu einer Synthese des Methons, 1901; Stefan George, 1902; Probleme der Graphologie, 1910; Prinzipien der Charakterologie, 1910, seit der 4. A. 1926 als Grundlagen der Charakterkunde, 11. A. 1951; Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft, 1913, 3./4. A. 1923, von der 5. A. ab als Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck,

7. A. 1950; Handschrift und Charakter, 1916, 24. A. 1949; Geist und Seele, 1917; Mensch und Erde, 1920, 5. A. 1937; Vom Wesen des Bewußtseins, 1921, 3. A. 1933; Vom kosmogonischen Eros, 1922, 5. A. 1951; Einführung in die Psychologie der Handschrift, 1924, 2. A. 1928; Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, 1926, 2. A. 1930; Vorschule der Charakterkunde, 1927, 3. A. 1942; Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde, 1927; Persönlichkeit. Einführung in die Charakterkunde, 1927; Der Geist als Widersacher der Seele, 3 Bde, 1929, 1929, 1933, 1./2. Bd. 2. A. 1937—1939, 3. A. in 2 Bdn. 1954; Graphologisches Lesebuch, 1930, 4. A. 1943; Goethe als Seelenforscher, 1932, 3. A. 1949; Graphologie, 1932, 4. A. 1949; Vom Wesen des Rhythmus, 1933, 2. A. 1944; Geist und Leben, 1934, 2. A. 1940; Der Mensch und das Leben (zwei Abhandlungen aus „Mensch und Erde“), 1937, 2. A. 1940; Ursprünge der Seelenforschung, 1942, 2. A. 1952; Rhythmus und Runen, 1944; Die Sprache als Quelle der Seelenkunde. 1948; Wie finden wir die Seele des Nebenmenschen?, 1948; Was die Graphologie nicht kann. Ein Brief, 1949; Vom Traumbewußtsein, 1952.

Л И Т Е Р А Т У Р А

Oskar Hermann, Dr. K., Entwurf einer Charakterkunde, 1920. — Karl Haase, Die psychologischen Strömungen der Gegenwart, 1922. — Walter Marseille, Beiträge zur Untersuchung der den graphologischen Systemen von J. H. Michon und L. K. zugrunde liegenden Begrifflichkeit, 1927. — Hans Prinzhorn, Um die Persönlichkeit, 1927. — Eugen Börlin, Darstellung und Kritik der Charakterlehre von L. K., Diss. Gießen 1929. — Jacobus François, De karakterleer van L. K., Proefschrift, Leiden 1930. — Ernest Seillière, De la déesse nature à la déesse vie, 1931. — James Lewin, Geist und Seele, L. K. Philos. 1931. — Hans Prinzhorn, Charakterkunde der Gegenwart, 1931. — Die Wissenschaft am Schiedewege von Leben und Geist, L. K. zum 60. Geburtstag, hrsg. von Hans Prinzhorn, 1932. — Hermann Wollnik, Grundfragen der Graphologie, 1933. — Conrad Wandrey, L. K. und seine Lebensphilosophie, 1933. — Gustave Thibon, La science du caractère. L'oeuvre de L. K., 1933. — Carl Haeblerlin, Einführung in die Forschungsergebnisse von L. K., 1934. — Edgar Michaëlis, Die Flucht vor dem Kreuz, 1934. — Julius Deussen, K.s Kritik des Geistes (in „Studien und Bibliogr. zur Gegenwartsphil.“, H. 3, 1934). — Gottfried Rahm, Britsch und K. Diss., Leipzig 1934. — Hugo Bandier, Der Gegensatz von Seele und Geist bei L. K., Diss. Münster, 1935. — Max Bense, Anti-Klages, 1937. — Hermann von Braunbehrens, K. Lehre vom begrifflichen Erkennen, 1937. — Wolfgang Berkefeld, Untersuchungen zur Theorie der Schauspielkunst auf dem Boden der Forschungen von L. K., Diss. Halle, 1937. — Maria Kliefoth, Erleben und Erkennen, 1938. — Maria Grunewald, L. K., 1938. — Steven Villem Floris Margadant, Eine tiefenpsychologische Grundlage zur K'schen Graphologie, 1938. — Carl Heinz Ratschow, Die Einheit der Person. Eine theol. Studie zur Philosophie K.s, 1938. — Georg Schaber, Die Theorie des Willens in der Psychologie von L. K., 1939. — Wilhelm Witte, Die Metaphysik von L. K., 1939. — E. M. Breukers, De bydrage van L. K. tot de algemeene psychologie, 1941. — Arnold

Simons, Pflanze, Tier und Mensch bei L. K., Diss. Bonn 1942. — Hans Kern, Von Paracelsus bis Klages, 1942. — G. H. Fischer, Menschenbild und Menschenkenntnis, 1943. — László Remete, Die Kritik des Geistesbegriffs von Klages (ungar.), Diss. Budapest, 1944. — Frauchiger, Die Bedeutung der Seelenkunde von K. für Biologie und Medizin, 1947. — Festschrift zum 75. Geburtstag, hrsg. von H. Hönel, 1947. — Hans Kasdorff, Um Seele und Geist. Ein Wegweiser zum Hauptwerk von L. K., 1954.

Пауль Геберлин

Этот швейцарский философ и педагог, вместе со своим соотечественником К. Г. Юнгом и принявшим швейцарское гражданство Людвигом Клагесом, принадлежит к основателям современной характерологии. Конечно, он беднее их; его не без оснований упрекали в том, что ему недостает кое-чего из того, что теперь обычно причисляют к необходимым качествам ученого, исследующего и объясняющего душевную жизнь: способности видеть и передавать индивидуальные образы, горячего желания воспринимать и объяснять пестрое многообразие явлений в области человеческого самовыражения, — вообще стремления к конкретности, к описанию. Он абстрактный систематик и похож на Гегеля, как ни мало у него с ним общего, в том, что его путь лежит не от опыта к идее, а наоборот, от идеи к опыту; вся область опыта для него лишь применение заранее данной теории, а сама теория тяготеет к этике.

За его ранней методологической работой о „Предмете психологии“ („Gegenstand der Psychologie“) последовали книги об этических и эстетических вопросах, о психологии воспитания, философии религии и метафизике. Очевидна его воля к безусловной систематичности в работе, но также и готовность в любой момент начать все сначала. И именно эта двойственность между замкнутостью внешне завершенного и открытостью вечно незавершенного сообщает его произведениям своеобразное очарование. Иногда его постановка вопросов так же озадачивает, как и даваемые им ответы. В сочинении „Предмет психологии“ психология и естествознание противопоставляются друг другу как наука о действительности и наука о символах, и уже одно это различие, представляющее отношение, которого можно было ожидать, обнаруживает парадоксальный и своенравный характер

автора. Психология, по Геберлину, — единственная „постигающая наука“ (*verstehende Wissenschaft*), ибо нет ничего действительного, кроме субъекта, и нам ничего не дано ощущать (*wahrnehmen*), кроме ощущения себя самих. Естественная наука может лишь „переводить“ данные в ощущении значения (*Inhalte*) на непонятые, „чуждые значения“ („*Fremdinhalte*“), она основана на абстрагировании (в принципе невозможном) психического содержания.

Свою построенную на таком фундаменте „антропологическую психологию“ Геберлин изложил в самой законченной из своих работ, в очерке характерологии (1925 г.). Он проводит различие между элементарной психологией и характерологией и определяет элементарную психологию — также в необычном смысле — не как противоположность психологии целостности или гештальт-психологии, но как учение о главных чертах человеческой жизни, об индивидуе, о поведении и бессознательном и противопоставляет ей подлинную характерологию как двоякое учение: о жизненном положении (*Lebensstellung*) и жизненной установке (*Lebenseinstellung*). Это членение может считаться одним из важнейших и имеющих наибольшее значение для будущего из всех выводов, к которым пришел Геберлин. Оно исходит из способности человека судить о своем жизненном положении, то есть о своеобразных свойствах индивида (его жизненной направленности, жизненной форме и форме поведения) — пользуясь выражением Шопенгауэра о том, „кто он такой“, — и потому за этим следует жизненная установка, то есть усвоение (*Aufnahme*) изначально данного (*des Vorgefundenen*): идеал, собственные жизненные запросы и история жизни как становления и изменения жизненной позиции, — короче говоря, то, что называют характером.

Отправляясь от этих основ, Геберлин приближается к воззрениям экзистенциальной философии — зигзагообразно и намеками в „Загадке действительности“ („*Geheimnis der Wirklichkeit*“), более прямо и отчетливо уже во „Всеобщей эстетике“ („*Allgemeine Ästhetik*“) и религиозно-философском сочинении о „Чудесном“ („*Das Wunderbare*“), с некоторыми изменениями исходных позиций в „Сущности философии“ („*Wesen der Philosophie*“), и разрабатывая онтологическую сторону про-

блематики в „Naturphilosophischen Überlegungen“ („Naturphilosophische Betrachtungen“). Он обращается то к телесно-инстинктивной, то опять к религиозно-метафизической основе человеческого существования и получает все новые элементы (Ansätze), из которых должна вырасти система; но каждое новое построение подрывается новыми возражениями, оказывается лишь временной опорой, и проблема крушения, играющая важную роль в философии, начиная с Кьеркегора и кончая Хейдеггером, становится в конце концов личной проблемой Геберлина. Читатель видит все стадии его борьбы и должен, как того хочет автор, пережить их вместе с ним, ибо, с точки зрения Геберлина, все философские пути — это лишь „обходные пути“, и сама философия — „приключение духа“ — не имеет иного значения, как конечное самопреодоление посредством понимания того, что всякое мыслительное предприятие имеет характер авантюры.

Даты жизни. Пауль Геберлин родился 12 февраля 1878 года в Кессвиле (кантон Тургау). Изучал теологию. Защитил диссертацию на звание магистра в 1902 году. В 1903 году учительствовал в Базеле, в 1904 году стал директором Учительского института в Крейлингене. С 1908 года — приват-доцент Бернского, а с 1922 года — Базельского университета.

СОЧИНЕНИЯ

Herbert Spencers Grundlagen der Philosophie, 1908; Wissenschaft und Philosophie, 2 Bde, 1910—1912; Die Grundfragen der Philosophie, 1914; Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst, 1916; Das Ziel der Erziehung, 1917; Wege und Irrwege der Erziehung, 1918, 3. A. 1931; Kinderfehler, 1921; Der Gegenstand der Psychologie. Eine Einführung in das Wesen der empirischen Wissenschaft, 1921; Filtern und Kinder, 1922; Der Leib und die Seele, 1923; Der Geist und die Triebe. Eine Elementarpsychologie, 1924; Der Charakter, 1925; Das Gute, 1926; Die Suggestion, 1927; Das Geheimnis der Wirklichkeit, 1927; Über die Ehe, 1928; Allgemeine Ästhetik, 1929; Das Wunderbare, 1929, 5. A. 1940; Philosophie als Abenteuer des Geistes, 1930; Das Wesen der Philosophie, 1934; Wider den Ungeist, 1934; Möglichkeit und Grenzen der Erziehung, 1936, 3. A. 1940; Leitfaden der Psychologie, 1937, 3. A. 1949; Naturphilosophische Betrachtungen. Eine allgemeine Ontologie, 2 Bde. I: Einheit und Vielheit, 1939, II: Sein und Werden, 1940; Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie, 1941; Philosophie in der Schweiz (Sammelwerk in Gemeinschaft mit anderen Verfassern), 1946; Ethik im Grundriss, 1946; Logik im Grundriss,

1947; Kleine Schriften. Zum 70. Geburtstag hrsg. von der Stiftung „Lucerna“, 1948; Handbüchlein der Philosophie, 1949; Philosophia perennis. Eine Zusammenfassung, 1952; Allgemeine Pädagogik in Kürze, 1953.

ЛИТЕРАТУРА

J. Schweizer, Der Weg zum freien Menschen, 1927. — W. Grebe, P. H. (in „Blätter f. deutsche Philosophie“, IX), 1935. — Paul Kamm, Philosophie und Pädagogik P. H. s in ihren Wandlungen, Diss. 1938. — Wolfgang Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 1952, S. 303—326.

Эрих Йенш

В 1920 году марбургский психолог Эрих Йенш сделал удивительное открытие. Он нашел, что существует до сего времени неизвестный психологии „класс душевных явлений“, так называемых эйдетических феноменов; это представления, возникающие в зрительной области без раздражения, воздействующего на глаз извне, следовательно, зрительные образы, в которых восприятие и представление сливаются в неразделимое единство. Эйдетическая склонность преобладает у детей, лишь позднее наступает разделение труда, отделение обеих возможностей — ощущения и восприятия. Но иногда эйдетическая склонность сохраняется и у взрослых: у художников, у людей с особым типом телосложения, у жителей некоторых местностей. Эти наблюдения дали повод для создания новой науки — эйдетики (Eidetik). Ее построение и развитие, направленное к получению плодотворных результатов, к объяснению парапсихологических явлений, стало тем, что составляет жизненную задачу Йенша.

Постепенно эволюционируя, Йенш пришел позднее к обобщающей психологии типов, лишь одним краем касающейся различия между эйдетиками и неэйдетиками. Два главных типа в новом учении — „И-тип“ (интегральный тип) и „С-тип“ — отличаются различной установкой по отношению к миру. У „И-типа“, полагает Йенш, преобладает объект, у „С-типа“ — субъект; „И-тип“ ведет себя как „вчувствующийся“ („*einfühlend*“), рецептивный, „С-тип“ — как „сочувствующий“ („*zufühlend*“), продуктивный; „И-тип“ означает цельную, „С-тип“ — расщепленную натуру. Конечно, этими простыми противопоставлениями нельзя было удовлетвориться. То в одной, то в другой работе Йенш пытался разработать определенные основные формы; идя дальше, он искал пути к тому, чтобы поднять новое учение

о типах над уровнем экспериментальной психологии, все более приближая его к философской антропологии; различие основных типов начало связываться с определенными оценками. Снабженное гносеологическими и оценочно-философскими заключениями учение о типах в своей последней фазе превратилось в учение об анти типах (*Gegentypus*); различные душевные структуры должны были послужить обоснованием разнородных мировоззрений. По мнению Йенша, есть различие перспектив, которое все-таки — именно вследствие того, что оно привносит необходимую долю субъективности в сознание, — делает возможной подлинную критическую объективность.

Даты жизни. Эрих Йенш родился 16 февраля 1883 года в Бреславле. Окончил гимназию в 1902 году. Изучал философию, математику и естественные науки в Тюбингене, Йене, Бреславле и Геттингене. В 1908 году защитил магистерскую диссертацию в Геттингене. С 1910 года — приват-доцент в Страсбурге, с 1912 года — экстраординарный профессор в Галле, с 1913 года — ординарный профессор и директор Института психологии и философского семинара в Марбурге. Умер 12 января 1940 года.

СОЧИНЕНИЯ

Zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen, 1909; Über die Wahrnehmung des Raumes, 1911; Über die Natur der menschlichen Sprache, 1912; Friedensfragen, 1919; Einige allgemeine Fragen der Psychologie und Biologie des Denkens, 1920; Die Eidetik und die typologische Forschungsmethode in ihrer Bedeutung für die Jugendpsychologie und Pädagogik, für die allgemeine Psychologie und die Psychophysiologie der menschlichen Persönlichkeit, 1925; Pestalozzi. Der Geist und das Erbe seines Wirkens im Lichte der Gegenwartsaufgaben von Kultur, Philosophie und Psychologie, 1927; Grundformen menschlichen Seins, 1929; Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit, 1929; Über den Aufbau des Bewußtseins, 1930; Studien zur Psychologie menschlicher Typen (mit Jaenschs Mitarbeitern), 1930; Vragen der Wirklichkeitsphilosophie, 1931; Über die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis, 1931; Die Lage und die Aufgaben der Psychologie, 1934; Die Psychologie und die Wandlungen im deutschen Idealismus, 1937; Der *Gegentypus*. Psychologisch-anthropologische Grundlagen der Kulturphilosophie, 1938; Seit 1920 in der Zeitschrift für Psychologie folgende Serienuntersuchungen: Grundfragen der Farbenpsychologie; Über die Vorstellungswelt der Jugendlichen und den Aufbau des intellektuellen Lebens; Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und ihre Struktur im Jugendalter.

ЛИТЕРАТУРА

G. H. Fischer, E. R. J. Werk und Vermachtnis, 1940.

ФИЛОСОФСКИЕ ВОСПИТАТЕЛИ

Эбергард Гризебах

Теодор Литт

Эдуард Шпрангер

Вилли Гельпах

Карл Маннгейм

Эбергард Гризебах

Мы сидим в вагоне, нам еще долго ехать. Вдруг поезд останавливается, мы должны выйти. Не произошло несчастного случая, не лопнул рельс, нет и пожара. Но на пути встал человек, и его нельзя переехать. Нас встречают тихой шуткой: оказывается, вам стоило остановиться, не достигнув своей цели. Осмотритесь в этой незнакомой местности: „Где прервана самоуверенная езда, там наша родина, нуждающаяся в наших силах“. Недостаточно того, чтобы езда не была запрещена, ибо „на пути всегда стоит человек“, и надо принимать решение: либо, не обращая внимания на человека, продолжать путь, который есть лишь твой путь, либо сойти с поезда и прервать путешествие. Эта картина, взятая из книги „Ограниченность воспитателя“ („Grenzen des Erziehers“), рисует важнейшие философские стремления Эбергарда Гризебаха. Всякая педагогика осуждена на неудачу. Все этические системы беспомощны перед действительностью. И воспитатель, и учитель нравственности — оба находятся в ситуации ограниченности (Grenz-situation).

Ученик Эйкена на собственном опыте узнал в начале 20-х годов, что такое «ограниченность», идя в своем развитии, что редко бывает, сперва к сближению, потом к спору с критической теологией протестантизма, прежде всего Гогартена (Gogarten), — здесь речь шла о различении философии и теологии, об установлении их границ и о необходимости поворота к действительности; и в то же самое время о переходе от культур-философских и метафизических принципов к критической педагогике. В книге об ограниченности воспитателя этот переход кажется уже завершившимся. И все-таки через четыре года происходит дальнейшее расширение и углубление его эволюции. „Современность“ („Gegenwart“), главное

произведение Гризебаха, написано для того, чтобы со всей страстью и убедительностью нарушить самоуверенность обыденного этического сознания и развернуть этическую проблематику «ограниченности» (Problematik der Grenze). В этом чувствуется влияние Кьеркегора, диалектической теологии. Но величайший образец для Гризебаха — Сократ, и подлинная добродетель для Гризебаха — честность Сократа. Речь идет о человеке, о существовании, которое приносит все новый, неожиданный опыт и ставит под сомнение претензии этики. Нельзя найти твердую опору ни в теологии, ни в какой-нибудь другой из областей „догматических даров самости“; и философия — „критическая наука о незнании“ — тоже имеет лишь одну функцию, ради которой стоит посвящать философской работе всю свою жизнь, — функцию предостережения. Нам остается только одно: мы должны учиться, слышать „слово“ и ждать, что нам встретится. Это ожидание будущего и есть современность — гласит важнейшее положение „критической“ этики. Говоря о сегодняшнем дне, мы очень часто думаем о дне вчерашнем, новый опыт часто оказывается замаскированным воспоминанием. Задача состоит в том, чтобы снять эти обманчивые покровы, „держать открытой“ современность и по-настоящему выяснять, что же еще не решено. Вновь открытая свободная, отдающая себя личность (Ich) включается в порядок, где вечно вчерашнее — в природе и истории — теряет свою власть.

Гризебах ввел эти размышления в широкую сферу европейской мысли. Во время второй мировой войны, в годы кризиса им была написана книга „Роковой для Европы вопрос“ („Die Schicksalsfrage des Abendlandes“), основанная на убеждении, что духовные столпы Европы прогнили и падают, что наше мышление оказалось перед лицом нового положения, когда задачей становится „действовать посредством мышления, что означает помогать, соединять, очищать и вычищать“ (Helfen, Zurucken, Bereinigen, Aufräumen). Но каждый, кто задается вопросом о будущем Европы, должен посвятить себя родине, трудясь в своей профессии или в той „деловой области“ („Sachraum“), которые являются постоянным его рабочим местом. В этом смысле и может иметь значение новое систематизирующее учение (Ordnungslehre), которое надо еще создать. Удивительная вещь: то, что нача-

лось как вклад в учение о необходимости самопознания, о самоограничении и как проверка понятий экзистенциальной философии, — привело в своем последовательном развитии к конкретным задачам современности. Мысль Гризебаха вливается в большой общеевропейский разговор.

И все же Гризебах становился у себя в Цюрихе все более одиноким. Педагоги его не понимали, теологам не нравилось, что он высокомерно пренебрегает самыми крупными светилами на небосводе их науки. Вскоре после войны он умер. В памяти слушателей он сохранился стоящим во весь свой высокий рост, подняв голову и глядя на них пронизывающим взором...

Он был сыном Эдуарда Гризебаха, биографа Шопенгауэра на рубеже двух веков.

Даты жизни. Эбергард Гризебах родился 27 февраля 1880 года в Ганновере. Учился в Вернигеродской гимназии, изучал архитектуру в Дармштадтской и Шарлоттенбургской высших школах, философию — в Иенском университете (ученик Эйкена). В 1910 году защитил магистерскую диссертацию, с 1913 года — приват-доцент и с 1922 года — экстраординарный профессор философии в Иене. С 1931 года — ординарный профессор философии, психологии и педагогики в Цюрихском университете. Умер 16 июля 1945 года

СОЧИНЕНИЯ

Kultur als Formbildung, 1910; Kulturphilosophische Arbeit der Gegenwart, 1914; Wahrheit und Wirklichkeiten, 1919; Die Schule des Geistes, 1921; Probleme der wirklichen Bildung, 1923; Erkenntnis und Glaube, 1923; Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung, 1924; Gegenwart. Eine kritische Ethik, 1928; Freiheit und Zucht, 1936; Jeremias Gotthelfs Anweisung zum wirklichen Leben, 1940; Das Moderne in der Kunst, 1941; Was ist Wahrheit in Wirklichkeit? Eine Rede über die gegenwärtige Krise des Wahrheitsbegriffs, 1941; Die Schicksalsfrage des Abendlandes, 1942; Jacob Burckhardt als Denker, 1943; Mitherausgeber der Studien und Bibliographie zur Gegenwartsphilosophie.

ЛИТЕРАТУРА

Reinhold Barth, Das methodische Problem und das Problem der „Grenze“ in der gegenwärtigen pädagogischen Literatur, Diss. 1932. Guido Schmidt; Der Ausgang neuprotestantischer Theologie aus der kritischen Philosophie E. G. s., 1954.

Теодор Литт

Его обычно ставят рядом с Эдуардом Шпрангером. Оба отправлялись от Дильтея, оба считаются представителями философии наук о духе (Geisteswissenschaften). Но у Шпрангера на первом плане стоит проблема воспитания, у Литта — проблема образования; различно также ими трактуется и метод наук о духе: Шпрангер поверяет его учением Риккерта о ценностях, а Литт ставит его в связь с диалектикой, дополняя, толкуя и исправляя Дильтея учением Гегеля. Последний труд Теодора Литта посвящен Гегелю.

Уже самые названия, даваемые Литтом его книгам, раскрывают его позицию. В них выдвигаются перед нами пары понятий, противоположности, которые после борьбы приводятся к итогу, — и это применение триады: тезис — антитезис — синтез. На протяжении пяти лет (1918—1923) вышли три важнейшие книги Литта: „История и жизнь“ („Geschichte und Leben“), „Индивид и община“ („Individuum und Gemeinschaft“) и „Познание и жизнь“ („Erkenntnis und Leben“). Осью, вокруг которой во всех трех книгах движется мысль, является проблема личности и общества, индивидуализма и универсализма. Сперва то и другое рассматривается в своей односторонности: индивидуализм, которому общество представляется результатом взаимодействия людей, и универсализм, который, напротив, видит отдельные человеческие существа заранее устроенными так, что они появляются сразу, как звенья социального целого, и не создают социальных условий, а находят их готовыми. Обе концепции отвергаются и диалектически снимаются посредством прослеживания первоначального отношения между индивидуальностью и „социальностью“. Мое „я“ воспринимает предметы окружающего мира, устанавливает свое отношение к ним и видит их со своей точки зрения,

но замечает также, что то же явление возвращается ему внешним миром, что есть объекты, которые меня самого, мое собственное „я“ рассматривают тоже со своей точки зрения. Эта „взаимность точек зрения“ („Reziprozität der Perspektiven“), это отношение „я и ты“, поскольку оно представляется мне в образе бытия друг для друга (Füreinandersein) других людей, становится феноменом социальным. Поскольку я сам становлюсь предметом такого „объективного“ отношения, оно расширяется до „замкнутой среды“, до группы как социального жизненного единства. Друг для друга бытие в первоначальной форме группы становится живым процессом, „общим переживанием“ (Gesamterleben); а перенесенное снова на переживание личности (Ich), это общее переживание становится социальным „переплетением“ („Verschränkung“), которое есть отдельное в целом, но в меньшей степени и целое в отдельном: это представляет собой диалектическую модель социальной жизни, находящую себе основание в высшей диалектике „познания и жизни“. Требование образования и познание, педагогика и философия — их отношение осуществляется во взаимодействии, заставляющем признать в элементах образования часть философии, в философских системах „ингредиент педагогических требований“ и, в конечном счете, направленном к диалектическому пониманию истории. Так же как у Шпрангера, настоящее и прошлое попеременно помогают нам понять друг друга, в понимании современности есть уже предварительный взгляд также и на будущее.

Наконец, переплетение точек зрения употребляется в еще более широком и общем анализе. Литт исследует проблему мышления и бытия со всех избранных исходных пунктов, часто в чрезвычайно насыщенных содержанием спорах с современниками, например с теорией пластов Гартмана; однако он избегает и вынужден избегать того, чтобы уложить отношение мышления к бытию в отчетливую, наглядную формулу, и остается при разъяснении своей конструкции, рассматриваемой как сплетение диалектических связей. Метод Гегеля закоснел.

Даты жизни. Теодор Литт родился 27 декабря 1880 года в Дюссельдорфе. Учился в Боннском и Берлинском университетах. Старший преподаватель в Кельне. С 1918 года — экстраординарный профессор философии и педагогики в Боннском университете; с 1920

по 1937 год — ординарный профессор Лейпцигского университета; с 1947 года — ординарный профессор педагогических наук и директор Учительской семинарии в Боннском университете.

СОЧИНЕНИЯ

Geschichte und Leben. Von der Bildungsaufgabe geschichtlichen und sprachlichen Unterrichts, 1918, 3. A. 1930; Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik, 1919, 3. A. 1926; Berufsstudium und Allgemeinbildung auf der Universität, 1920; Pädagogik (in „Die Kultur der Gegenwart“, VI), 1921; Die Methode des pädagogischen Unterrichts (in „Kant-Studien“, 26), 1921; Erkenntnis und Leben. Untersuchung über Gliederung, Methode und Beruf der Wissenschaft, 1923; Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal, 1925, 2. A. 1927; Möglichkeiten und Grenzen der Pädagogik, 1926; Ethik der Neuzeit, 1927; „Führen“ oder „Wachsenlassen“. Eine Erörterung des pädagogischen Grundproblems, 1927, 5. A. 1953; Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung, 1928; Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt, 1930, 2. A. 1949; Einleitung in die Philosophie, 1933, 2. A. 1949; Die Stellung der Geisteswissenschaften im nationalsozialistischen Staate, 1933; Philosophie und Zeitgeist, 1935; Der deutsche Geist und das Christentum, 1938; Die Selbsterkenntnis des Menschen, 1938, 2. A. 1948; Protestantisches Geschichtsbewußtsein, 1938; Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis, 1941; Die Befreiung des geschichtlichen Bewußtseins durch J. G. Herder, 1942; Von der Sendung der Philosophie, 1946; Leibniz und die deutsche Gegenwart, 1946; Staatsgewalt und Sittlichkeit, 1947; Das Verhältnis der Generationen ehedem und heute, 1947; Denken und Sein, 1948; Berufsbildung und Allgemeinbildung, 1948; Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens, 1948; Die Sonderstellung des Menschen im Reiche des Lebendigen, 1948; Mensch und Welt, 1948; Moderne Seinsprobleme, 1948; Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie, 1950; Der lebendige Pestalozzi, 1952; Naturwissenschaft und Menschenbildung, 1952; Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung, 1952; Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins, 1956 (drei Aufsätze von 1942, 1948, 1955).

ЛИТЕРАТУРА

M. V a n s e l o w, Kulturpädagogik und Sozialpädagogik bei Kerschesteiner, Springer und L., 1927. — P a u l V o g e l, T. L., 1955.

Эдуард Шпрангер

Его должен был бы окружать прозрачный северогерманский воздух. Волосы его сейчас поредели и поседели. Но его простые, благородно сдержанные манеры, его точные, благовоспитанные жесты свидетельствуют, что перед нами ум, мыслящий ясными понятиями и строго последовательно. Мы вправе ожидать, что здесь все будет просто и определено: в исходных предпосылках и постановке задач, в исследовательской работе и в методе.

Весь труд его жизни можно обозначить краткой формулой: он стремится философски обосновать науки о духе и основать новую науку — философскую педагогику. Вначале Шпрангер выступал как ученик Дильтея, ничем не отличаясь от многих других ученых — представителей науки о духе, развивавших деятельность на основании понятия „объективного духа“, в том смысле, какой ему дал Дильтей, то есть в смысле совокупности проявлений жизни, выражающихся в языке, нравственности и семье, в обществе, искусстве и культуре. Гуманитарно-научная психология Шпрангера — нашедшая себе отчетливое выражение в его главном труде „Жизненные формы“ („Lebensformen“), а свое применение и продолжение в знаменитой „Психологии юношеского возраста“ („Psychologie des Jugendalters“), — вновь поднимает старый вопрос Дильтея о „понимании“: понимание есть проникновение в область особых духовных отношений и зависимостей, возможное лишь посредством объективного духа. В согласии со смысловым и ценностным содержанием („Wertgehalt“) — здесь чувствуется влияние Риккерта, которое мы улавливаем, — возникает шесть вечных, соответствующих своей собственной „смысловой области“ („Sinngbiet“) жизненных форм, шесть главных типов человечности: теоретический, экономический, эстетический, социальный, человек власти и рели-

гиозный человек. Это характерологически трудно оправдываемое членение „человека“ получает у Шпрангера свой истинный смысл в неогуманистическом понятии личности: „В каждом создающем смысл (sinngabend) акте действует дух во всей своей целостности“, то есть сверхиндивидуальная связь содержания (Sinn) и действия (Wirkung), в которую вплетаются все отдельные души. Каждому отдельному человеку эта содержательная и действенная связь представляется предсуществующим комплексом жизненных условий и направляющих факторов, комплексом, определяемым тем же самым основным направлением ценностей, которые управляют и индивидом; но объективный ценностный смысл, который мы в нем заранее предполагаем, не воспринимается каждым индивидом адекватно (in angemessener Weise): объективный смысл и субъективно пережитый смысл никогда не покрывают друг друга. Все же подлинная жизненность духа лежит в этих связях, которые соединяют объективный дух с субъективным, в этих многообразных отношениях между переживанием, образами и постигающим истолкованием смысла; всякое понимание должно двигаться по линиям этих связей даже там, где субъект извращает объективный смысл, где особенные выражения смысловых связей сохраняют подобие лишь некоторым из всеобщих и вечных направлений смысла. Отсюда вырастает своеобразное продолжение смолоду воспринятого Шпрангером гумбольдтовского идеала человечности. Шпрангер все больше ставит перед отдельным человеком задачу формирования своей личности (Selbstformung) в соответствии с общими культурными ценностями.

На своих открытых лекциях Шпрангер рассказывает перед скамьями и неторопливо, без пафоса и риторики, излагает, анализирует духовные явления, рассматривает важнейшие тексты, задачи образа мышления, водительства, помощи (Mäeutik, Hinführen, Helfen), постоянного указания на истину, которая не может быть догмой и сокровищницей, а родится из взгляда на различные проблемы самоутверждения (Selbstvergewissung). Шпрангер не создал какой-либо педагогической системы. Для него образование — это включение объективных форм духа (Geistesgebilde) в свою собственную душу. Образование, по вошедшему в общий обиход определению

этого понятия, „не есть превращение культурных богатств в богатства образованности, человека — в образы и материал для образования (Bilder und Bildnis) и социальных обществ — в общества образовательно-просветительные (Gesellschaften in Bildungsgemeinschaften)“; образование — это просто возвышение этического долга над всеми другими областями духа. „На этом основано все воспитание как воздействие сознания на сознание“.

Даты жизни. Эдуард Шпрангер родился 17 июня 1882 года в Грослихтерфельде, близ Берлина. Учился в Доротеенштадтской реальной гимназии и в Грауэнкlostерской гимназии, затем в 1900—1905 годы изучал философию, историю и германистику в Берлинском университете. Защитил магистерскую диссертацию в 1905 году и диссертацию на право преподавания философии и педагогики в 1909 году в Берлине. С 1911 года — экстраординарный, с 1912 года — ординарный профессор философии и педагогики в Лейпцигском университете, с 1920 по 1945 год — в Берлинском университете. В 1936 году был первым немецким профессором, направленным по культурному обмену в Японию. В 1944 году был арестован и заключен в Моабитскую тюрьму. В мае 1945 года назначен ректором Берлинского университета, осенью 1945 года оставил эту должность. С 1946 года преподает в Тюбингенском университете.

СОЧИНЕНИЯ

Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Diss. 1905; J. J. Rousseau, Kulturideale, 1908; Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee, 1909, 2. A. 1928; Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens, 1910; Phantasie und Weltanschauung, 1911; Wilhelm Dilthey, 1912; Wandlungen im Wesen der Universität seit hundert Jahren, 1913; Lebensformen. Ein Entwurf, 1914 (neue Fassung 1921); Der Zusammenhang von Politik und Pädagogik, 1914 ff.; Die Idee einer Hochschule für Frauen und die Frauenbewegung, 1916; 25 Jahre deutscher Erziehungspolitik, 1916; Begabung und Studium, 1917; Zur Psychologie des Verstehens, 1918; Was muß die deutsche Frau von der politischen Lage wissen? 1919; Volkerbund und Rechtsgedanke, 1919; Kultur und Erziehung, 1919, 4. verm. A. 1928; Gedanken über Lehrerbildung, 1919; Thesen zur Reichsschulkonferenz, 1920; Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit, 1921, 8. A. 1950; Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, 1922; Humanismus und Jugendpsychologie, 1922; Der Bildungswert der Heimatkunde, 1923, N. A. 1943; Psychologie des Jugendalters, 1924, 22. A. 1951; Die Generationen und die Bedeutung der Klassen in der Erziehung, 1924; Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls, 1926 (в „Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften“, Neudruck in „Kulturfragen der Gegenwart“, 1953); Die Frage nach der Einheit der Psychologie, 1926; Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung, 1928, 2. A. 1929; Die wissenschaftlichen Grundlagen der Schulpolitik und der Schulverfassungslehre, 1928; Der Sinn

der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften (in „Sitzungsberichte der Preuß. Akademie“), 1929; Der Kampf gegen den Idealismus (ebda.), 1931; Volk, Staat, Erziehung. Gesammelte Reden und Aufsätze, 1932; Männliche Jugend, 1932; Weibliche Jugend in heutiger Zeit, 1932; Goethes Weltanschauung, 1933, 2. A. 1946; Die Urschichten des Wirklichkeitsbewußtseins (in „Sitzungsberichte der Preuß. Akademie“), 1934; Probleme der Kulturmorphologie (ebda.), 1936; Hegel über Sokrates, 1938; Wie erfaßt man einen Nationalcharakter? (in „Die Erziehung“), 1940; Weltfrömmigkeit, 1940, 19. — 24. Tds. 1942; Schillers Geistesart, 1941; Die Magie der Seele. Drei Vorträge, 1947, 2. A. 1949; Lebenserfahrung, 1947; Pestalozzis Denkformen, 1947 — Verstrickung und Ausweg, 1947; Kulturpathologie, 1947; Vom Wandel des Lebens und der Werte, 1949; Zur Geschichte der deutschen Volksschule, 1949; Aus Friedrich Fröbels Gedankenwelt, 1951, 2. A. 1953; Pädagogische Perspektiven, 1951, 2. A. 1952; Heilige Liebe (Vortrag), 1952; Kulturfragen der Gegenwart, 1953; Der unbekannte Gott, 1953; Wesen und Wert politischer Ideologien (in „Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte“), 1954; Gedanken zur Daseinsgestaltung (Auswahl), 1954; Der Eigengeist der Volksschule, 1955; Herausg.: Pestalozzis sämtl. Werke, 1927 ff.; Zeitschrift: Die Erziehung, 1925 ff.

Л И Т Е Р А Т У Р А

Karl Pfannkuch Geisteswissenschaft statt Psychologie?, 1926. — K. Bühler, Die Krise der Psychologie, 1927. — Max Vanselow, Kulturpädagogik und Sozialpädagogik bei Kerschensteiner, Sp. und Litt, 1927; Eugen Seiterich: Die logische Struktur des Typusbegriffs, Diss. 1930. — Franz Kurfeß, Zwei Pädagogen der Gegenwart: Sp., Willmann, 1932. — Horst Freytag, Der Strukturbegriff bei Sp. und seine Bedeutung für die Pädagogik, Diss. 1933. — Else Croner, E. Sp., 1933. — Emilie Boßhart, Die systematischen Grundlagen der Pädagogik E. Sp. s, 1935. — D. Thielen, Kritik der Werttheorien, 1937. — Geist. Gestalten und Probleme. E. Sp. zum 60. Geburtstag, 1942.

Вилли Гельпах

Надо было слышать хоть одну речь Гельпаха, чтобы понять его искусство изложения; надо было слышать, как его теснило изобилие все вновь возникающих мыслей, догадок и внезапных сопоставлений, как в его положениях накапливались предикаты, определяя, расширяя, проясняя, разъясняя и заключая ход рассуждения, чтобы снова открыть путь новой мысли... Казалось, что во всякий миг ему грозит опасность быть унесенным потоком, но всегда он все же справлялся с ним — тоже в последний миг, — пользуясь своим необыкновенным даром устанавливать связи и все охватывать одним общим взглядом.

Он просвещенный сын своего века и одновременно лютеранин, уже в 15 лет переживший акт отречения (*Entrückungserlebnis*); потом в 70 лет он предпринял, следуя Спинозе и Шлейермахеру, попытку написать книгу по пантеологии. Это человек пограничных областей и строитель мостов.

Вначале выбор круга проблем и областей труда определялся у него стремлением дать синтез естественных и гуманитарных наук. Лейпцигский студент нашел мост, соединяющий медицину и историю в этнической психологии своего учителя Вильгельма Вундта. Его карьера врача-невропатолога и доцента психологии также началась под знаком граничащих между собой наук и взаимооплодотворения отдаленных областей творчества. Исходная точка находилась еще в естественнонаучной области, в свободном отношении к действительности. Статьи о школьной гигиене привели его к соприкосновению с педагогикой, и он был первым, кто читал лекции по психологии труда. Он стал политиком — министром просвещения и статс-президентом в Бадене, кандидатом демократической партии на пост рейхспрезидента, членом рейхстага от этой партии. Но каждое новое обращение

к действительности означало для него применение и объединение различнейших познаний и каждый раз приводило его вновь на непрерывающийся путь ученого. Его первое большое сочинение „Геопсихические явления“ („Geopsychische Erscheinungen“) исследует человеческую душу в условиях влияния погоды и климата, почвы и ландшафта; оно в равной мере написано для врачей и психологов, для географов и представителей вспомогательных географических наук. Из этих истоков вырастают новаторские исследования в области германской расовой психологии (Stammespsychologie); становится ясным направление, которому следуют два его учебника: направление социальной психологии и этнической психологии, которое ведет его к первой вершине — к зрелым и широким картинам „Немецкой физиогномики“ („Deutsche Physiognomik“) и к книге „Человек и народ большого города“ („Mensch und Volk der Großstadt“). Примечательно, что, когда к тому представляется случай, это направление сворачивает на обходную дорогу религиозной психологии. Книга „Между Виттенбергом и Римом“ („Zwischen Wittenberg und Rom“) и брошюра „Тебе бога хвалим“ („Tedeum“), посвященная его другу Альберту Швейцеру, обнаруживают своеобразный пантеизм. Однако после них жизненный путь Гельпахса ведет к новой вершине, лежащей уже по ту сторону естественных наук. Выдающиеся его работы трактуют смену идей в смене поколений, закономерности духа в истории (на фоне возникает „могучий Гегель“), вопросы происхождения идей (Ideogonie) — и все эти вопросы, по-видимому, начинали систематизироваться вокруг исследования основных проблем истории, будущего нового центра его воззрений. Не должно ли было философское призвание, выросшее у молодого Гельпахса из психологии и психиатрии, возвратиться к нему, семидесятилетнему, вторично, теперь со стороны исторического и идейно-исторического рассмотрения?

Последние работы Гельпахса представляют собой попытку выработать широкие концепции такого рода: „Психология культуры“ („Kulturpsychologie“) дает всеобъемлющий и обобщающий баланс культурной жизни как поля действия душевных начал и страстей, образования и распада форм, изменений и влияний создаваемых человечеством систем ценностей и благ; его

духовное завещание ученого — работа о немецком характере — рисует национальную структуру германцев, возникновение последней на основе определенных условий почвы, воздуха и ландшафта, из особенностей племен, городов, наречий, из тройного превращения ее исторического образа от „духа прекрасного“ („Schöngeistigkeit“) эпохи Гёте, через „дух практицизма“ поднимающейся технической эпохи к „духу власти“ в последние полстолетия. Но в сближениях обоих этих рядов виден едва ли преодолимый недостаток: этнической характеристики, молодой науке, еще не под силу объективно строить и выражать свои обобщающие концепции. Задуманное Гельпахом построение остается двойственным. С одной стороны, в нем содержится требование, чтобы соединение всех душевно переживаемых содержаний превосходило простую сумму составляющих его отдельных и образовывало нечто самостоятельное и новое — „целостность“ („Ganzheit“). С другой стороны, мы видим отказ от этого решения: вместо искомого целого, после всех превращений и отклонений в процессе исторического развития, все же получаются лишь определенные, все вновь возвращающиеся „частичные постоянные составляющие“ („Partialkonstanten“) немецкого национального характера — например, стремление к творчеству, основательность, любовь к порядку, нелюбовь к форме, мечтательность, — причем сквозь них проступают различия, вызванные условиями местными, племенными, традиционными. Шаткое основание для шаткого здания! Еще хуже обстоит дело с „прогнозами“, которые Гельпах пытается извлечь из объединения постоянных составляющих одной этической целью. Он говорит о „трудовом начале в разуме“, о „деятельной силе в разуме“, о новом, требуемом нами „духе меры“, то есть о качествах, которые, правда, находят себе внутреннее оправдание в его предыдущем анализе, но отнюдь не имеют психологического обоснования. При этом ограниченность характерологического способа рассмотрения выступает все яснее, ибо, волей-неволей, ход рассуждений уводит мыслителя в область политической и государственно-гражданской этики.

Даты жизни. Вилли Гуго Гельпах родился 16 февраля 1877 года в Эльсе (Силезия). Окончил народную школу и реальную гимназию в Ландесхуте (Силезия). Изучал в 1895—1900 годах медицину

в Грейсвальде и Лейпциге, в 1897—1899 годах — психологом у Вундта. Защитил диссертацию на звание доктора медицины в 1899 году, медицинские государственные экзамены сдал в 1901 году. В 1903 году был доктором медицины в Гейдельберге; в 1901—1903 годах — в Психологической клинике в Гейдельберге и в Нервной клинике Оппенгейма в Берлине. В 1904 году — невропатолог в Карлсруэ, в 1906 году — приват-доцент Высшей технической школы в Карлсруэ, с 1911 года — экстраординарный профессор „психологии на медицинско-естественнонаучном основании“ (там же); в 1914—1918 годах был на военной службе во Франции и в невропатологических госпиталях в Германии. С 1920 года — постоянный профессор практической психологии в Высшей технической школе (Карлсруэ). С 1922 года — министр просвещения, в 1924—1925 годах — статс-президент Бадена. С 1926 года — почетный профессор Гейдельбергского университета. Умер 6 июля 1955 года.

СОЧИНЕНИЯ

Der Katholizismus und die moderne Dichtung, 1899; Die Grenzwissenschaften der Psychologie, 1902; Nervosität und Kultur, 1902; Grundlinien einer Psychologie der Hysterie, 1904; Nervenloben und Weltanschauung, 1905; Die geistigen Epidemien, 1906; Das Pathologische in der modernen Kunst, 1910; Die geopsychischen Erscheinungen, 1911, 4. A. 1935 u. d. Titel Geopsyche (6. A. 1950); Die Neugestaltung des medizinischen Unterrichts, 1919; Die ungeteilte Arbeitszeit, 1919; Das fränkische Gesicht, 1921; Gruppenfabrikation, 1922; Psychologie der Umwelt, 1924; Die Wesensgestalt der deutschen Schule, 1925, 2. A. 1926; Pestalozzis Lebensdienst, 1927; Politische Prognose für Deutschland, 1928; Prägung. Zwölf Abhandlungen aus Leben und Lehre der Erziehung, 1928 — Zwischen Wittenberg und Rom, 1930; Elementares Lehrbuch der Sozialpsychologie, 1933, 2. A. u. d. Titel „Sozialpsychologie. Ein Elementarlehrbuch“, 1946, 3. A. 1951; Heilkraft und Schöpfung, 1934; Volks als Naturtatsache, 1935; Einführung in die Völkerpsychologie, 1938, 2. A. 1944; Schöpferische Unvernunft? Rolle und Grenzen des Irrationalen in der Wissenschaft, 1937; Mensch und Volk der Großstadt, 1939, 2. A. 1952; Übersicht der Religionspsychologie, 1939; Das Wellengesetz unseres Lebens, 1941; Deutsche Physiognomik. Grundlegung einer Naturgeschichte der Nationalgesichter, 1942, 3. A. 1951; Sozialorganismen, 1944, 2. A. u. d. Titel „Der Sozialorganismus“, 1952; Völkerentwicklung und Völkergeschichte unter dem Walten und Wirken von bindendem Gesetz und schöpferischer Freiheit im Völkerseelenleben, 1944; Sinne und Seele. Zwölf Gänge in ihrem Grenzdickicht, 1946; Klinische Psychologie, 1946, 2. A. 1949; Das Denken in der Medizin, 1947; Tedeum. Laienbrevier einer Pantheologie, 1947; Das Magethos. Eine Untersuchung über Zauberdenken und Zauberdienst, 1947; Pax Futura, 1948; Wirken in Wirren. Lebenserinnerungen. 1. Bd. 1877—1914, 1948; 2. Bd. 1914—1925, 1949; Universitas litterarum. Gesammelte Aufsätze, 1948; Grundriß der Religionspsychologie (Glaubensseelenkunde), 1951; Beiträge zur Individual- und Sozialpsychologie der historischen Dialektik, 1952; Der deutsche Charakter, 1954.

Карл Маннгейм

Люди, знавшие его лично, говорят, что он был прирожденным воспитателем. В нем было нечто демонически настойчивое, он не пропускал ни одного человека — друга или ученика: каждого он хотел наставить на путь к его подлинной сущности, к его свободе. Таким, по-видимому, было и его отношение к человеческому обществу: он думал не за себя одного, но за всех, чтобы весь мир нашел дорогу к себе самому, к своей подлинной свободе.

Несколько огрубляя, можно кратко сказать: Карл Маннгейм — создатель „социологии знания“ („Soziologie des Wissens“). У неокантианцев он научился тому, что любое объяснение мира должно переходить от объективных фактов, от мира, окружающего толкователя, — к предпосылкам, которые он привносит от себя. Но как можно наилучшим образом понять и разъяснить эти предпосылки? Этот вопрос определяет задачу Маннгейма.

Ответ отдаляет Маннгейма от неокантианской точки зрения, ведет его в область чистого познания, а также к современной философски-социологической проблематике, рамки которой определяются историзмом Трельча, историческим материализмом и психоанализом Фрейда. У Маркса и Энгельса он заимствует основной тезис: философские предпосылки, с которыми мы подходим к миру, являются следствием нашего реального положения и только из него могут быть поняты. Нам необходима социология знания.

В первой из основных книг Маннгейма — „Идеология и утопия“ („Ideologie und Utopie“) — одной из самых волнующих, но и самых опасных по вытекающим из нее последствиям книг, которыми мы обязаны кризисным годам перед 1933 годом, — выводится, с опорой на Маркса

и на Дильтея, на диалектику и постигающую психологию (*verstehenden Psychologie*), новое понятие жизни. Оно сразу же принесло своему создателю славу. Познание мира, провозгласил он, не является делом абстрактного мышления, а деятельного сопереживания в обществе. И идеология, и утопия, каждая по-своему, находятся вне жизненного потока эпохи. Идеология — это помеха для всего, что неудержимо возникает в процессе, натиске становления. Утопия — это мышление, забегающее вперед своего времени, не менее одностороннее, чем идеология. Перед мышлением стоит лишь одна подлинная задача — изучать становящееся в его истинном содержании и смысле (*Sinngehalt*) и тем самым правильно находить его место. При этом мы покидаем область социологического исследования в тесном смысле слова. Социология, в понимании Маннгейма, не есть научное представление о формах и законах общественной жизни. Ее задачи иные и большие: это диагноз эпохи, философия культуры.

Трагедия Маннгейма состояла в том, что его учение оказалось несостоятельным именно в диагностике, для которой оно было предназначено. Его философия, которая должна была „допросить“ эпоху о сокровеннейшем смысле ее проблем, сама была поставлена историческим развитием в положение проблематической: оказалось невозможным признать эту концепцию имеющей подлинный смысл, творческим элементом становления.

В 1933 году Маннгейм вынужден был покинуть свою кафедру в Франкфурте. Он нашел новое поле для своей деятельности в Англии и сейчас же приступил к тому, чтобы еще раз, с более высокой точки зрения, исследовать роковые вопросы эпохи. Во втором из его основных сочинений, в книге „Человек и общество в эпоху перестройки“ (*„Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus“*), мы находим положение, в котором наряду с отечением звучит твердая надежда: история либерального массового общества дошла до той точки, где уже нельзя предоставлять вещам идти своим чередом, ибо это приводит к разрушению. С этого момента и до самой своей смерти Маннгейм ищет нового порядка. От линии Гегель — Маркс он переводит свой анализ к формам (*Ordnungsformen*) западной социологии. Он становится противником Вильгельма Репке (*Rörke*) и Ф. А. Хайека

(Ф. А. Найек), в представлении которых начало всех зол эпохи заключается в „плане“: „немного коллективизма“ — это вещь столь же невероятная, как „немного беременности“, и народ, однажды воспринявший коллективистическую идею, идет будто бы „по пути к рабству“ (выражение Хайека) с той же неотвратимостью, с какой живое существо развивается в материнском теле. Маннгейм противопоставляет этому свой тезис и свое требование: „планирование ради свободы“, планирование, ведущее к свободе. „Laisser faire“ — означает для него лишь тиранию этого „невмешательства“. Он думает о новом типе человека, носящего в себе ответственность за целое так же свободно, как и стремление к свободе. „Диагноз нашей эпохи“, поставленный им в последней вышедшей при его жизни работе¹, связан с детальным выяснением черт и воспитанием человека нового типа. Ограниченность социологии знания в рамках общественной истории очевидна: теперь Маннгейм утверждает, что воспитание „не может обойтись без опыта предшествующих религиозных образов“. Так путь от мышления к действительности, определявший юношеские годы социологии знания, повел вспять — в высшие сферы, где прообразы мышления идут в ногу с поучениями религии. Связь социологии с теологией находит завершение в посмертной работе Маннгейма „Свобода, власть и демократическое планирование“ („Freedom, Power and Democratic Planning“).

Маннгейм получил возможность в последние годы жизни наполнить свое истолкование эпохи живым содержанием. После его преждевременной смерти мысль его продолжает жить в импульсах, сообщенных им английской науке о воспитании.

Даты жизни. Карл Маннгейм родился 27 марта 1893 года в Будапеште. Учился в Берлине, Париже и Гейдельберге (ученик Макса Вебера). С 1918 года — доктор философии, с 1926 года — приват-доцент в Гейдельберге. В 1930—1933 годы — ординарный профессор социологии в Франкфурте-на-Майне. Эмигрировал. После этого доцент в Лондонской экономической школе, а в последние годы жизни, кроме того, руководитель педагогического отделения Лондонского университета. Умер в Лондоне 9 января 1947 года.

¹ Эта работа носит название „Диагноз нашей эпохи“. — Прим. ред.

СОЧИНЕНИЯ

Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie (Ergänzungsheft der Kant-Studien Nr. 47), 1922; Ideologie und Utopie, 1929, 2. A. 1930, 3. A. 1952; Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie. Ihre Lehrgestalt, 1932; German Sociology (1918—1933) (in „Politica“, Febr. 1934); Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, 1935 (engl. 1940); Diagnosis of Our Time, 1943, 4. A. 1947; Freedom, Power and Democratic Planning, 1950; Herausgeber der von Scheler begründeten „Schriften zur Philosophie und Soziologie“. Zahlreiche größere Aufsätze im „Handwörterbuch der Soziologie“ und im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“. Herausgeber der „International Library of Sociology and Social Reconstruction“.

*КЪЕРКЕГОР
И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛИ*

Эдмунд Гуссерль
Карл Ясперс
Мартин Хейдеггер
Жан Поль Сартр
Альбер Камю
Габриэль Марсель
Эмманюэль Мунье

Эдмунд Гуссерль

В молодости Гуссерль был математиком. Под влиянием Франца Brentano он пришел к философии — философии позитивизма. Однако его первое произведение — „Философия арифметики“ — могло еще считаться характерной для того времени попыткой психологического объяснения математических законов; вскоре она показалась ему ложной в самой основе. Уже первый том его „Логических исследований“ был атакой на психологизм той эпохи — рубежа двух веков, — на попытку обосновать логику психологией. По Гуссерлю, логические законы не психологичны по своей природе; они трактуют значение предложений, но это значение, в удивительном противоречии, принадлежит, как он думал теперь, к „идеальной сфере“; оно может быть вскрыто лишь путем возвращения к субъекту. В этом и состоит задача феноменологии в том новом смысле, который дал этому понятию Гуссерль. В ходе феноменологической редукции совершается „заключение в скобки“ всего опытного мира и всей опытной науки, остается лишь сознание. Во второй, трансцендентальной редукции заключается в скобки и собственное наше сознание, мы достигаем „чистой сущности“ различных родов и функций сознания вообще, следовательно, анонимного сознания, содержащего в себе основание и существенные элементы нашего опытного познания и всех наук.

Как мы видим, труд Гуссерля выдвигает двойное требование: сперва обращения к феноменам, к сущности, затем возвращения к субъекту, „к сознанию, как источнику нашего знания об объектах“. Обоим требованиям следовали: Макс Шелер, применяя феноменологический метод к исключенным Гуссерлем гуманитарным наукам, к этике, психологии, социологии знания; Николай Гартман — в создании онтологии; Хейдеггер — в решитель-

ном обращении к субъекту, к „существованию“. Сам Гуссерль никогда не переходил границу, отделяющую его от автора книги „Бытие и время“, и не делал экзистенциалистских выводов из своего труда. И все-таки его собственные пути также вели к субъекту: решающим моментом, по-видимому, был 1905 год — встреча с Вильгельмом Дильтеем, который объявил пятый и шестой разделы „Логических исследований“, с их возвращением к субъекту, плодотворнейшим новым направлением в философии. И в одном из последних своих докладов в Вене 76-летний мыслитель выступил как борец за возрождение Европы из духа философии, основанной на героизме разума. Обратясь к субъекту, философия должна была стать борцом за необходимое человечеству самосознание.

В архиве Гуссерля в Левене (Феслау) хранится неопубликованное наследие мыслителя: более 40 000 страниц, исписанных значками изобретенного им способа сокращенного письма. Директор архива — издатель „Гуссерлианы“, из которой появилось шесть томов.

Даты жизни. Эдмунд Гуссерль родился 8 апреля 1859 года в Проснице (Моравия). Изучал математику в 1884—1886 годы, в 1887 году — приват-доцент в Галле, в 1901 году — экстраординарный профессор, с 1906 года — ординарный профессор в Геттингене, в 1916 году — в Фрейбурге, в Брейсгау, с 1928 года — в отставке. Умер 17 апреля 1938 года во Фрейбурге, в Брейсгау.

СОЧИНЕНИЯ

Über den Begriff der Zahl, 1887; Philosophie der Arithmetik, I, 1891; Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik, 1891; Psychologische Studien zur elementaren Logik, 1894; Logische Untersuchungen, 2 Bde, 1900—1901, 2. umgearb. A., 3 Bde, 1913—1921, 3. A. 1928; Philosophie als strenge Wissenschaft (in „Logos“, I), 1911; Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I, 1913, 3. A. 1928; vollständ. A. I—III, hrsg. von Walter und Marly Biemel, 1950—1952 (Husserls Hauptwerk); Formale und transzendente Logik, 1929; Méditations cartésiennes, 1932; Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (in „Philosophia“, Belgard), 1936, erw. Buchausg. 1954; In den von H. begründeten und hrsg. „Jahrbüchern für Philosophie und phänomenologische Forschung“ (11 Bde, 1913—1930): Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, hrsg. v. Martin Heidegger, 1928. — Nachlaßveröffentlichungen: Erfahrung und Urteil, hrsg. von L. Landgrebe, 1939 und 1948; Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als international-historisches Problem, hrsg. von E. Fink (in „Revue internationale de Philosophie“), 1939; Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur (in „Phi-

losophical Essays“), 1940; Notizen zur Raumkonstitution (in „Philosophy and Phenomenological Research, Buffalo — New York), 1940/41; Phänomenologie und Anthropologie (ebda.), 1941/42; Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der außerleiblichen Umwelt (ebda.), 1945/46; Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, 1950.

Л И Т Е Р А Т У Р А

W. Ehrlich, Kant und H., 1923. — Oskar Becker, Die Philosophie E. H. s (in „Kant-Studien“, 35), 1930. — Fr. Kreis, Phänomenologie und Kritizismus, 1930. — Werner Illema: Die vorphänomenologische Philosophie E. H. s, 1932. — Julius Kraft, Von H. zu Heidegger, 1932. — E. Fink, Die phänomenologische Philosophie H. s in der Kritik (in „Kant-Studien“, 38), 1933. — Friedrich Weidauer, Kritik der Transzendentalphänomenologie H. s, 1933. — Maria Brueck, Über das Verhältnis E. H. s zu Franz Brentano, 1933. — Helmut Folwart, Kant, H., Heidegger, 1936. — Ludwig Landgrebe, E. H., 1938. — Salcia Paßweg, Phänomenologie und Ontologie, 1939. — F. J. Brecht, Bewußtsein und Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie, 1948. — Ludwig Landgrebe, Philosophie und Metaphysik, 1949. — A. Reinach, Was ist Phänomenologie?, 1951. — Alwin Diemer, E. H., Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie, 1955. — Morton White, The Age of Analysis, 1955, p. 100—115. — Selbstdarstellung in „Philosophen-Lexikon“, hrsg. von W. Ziegenfuß, I, 1949.

Карл Ясперс

Старые гейдельбергские студенты хранили в памяти его образ: непомерно высокая, узкоплечая фигура, голос всегда ясный и отчетливый, но иногда медлящий и прерывающийся, как у человека, разговаривающего с самим собой. Глаза, как бы не видя, устремлены в пространство, поверх голов толпящихся слушателей. Но каждый чувствует, что речь обращена к нему в отдельности. Эта манера говорить обличает всего человека, человека, никогда и нигде не имеющего дела с чем-либо ставшим и в себе замкнутым, с философской системой, но всегда со становлением и блужданием философской мысли, с открытым методом мышления, который должен вести сочеловеков к тому, что прольет свет на существование, к пониманию своей подлинной сущности, к проникновению в загадочные и проблематические области бытия (Dasein). По его мнению, всякое теоретическое построение половинчато; чтобы оно стало истиной, необходимо, чтобы оно не оставалось лишь рядом мыслей, чтобы мыслящий включал его в собственное существование и дал этим построению развить свою историчность. Поэтому в языке Ясперса движение диалектических понятий причудливо сочетается с описаниями, обращениями к слушателю. Это речь человека, находящегося в пути, желающего всегда быть открытым бытию, стремящегося устоять перед всеми случайностями и изначальными причинами действительности и приблизиться к уровню трансцендентального.

Собственный путь Ясперса может служить пояснением к его учению. С глубокой серьезностью фрисландца он испытал свои силы в целом ряде наук. В нескольких из них он достиг бесспорного мастерства. От юридических наук он перешел к медицине и далее к более узкой области — психиатрии. Тридцати лет он опубликовал

книгу, которая впервые сделала его известным как оригинальную индивидуальность и исследователя — „Общую психопатологию“ („Allgemeine Psychopathologie“). Уже в то время психология в большой мере приобрела в его мышлении тот характер, который он позднее назвал проникновением в существование: эта психология не только эмпирическое установление фактов и законов свершающегося, но очерк возможностей души, показывающих, как в зеркале, человеку, чем он может быть, что может ему удастся, где он может очутиться. Ясперсу было почти 40 лет, когда появилось его второе обширное произведение — „Психология мировоззрений“ („Die Psychologie der Weltanschauungen“): типология возможных точек зрения на мир, за которой стоит Дильтей. Лишь теперь философия становится его жизненной задачей. Он покидает Канта — и с ним старую объективную метафизику, Кьеркегора и Ницше — и с ними покой целостно завершенного духа. Он отказывается от психологии, охватывающей человека в целом, так же как от всякого обобщающего научного построения, которое всегда может иметь значение лишь для единичного. Его направление коренится в изначальной воле к знанию, его мышление — имеет ли оно целью освещающее, будащее или преобразующее действие — это „деяние во внутренней деятельности“. Все вновь ведет он к осознанию существования, оказываясь у границ безусловного, неопределимого в бою, в болезни, в вине, в смерти — в любой из тех пограничных ситуаций, перед лицом которых существующее (подлинное) бытие, находящееся в мире, отделяется от трансцендентального бытия в себе. Так движется мысль его главного произведения, трехтомной „Философии“ („Philosophie“), все вновь возвращаясь на оставленный путь, от ориентирования в мире через проникновение в существование к метафизике — к метафизике, понимаемой как разгадывание тайнописи абсолютного мира. (Вспомним понятие тайнописи природы у Шеллинга и Гарденберга: многозначительно то, что она находится у входа „Учеников в Саисе“.)

Труд всей жизни мыслителя должны завершить две взаимодополняющие работы — „Философская логика“ („Philosophische Logik“), опыт участия в логическом самопознании нашего времени, и всемирная история фи-

Конфуцию: „Вот человек, который знает, что дело у него не выходит, и все-таки продолжает свое“. Эти слова метко попадают во всякое конечное и окостеневшее знание, но более глубокая истина философской веры остается ими незатронутой.

Даты жизни. Карл Ясперс родился 23 февраля 1883 года в Ольденбурге, в семье директора банка. Посещал классическую гимназию, сдал экзамены на аттестат зрелости в 1901 году. Три семестра изучал медицину в Берлине, Геттингене и Гейдельберге. В 1908 году выдержал медицинский государственный экзамен в Гейдельберге, в 1909—1915 годы был научным ассистентом в психиатрической клинике в Гейдельберге, в 1913 году получил доцентуру по психологии; в 1916 году — экстраординарный профессор; в 1919 году перешел на философский факультет; в 1921 году — ординарный профессор; в 1937 году уволен в отставку как политически неблагонадежный; в 1945 году вернулся к деятельности; с 1948 года — ординарный профессор философии в Базельском университете; 28 августа 1947 года ему присуждена премия Гёте городом Франкфуртом-на-Майне (девятнадцатый лауреат премии Гёте). Один из издателей журнала „Die Wandlung“

СОЧИНЕНИЯ

Heimweh und Verbrechen. Diss. 1909; Allgemeine Psychopathologie, 1913, 6. A. 1953; Psychologie der Weltanschauungen, 1919, 4. A. 1954; Max Weber. Trauerrede, 1921, 2. A. 1926 (wieder gedruckt in „Rechenschaft und Ausblick“, 1951, S. 9 ff.); Strindberg und van Gogh, 1922, 3. A. 1949; Die Idee der Universität, 1923; Die geistige Situation der Zeit, 1931, 7. A. 1951; Philosophie, 3 Bde, 1932, 3. A. 1955/1956; Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren, 1932, 2. A. 1946; Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, 1935, 3. A. 1949; Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, 1936, 3. A. 1950; Descartes und die Philosophie, 1937, 2. A. 1948; Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, 1938; Wesen und Wert der Wissenschaft (in Eltheo, Jg. 92), 1938; Die Schuldfrage, 1946; Die Idee der Universität, 1947 (keine 2. A. der Schrift von 1923); Vom lebendigen Geist der Universität, 1946; Nietzsche und das Christentum, 1946, 2. A. 1952; La mia filosofia, 1946; Von der Wahrheit (Philosophische Logik, 1. Bd.), 1947; Vom europäischen Geist, 1947; Antwort an Sigrid Undset, 1947; Der philosophische Glaube, 1948, 4. A. 1955; Unsere Zukunft und Goethe, 1948 (wieder gedruckt in „Rechenschaft und Ausblick“, 1951, S. 26—49); Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949, 3. A. 1952; Philosophie und Wissenschaft, 1949; Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge, 1950, 4. A. 1955; Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. Drei Vorlesungen, 1950, 2. A. 1952 — Kierkegaard. Leben und Werk, 1951 (auch in „Rechenschaft und Ausblick“, 1951, S. 115—133); Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, 1951, Leonardo als Philosoph, 1953; Die Frage der Entmythologisierung. Eine Diskussion mit Rudolf Bultmann, 1954; Schelling, Größe und Verhängnis, 1955.

ЛИТЕРАТУРА

Arnold Gehlen, J. Philosophie (in „Blätter f. deutsche Philosophie“), 1932. — Johannes Pfeiffer, Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und J., 1933, n. A. 1949. — Jeanne Hersch, L'illusion philosophique, 1936, dt. 1956. — Ludger Jaspers, Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von K. J., 1936. — Karl Lehmann, Der Tod bei Heidegger und J., 1938. — Erwin te Reh, Welt in K. J. Existenzphilosophie, Diss. Bonn 1939. — Gabriel Marcel, Du refus à l'invocation, 1940. — R. Pareyson, La filosofia dell'esistenza di C. J., 1940. — Otto Friedrich Bollnow, Existenzphilosophie (in „Systematische Philosophie“), 1942, 4. A. 1955. — R. E. Feith, Psychologismus und Transzendentalismus bei K. J., 1945. — J. de Tonquedec, Une philosophie existentielle. L'existence d'après K. J., 1947. — M. Dufrenne et P. Ricoeur, K. J. et la philosophie de l'existence, 1947. — G. Ramming, K. J. und H. Rickert, Diss. Bern, 1948. — P. Ricoeur, G. Marcel et K. J., 1948. — B. Welte, Der philosophische Glaube bei K. J. (in „Symposion“), 1949. — H. Knittermeyer, Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart, 1952, S. 323 bis 365. — R. Blackham, Six Existentialist Thinkers, 1952. — Offener Horizont. Festschrift für K. J., 1953.

Мартин Хейдеггер

Мы перелистываем его главное произведение „Бытие и время“. Случайно останавливаемся на какой-то фразе, одной из сотен в таком же роде: „Как тревога, то есть существуя в единстве погибельно брошенного намерения, существующее замкнуто в своем пребывании здесь (als Da erschlossen)“. Слова странно звучат на наш слух. Кажется, в них высказано все и ничего: все о человеке, который их написал, об абстрактно-насильственной и темной сжатости его мышления, и ничего собственно о том, что должно было быть сказано. В них есть нечто предварительное и приблизительное. Ничего, что было бы убедительным, доходчивым и действенным: ни предшествующих и последующих воспоминаний, ни многообразных связей с разъяснениями и комментариями, ни пристрастия к тому способу изложения, который заставляет предполагать, как у Гегеля, темные, полные тайн глубины. Карнап и позитивисты издеваются над бессмысленностью его фраз; Бердяев говорит о его несносных и непонятных словесных образованиях, Генрих Шольц еще резче — о преднамеренной двусмысленности, а католический философ-экзистенциалист Петер Вуст (Wust) — даже о беспримерном пускании пыли в глаза. Однако среди своих последователей он считается духовным мессией нашего века, и он выступает, сохраняя положение мессии в широком умственном движении.

Тот, кто захочет очертить основной его облик, должен будет сперва проследить общие черты философского экзистенциалистского движения, должен будет выявить его главное стремление: безотчетно погрузиться в конкретное переживание бытия, — предшествующее раздвоению на субъект и объект, какому бы то ни было объяснению, установлению и обобщению в понятиях.

И мы сразу же столкнемся с затруднением, содержащимся в претенциозной широте так поставленной цели. Действительно ли новое заключено в вопросе „что“? А может быть, в вопросе „как“? Мы знаем, что вопрос о сущности человека и о смысле его существования глубоко волновал всех великих мыслителей, что у Августина и Паскаля он поставлен так же ясно и недвусмысленно, как в общем содержании четвертого кантовского вопроса „Что есть человек?“ или у непосредственных пролагателей пути экзистенциальной философии, у ложно ею понятого Шопенгауэра, у Кьеркегора, у Ницше. Не выше ли это, чем странная и своевольно упрямая непосредственность постановки вопроса, которую привнес сюда Хейдеггер?

Бывший воспитанник иезуитов, он впервые выступил с работой о Дунсе Скотте перед католическими философами университета в Фрейбурге, в Брейсгау (Баден); но работа посвящена Риккертю. Он более или менее непосредственно ученик, а позднее преемник Гуссерля на фрейбургской кафедре; его главный труд „Бытие и время“ посвящен Гуссерлю (который не смог там найти чего-либо, имеющего значение). И Гуссерлю он обязан тем особым рода онтологическим анализом, который он придал экзистенциальной философии. Его суждение о миропонимании и самопонимании, начиная с ранней работы о Дунсе Скотте и до „Бытия и времени“ и опытов приложения метода к Гельдерлину, к Платону, исследуя взаимоотношение между бытием и временем упорно стоит на стороне временного, исторического, конечного. Он описывает существование, которому предметы мира, собственно, не „даны в наличии“ (vorhanden), чтобы их созерцать, а „даны в собственные руки“ (zuhanden), чтобы ими пользоваться. Он описывает человека в изначальной опасности: как он „брошен“ в мир и прикован к космосу и сочеловекам, как он относится к окружающему миру озабоченно, к сочеловекам участливо, к самому себе с тревогой; как во всех этих „ситуациях“ им движет страх — одна из пограничных ситуаций Ясперса, превратившаяся теперь в основную ситуацию существования, — как этот страх все вновь гонит его из повседневности „безличной формы“ („Map“) к его глубочайшей самости: человек — это конечное, заключенное между рождением и смертью, ис-

полненное боязни, греховное создание, призываемое „бегом к смерти“ к осуществлению самых человеческих возможностей своего бытия, чье бытие есть „бытие для смерти“, временно-конечное бытие, бытие предустановленной «решимости». Настроение страха, лежащее в основе всего, ставит человека перед небытием; при этом небытие понимается не как отрицание сущего, напротив, данное существование есть нечто, удерживающееся в небытии. С этой точки зрения метафизика представляется неоправданным выведыванием относительно существующего, а основной вопрос метафизики — старым вопросом Шеллинга: почему вообще есть сущее, когда скорее должно было бы быть ничто? Это страстное и отвлеченное воззвание к самобытию, собственно бытию, подлинному бытию странным образом заканчивается выдвиганием „экзистенциального“ (в соответствии с категориями); объективированное в форме учения, оно должно предстать как орудие знания, — Карл Ясперс энергично критиковал это и называл „философским извращением“. Именно в этом заключается перенесение экзистенциалистского мышления в область онтологии, дающее ключ к пониманию Хейдеггера также в его поздний период.

Замечено, что последние работы Хейдеггера обнаруживают перемещение центра тяжести к „бытию“, которое теперь в известной степени сближается с „абсолютом“. Так это и в „Ложных путях“ („Holzwege“), где вся история европейской метафизики от Платона до Ницше представлена как история заблуждения, как все дальше заходящее отпадение от бытия, фальсифицирующее опредмечивание бытия в „сущем“. Но великий „поворот“ Хейдеггера потребовал самых удивительных переосмыслений. В запутанном изложении сочинения о гуманизме задним числом получают новый смысл фразы из „Бытия и времени“ — их изложение противоречит не только словесной форме, но и явному смыслу оригинала: это случай перетолкования и насилия над собой, подобного которому нет во всей истории философии. „Лишь пока есть существование, есть и бытие“; эта фраза могла быть пояснением к названию произведения: лишь пока есть временное существование, есть и бытие; и вдруг этот смысл превращается в противоположный: лишь пока «дано» бытие, есть и существование. Мы от-

мечаем и другие метаморфозы смысла путем неоговоренных исправлений. В четвертом издании работы „Что такое метафизика?“ написано, что существование „конечно же было бы“ и без сущего, но сущее никогда не могло бы быть без существования. Шестью годами позднее, в пятом издании, „конечно же“ заменено на „никогда“, слово „но“ выпущено совсем и всей фразе также придан противоположный смысл. „В-мире-бытие“ теперь не рассматривается на основе существования; отношение между ним и существованием должно быть обратным: человек обуславливается бытием — все опорочивается краткой фразой из „Докладов и статей“: „Предмет обуславливает мир“ („Das Ding dingt Welt“). Достоинно внимания, что новое мышление о бытии также обращается не к безусловному бытию с относящимися ко всему, неисчерпаемыми значениями. Интерпретации Хейдеггера, несколько в духе Гельдерлина, обнаруживают весьма ограниченную оценку вещного значения и верности содержания, они, в сущности, ложны (это мог бы доказать автору словарь Гримма), при этом оперируют чуждыми предмету понятиями, осмыслением значения слов.

Язык Хейдеггера в процессе „поворота“ также еще раз претерпел изменение. Самый язык, его основные и коренные слова должны быть посредниками метафизического проникновения в сущность — задача, сомнительность которой была уже подчеркнута „Кратилом“ Платона; ее ставил себе Яков Бёме, и Бёме, как образец, узнается — по словесному сходству — в некоторых словообразованиях и фразеологии Хейдеггера. В „Ложных путях“ и „Докладах и статьях“ это доходит до пародии: „Когда мы предоставляем предмету (Ding) существовать в своей посредничающей функции (dingen) в мирствующем мире (weltenden Welt), мы думаем о предмете как сам предмет (an das Ding als das Ding)... В строгом смысле слова, мы являемся зависимыми (Bedingen)“.

И все же, как это ни удивительно, мышление Хейдеггера получило влияние во всем мире; это относится к признакам времени... Юбилейный сборник к его шестидесятилетию показывает, что его влияние распространяется на все науки, на все искусства.

Посторонний, посетивший этого маленького, приземистого человека, мало ощутит в нем пафос его сочинений. Остроконечный колпак подчеркивает в его облике нечто аллеманское, нечто почвенное, стойкое и упрямое — и, однако, также многозначное и не совсем понятное. Квадратный мужицкий череп с широким высоким лбом. Рот закрыт широкими усами. Голос тихий, лишенный определенного акцента; иногда он говорит нараспев, раскатистое „р“ смешивается с протяжными, почти на восточнопрусский лад, гласными. Его руки медленно, умеренными жестами подчеркивают его слова. От него не веет холодом, но нет в нем и тепла. В его улыбке всегда есть какая-то крестьянская хитреца.

Даты жизни. Мартин Хейдеггер родился 16 сентября 1889 года в Месскирхе (Баден). Получил школьное и университетское образование в Фрейбурге. В 1913 году — защита диссертации у Риккерта. В 1916 году — доцентура у Гуссерля. В 1923 году — ординарный профессор в Марбурге (приглашен по инициативе Николая Гартмана), с 1929 по 1945 год — в Фрейбурге, в Брейсгау.

СОЧИНЕНИЯ

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, 1914; Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, 1916; Sein und Zeit, Bd. I, 1927, 7. A. 1953; Was ist Metaphysik?, 1929, 6. verm. A. 1949; Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, 2. A. 1950; Vom Wesen des Grundes, 1929, 3. A. 1949; Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, 1933; Hölderlin und das Wesen der Dichtung, 1937, 2. A. 1937; Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertage“, 1940; Platons Lehre von der Wahrheit, 1942, n. A. mit einem Anhang: Brief über den Humanismus, 1947, 2. A. 1949; Vom Wesen der Wahrheit, 1943, 2. A. 1949; Hölderlins Elegie „Heimkunft. An die Verwandten“, 1944; Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 2. A. 1950 (I. A. die jeweiligen Einzelschriften, 1937—1944); Holzwege, 1949, 2. A. 1952; Einführung in die Metaphysik (Vorlesung von 1935), 1953; Was heißt denken?, 1954; Aus der Erfahrung des Denkens, 1954; Vorträge und Aufsätze, 1954.

ЛИТЕРАТУРА

E. Schott, Die Endlichkeit des Daseins nach M. H., 1930. — G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, 1930, 2. A. 1931. — A. Dyroff, Glossen zu H.s Sein und Zeit (in „Philosophia Perennis“ II), 1930. — J. Kraft, Von Husserl zu H., 1932. — E. Levinas, M. H. et l'ontologie (in „Revue philosophique“), 1932. — H. Levy, Heideggers Kantinterpretation (in „Logos“), 1932. — J. Pfeiffer, Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers, 1933, n. A. 1949. — A. Sternberger, Der verstandene Tod, 1934. — M. Beck, Kritik der Schelling-Jaspers-H. schen

Ontologie (in „Phil. Hefte“), 1934. — A. Fischer, Die Existentialphilosophie M. H. s., 1935. — A. Delp, Die tragische Existenz bei M. H., 1935. — H. Folwert, Kant, Husserl, H., Kritizismus, Phänomenologie, Existentialontologie, 1936. — C. A. Hoberg, Das Dasein im Menschen, Diss. 1937. — W. Grebe, Der tätige Mensch, 1937. — T. Droege, Die Existenzphilosophie M. H. s. (in „Divus Thomas“), 1938. — K. Lehmann, Der Tod bei H. und Jaspers, 1938. — A. de Waelhens, La philosophie de M. H., 1942, 3. A. 1948. — R. Meiler H. s. Existenzphilosophie im Aufriß, 1945. — B. Delpgaans, H. en Sartre (in „Tijdschr. voor Phil.“), 1948. — M. H. s. Einfluß auf die Wissenschaften. Festschrift zu seinem 60. Geburtstag, 1949. — G. Krüger, M. H. und der Humanismus (in „Studia philosophica“) 1949. — É. Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et H., 1949. — R. Marcic, M. H. und die Existenzphilosophie, 1949. — Egon Vietta, Die Seinsfrage bei M. H., 1950. — H. Knittermeyer, Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart, 1952, S. 207—322. — Karl Löwith, H. Denker in dürftiger Zeit, 1953. — Michael Wyscogrod, Kierkegaard and H., 1954.

Жан Поль Сартр

Этот низенький, коренастый человек с широким, сильным ртом, тяжелым носом и в толстых очках, который сделал в первые послевоенные годы парижское „Кафе де Флор“ храмом, где проповедовал свое мрачное евангелие, пользуется двумя орудиями: философией и художественным творчеством. От своего двоюродного деда Швейцера он не перенял почти ничего. В 20-х годах он жил в Берлине, здесь теоретически познакомился с Гегелем, Хейдеггером и Ясперсом и не отрекается от связи с ними. Но уже первое из его крупных сочинений — „Тошнота“ („La nausée“) — это роман и одновременно работа философа, умеющего писать о бытии и небытии, о Декарте и гуманизме, сопровождающего теоретическое мышление непрерывной писательской и критической работой. В смене различных обликов главные действующие лица его романов и драм не только служат для наглядного изложения его размышлений, но также, наоборот, несут в себе материал для дальнейшего развития его мировоззрения. Влияние Сартра основывается на этой гибкости и многосторонности творчества. Он вывел экзистенциализм из области философии, он соединил его общие черты с литературой — в той мере, в какой можно говорить о единстве французского экзистенциализма в основном вопросе: есть ли еще сверх существования трансцендентность, воздействующая на область экзистенциального и дающая ей смысл?

Сартр отвечает на этот вопрос отрицательно. Для него, как для Кьеркегора и Хейдеггера, к человеческому существованию принадлежат страх, неуверенность в будущем, всеобщая бессмысленность жизни. Во все новых вариантах он показывает отрицательные стороны жизни. Как современный Вергилий, он ведет читателя долгим путем через свой ад, проявляя странную склонность

к дряблону, слизкому, испорченному, гнойному, к крови и экскрементам, к бесчисленному множеству омерзительных, тошнотворных признаний. Здесь есть мелкий чиновник, который стреляет, не целясь, в группу прохожих, побуждаемый к этому неопределенной ненавистью к человечеству; здесь есть женщины, которые не могут противостоять влиянию сумасшедшего, презренного мужчины: одна из них сама спасается бегством в мир безумия, другая возвращается к ненавистному мужчине, который не может ей дать ничего, кроме низменной эротики. И здесь есть, наконец, сам герой „Тошноты“, который, почувствовав отвращение к малому камешку, перенес это чувство на весь мир, — и после этого произнес большой дифирамб, восхваляя это достигнутое им новое знание жизни. Сартр ищет другого решения, чем Хейдеггер: человек брошен (он, следуя за Хейдеггером, употребляет слово „jeté“, не вполне достигающее грубости немецкого слова „geworfen“) в мутную бессмысленность существования: и все же лишь в этом мире отрицательного, бессмысленного он может добиться свободы, не зависеть ни от кого и ни от чего. „Бытию в себе вещей“ противостоит „для себя бытие человека“ — их разделяет ничто, небытие. Тело человека, поскольку оно стало объектом, связывает его с бытием в себе. Но в своем личном (ichhaft) существовании он есть чистое „для себя“, бытие же себя само отрицает (слово „néantiser“ также произведено из слова Хейдеггера „nichten“); посредством акта отрицающего обособления человеческое существо отрывается от лона бытия — оно получает свободу, которая путем свободного выбора делает бытие (Dasein) определенным бытием (Sosein). Так неожиданно возвращается шопенгауэровская противоположность между объектом и субъектом — правда, сниженная с высоты критики познания (Erkenntniskritik) до уровня, неотягощенного критически-познавательным осознанием бытия. Неисписанный лист бумаги — таков человек в начале своей жизни. Ему встречаются все новые, все изменяющиеся ситуации, и его сущность образуется в зависимости от того, как он их преодолевает. Его сущность — это то, что он умеет делать из своего существования во встречающихся ему ситуациях. Его „для себя бытие“ заключается в постоянном проектировании своей самости. „Человек есть лишь то, что он делает“, — так

написано в драме „При закрытых дверях“ („L’Huis-Clos“), и это буквально повторяется в маленькой брошюре о гуманизме. Орест в „Мухах“ („Les Mouches“), до того как он действительно вмешивается в трагедию Атридов, страдает, угнетаемый чувством бесприютности, и не потому, что у него нет определенной жизненной сферы и прочных традиций, — это-то представляется преимуществом, — но потому, что он не совершил ни одного поступка, который мог бы быть началом формирования личности. Лишь после того, как он убил свою мать, его жизнь начинается как собственно его существование. Симона де Бовуар, жена и самая продуктивная ученица Сартра, дает в драме „Ненужные рты“ („Les bouches inutiles“) другой пример: она пытается доказать, что героизм и трусость — это не особенности или свойства, а роды действия, разного рода употребления, даваемые действующим человеком своему еще не определившемуся существованию. Он обременен безграничной свободой, но также и безграничной ответственностью. Человек, как говорит Сартр в своем главном сочинении, „осужден на свободу“ (эта фраза повторяется в „Путьх свободы“ — „Chemins de la Liberté“).

Что такое свобода? У Декарта она состоит в свободе разума от всех внешних оков, у Сартра она находится в сфере человеческого существования, она „творческая активность“ — и ничего более. Над существованием нет какого-либо закона, императива, детерминизма. Все, в чем раньше видели судьбу, предопределение, нечто навязанное извне, человек принимает по свободному выбору, — он существует, лишь поскольку он выбирает. Разумеется, он все вновь впадает в экзистенциальный страх, являющийся его жизненной стихией. Любовь, половая страсть, мазохизм, садизм, ненависть, равнодушие — все это отчаянные попытки скрыться от железной, безжалостной свободы, сочетать браком „для себя бытие“ (в отвратительной слизи) с „бытием в себе“. Однако свобода должна быть принимаема в одиноком героизме, без переключки с другими, без помощи, без метания по сторонам в поисках средств спасения, освобождающих оправданий. У Сартра перед глазами позиция древних стойков, сопротивляющихся своим непоколебимым равнодушием нападкам враждебного мира и сохраняющих даже в несчастье сознание своего превосходства. Все

вновь из нашего наличного бытия (Dasein) возникает наше человеческое бытие, и именно это имеется в виду, когда экзистенциализм атеиста Сартра требует, чтобы за ним признали достоинства и долг гуманизма.

Известно странное отражение его учения в „кабачках экзистенциалистов“ в Сен-Жермен де Пре: мода на платье — клетчатые рубашки, которые носят поверх брюк, полосатые носки, узкие брюки, длинные волосы на затылке, странно подстриженные бороды; танцевальный стиль винных погребков, давящая знойная духота негр-тянской музыки и коктейлей. Но все это просто выражение необузданной жажды оригинальности и свободных радостей жизни, одно из милых безумств вечного Парижа, мода, над которой вряд ли еще продолжает светить звезда Сартра.

Сартр уже не сидит теперь в „Кафе де Флор“. Он ест мало, пьет еще меньше и почти не курит. Каждое утро он работает в своей комнате для занятий на улице Бонапарта и исписывает лист за листом. На его рояле лежит раскрытая партитура Баха. Секретарю с провалившимися щеками поручено держать на расстоянии докучливых посетителей.

Даты жизни. Жан Поль Сартр родился 21 июня 1905 года в Париже, в семье рано умершего морского офицера. Окончил в Париже школу и университет, в 1928 году сдал государственный экзамен на занятие высших педагогических должностей. Учитель в Гавре и Лионе, затем в 1931 году преподаватель философии в лицее Кондорсе. В 1939 году призван на военную службу, в 1940—1941 годах был в немецком плену. В 1945 году основал журнал «Тан Модерн». С 1949 года женат на Симоне де Бовуар.

СОЧИНЕНИЯ

L'ange du morbide (in „Revue sans titre“), 1923; Légende de la vérité (in „Bifur“), 1931; L'imagination, 1936, 2. éd. 1948; Transcendance de l'Ego (in „Recherches philosophiques“, VI), 1937; La nausée (Roman), 1938, dt. 1949; Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions, 1939; Le mur (Erzählungen), 1939, dt. 1950; L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination, 1940; Les mouches (Drama), 1942, dt. 1947; L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique, 1943, 13. éd. 1947, dt. in Auswahl, 1952; L'huis-Clos (Dr.), 1944; Les chemins de la liberté. I: L'âge de raison, 1945, dt. (Die Zeit der Reife) 1949; II: Le sursis, 1945, dt. 1950; Introduction à Descartes, 1946, dt. (Descartes und die Freiheit, Vorwort von Karl Jaspers), 1948; L'existentialisme est un humanisme, 1946, 68. éd. 1948, dt. 1947; Réflexions sur la question juive, 1946, dt. 1948; Morts sans sépulture (Dr.), 1946; La putain respectueuse (Dr.), 1946, dt. 1948;

Baudelaire (Studie), 1947, dt. 1953; Les jeux sont faits (Film), 1947; Situations I—III (Kritikon), 1947—1949, dt. 1956; Dt. Auszug aus Situations III: Materialismus und Revolution, 1951; Les mains sales (Dr.), 1948, dt. 1949; Dt. Dramen (Die Fliegen, Bei geschlossenen Türen, Tot ohne Begräbnis, Die schmutzigen Hände, Die ehrbare Dirne), 1949; Les chemins de la liberté. III: La mort dans l'âme, 1949, dt. 1951; IV: La dernière chance, 1950, dt. (Der Pfahl im Fleische) 1951; Visages (Essai), 1950; St. Genet (Studie), 1951; Le diable et le bon Dieu, 1951, dt. 1951; L'engrenage (Dr.), 1952 — Kean (Dr.). 1954; Nekrassow (Dr.), 1955, dt. 1956.

ЛИТЕРАТУРА

R. Campbell, J.-P. S., ou une littérature philosophique, 1945. — R. Troisfontaines, Le choix de J.-P. S., 1945. — H. Juin, S. ou la condition humaine, 1946. — A. de Waelhens, Heidegger et S. (in „Deucalion“), 1946. — Jean Wahl, La liberté chez S. (in „Deucalion“), 1946; Essai sur le néant d'un problème (in „Deucalion“), 1946. — M. Beigsseder, L'homme S., 1947. — F. Jeanson: Le problème moral et la pensée de S. (Vorrede von S.), 1947. — Victor von Weizsäcker, J.-P. S. s Sein und Nichts (in „Umschau“, Jg. II), 1947. — Gilbert Varet, L'ontologie de S., 1948. — B. Pouche, L'homme de S., 1949. — O. Haefliger, Wider den Existentialismus, 1949. — Hans Heinz Holz, J.-P. S., 1951. — Leo Gabriel, Existenzphilosophie, 1951. — J. Streller, Zur Freiheit verurteilt. Ein Grundriß der Philosophie J.-P. S. s, 1952. — H. Knittermeyer, Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart, 1952, S. 366—400. — Alfred Stern, S. His Philosophy and Psychoanalysis, 1955. — Morton White, The Age of Analysis, 1955, p. 116—135.

Альбер Камю

Его должна была окружать атмосфера его североафриканской родины, жесткая, знойная, изнурительная, обнажающая скелет любого предмета. Все его творчество, от первых диких, но тем не менее очень сознательной прозой написанных эссе „Свадьбы“ („Noces“) до классически строгой драмы „Недоразумение“ („Le malentendu“) и больших романов „Чужой“ („L'étranger“) и „Чума“ („La peste“),— это единственная в своем роде беспощадная борьба за развенчание разума. Чувство чуждости человека миру — основное чувство экзистенциалистских воззрений — сгущается до переживания бессмысленности и абсурда. Единство человека и мира превратилось в сознание их несоединимости, глубокой, как пропасть. Наша жизнь — жизнь рядом с миром, простое нахождение в нем, смена бессмысленных модальностей. Человек, говорит Камю, пришелец в мире, он должен освоиться с его непостижимыми условиями.

В этой бессмысленной лутанице пришелец становится убийцей, у него нет выхода в посюсторонней жизни и нет надежды на потустороннюю, у него есть лишь одно желание: чтобы в час его казни вокруг было побольше людей, „чтобы они встретили меня криками ненависти и я был не так одинок“. Безумный Калигула хочет уничтожить все существующее, „ибо вещи, какими они мне представляются, кажутся неудовлетворительными“. И женщина, убившая своего брата, говорит невестке (в „Недоразумении“), перед тем как покончить с собой: „Ты тоже должна сделать выбор между тупоумным блаженством булыжника и ложем тления, где мы тебя ждем!“

Значит, разум ничего не может? Да, истинное познание недостижимо. Разум блуждает и ввергает себя ничему. Мы не можем понять явлений, мы можем лишь их называть, мы можем как-то ощущать их атмосферу —

вот и все. Везде, во всем все тот же разрыв между человеком и его жизнью, между актером и сценой, неотвязное чувство абсурдности. Чтобы разделаться с этим, остается лишь принять бессмысленность, безнадежность нашего существования (existence). Камю вступает в распрю с экзистенциалистами, он обвиняет их в том, что все они в какой-то момент делают скачок за пределы мирового порядка: „Они исходят из бессмыслицы, царящей на руинах разума в замкнутый мир, ограниченный человеком и человеческим, — и посредством странных доводов разума обожествляют то, что их же уничтожает, и находят основание для надежды в том, что их обезоруживает“. Камю отказывается совершать такой скачок и положительно оценивает бессмыслицу: „Я хочу знать, можно ли жить, не взывая о помощи“.

Символ жизни — Сизиф. Боги осудили Сизифа непрерывно вкатывать обломок скалы на вершину горы, с которой тот силой своей тяжести вновь скатывается вниз. Они думали, притом с достаточным основанием, что нет более тяжелой кары, чем напрасный и безнадежный труд. И все же в то время, когда Сизиф сходит вниз, в то время, когда он осознает, — он становится выше своей судьбы. Его величие состоит в познании безнадежности. В этом познании исчезают убийственные истины, а с ними исчезает из этого мира и бог, который вошел в него ненасытный и жаждущий бессмысленного страдания. Сизиф знает, и он владеет своей судьбой. Его скала — это его дело.

Стоит ли жизнь того, чтобы жить, или она того не стоит? Для Камю это основной вопрос философии. Других нет. „Все остальные — имеет ли мир три измерения, обладает наше мышление девятью или двенадцатью категориями — черед наступает позднее. Это игрушки: прежде всего надо дать ответ“. И Камю отвечает: человек — это существо, которое должно сознательно взять на себя ответственность за свое противное смыслу существование и напряжением своей жизни сам должен дать ему смысл, который не был получен ни от бога, ни от мирового порядка. Это языческая мораль. Сизиф — абсурдный герой.

Камю — моралист. Он изображает чуму в Оране. Врач Рийе выполняет свой долг в условиях возникшего и все возрастающего хаоса. Ему больше нечем оказы-

вать помощь, и все-таки он ведет свой безнадежный бой против повальной болезни. Учреждаются больницы и карантинный лагерь, построены крематории, испытываются новые сыворотки. Он находит помощников, множащих примеры самоотверженной борьбы, ведущейся здесь, — и все это сизифов труд перед слепой свирепствующей болезнью. Эпидемия затухает через год так же самопроизвольно и непонятно, как пришла. Оран возвращается к жизни. Но Рийе, слыша возносящееся над городом ликование, знает то, о чем забывает толпа: чумные бациллы никогда не вымирают, они могут спать целые десятилетия в мебели и белье, и придет день, когда, на беду людям и в поучение им, вернется мор и прикажет умирать. Рийе — герой с трудом достигнутого и все же безысходного гуманизма.

Даты жизни. Альбер Камю родился 7 ноября 1913 года в Мондови (Северная Африка), в семье сельскохозяйственного рабочего. Во времена Сопrotивления он был одним из основателей парижской газеты «Комба» и своими передовыми статьями давал направление этому органу. Его роман «Чума» в 1947 году отмечен Премией критиков. Сейчас наряду с Мориаком он пишет для «Экспресса» — газеты «свободных левых»¹

СОЧИНЕНИЯ

L'envers et l'endroit, 1938; Noces, 1938, 2. éd. 1945; L'étranger (Roman), 1941, dt. 1948; Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde, 1942, 20. éd. 1947, dt. 1950; Le malentendu (Dr.), 1944, dt. 1950; Caligula (Dr.), 1944; De l'existence, 1945 (mit anderen); Lettres à un ami allemand, 1945; La peste (Roman), 1947, dt. 1949; L'état de siège (Dr.), 1948; Les justes (Dr.), 1949; L'homme révolté, 1950, dt. 1953; Actuelles I, 1950; Actuelles II, 1953; L'Été (Essais), 1954.

¹ Камю погиб в автомобильной катастрофе в 1959 году. — *Прим. ред*

Габриэль Марсель

На перекрестке улиц Рю де Турвон, ведущей к Люксембургскому дворцу, и Рю Вожирар еще в начале нашего столетия стоял Отель Фойо, прославившийся своими пирожками, лучшими в Париже, славящийся своими посетителями: там бывал Верлен — он не ел пирожков, но пил абсент; там жил Рильке — он ел пирожки и пил легкое вино. Ныне Отель Фойо вынужден был уступить свое место пустой площади: дворец Марии Медичи нуждался в просторе. Однако дух этого дома остался. На другой стороне площади живет Габриэль Марсель. Он лауреат литературной премии Французской академии, драматург, критик, пишущий в парижских толстых журналах, и вождь христианских экзистенциалистов.

Маленький, немного мешковатый, ушедший в свой внутренний мир человек. Прядь волос падает на низкий лоб, короткие белые усы почти закрывают широкий рот. Взгляд отсутствующий, отстраняющий. Марсель, при всей его любезности, кажется отчужденным. Он семнадцатью годами старше своего нехристианского противника Сартра; эти семнадцать лет делают его не только биологически, но и идеологически предшественником. Старший всегда кажется образцом, и младший всегда старается измерять свои достижения, сравнивая их с произведениями предшественника. Сравнимо прежде всего многообразие выразительных возможностей: оба они философы и в то же время художники. Сравним также исходный пункт их философии — переживание гибельной затерянности человека, и, наконец, далеко заходящая общность между ними распространяется на парные понятия, в которых каждый из них нашел краткий итог своих раздумий: в 1935 году появилась книга Марселя „Бытие и обладание“, восьмью годами позднее

вышла главная из книг Сартра — „Бытие и небытие“. Но уже из этих заглавий видно, где и как расходятся их пути.

Юность Марселя прошла под знаком немецкой философии. Он читал Фихте, „Феноменологию“ Гегеля, позднее — и особенно пристально — Шеллинга. Однако потрясение, вызванное первой мировой войной, разбило его доверие к законодательным правам мышления. Попытки систематизации, формулирования, суждения он воспринимает как предательство. „Что существует и должно быть принято в расчет — это определенный индивид со всеми особенностями конкретных приключений, пережить которые выпало на долю ему, именно ему и никому другому“. Для Габриэля Марселя задача заключается в том, чтобы „осветить конкретную ситуацию“, в которой проявляются человеческие отношения. Он признает первичность существования в его отношении к объективному; он заявил это еще в 1920 году, и это был решающий год, когда он принял на себя „миссию“, „а Сартр в то время еще играл деревянным обручиком“.

Подобно Сартру, подобно Хейдеггеру, он пытается посредством описания человека выявить глубокую, непреодолимую разорванность человеческого существования. Его драмы вскрывают душевную жизнь буржуазных интеллигентов, истериков, нарушителей супружеской верности, туберкулезных больных. Жертва жизнью со стороны девушки оказывается алчностью, художники выискивают оправдания для своей жалкой безнравственности или слабых характеристик, а иконоборец, чьи болезненные мечты привязаны к умершей жене, признается нам, что в пучине повседневности нельзя найти пути для восхождения ввысь. Марсель обращается к церкви, но его продолжает мучить мысль о бессмысленном настоящем. По-видимому, связь между человеком и исполненной смыслом жизнью порвана.

И все же, в конце концов, воззрения Марселя приводят к надежде; именно здесь пути его и Сартра расходятся. Человек вновь обретет себя, если он сумеет превзойти свою ограниченность. Кто чувствует свою связь с абсолютным, для того осью существования становится не тревога (в хейдеггеровском смысле), а надежда, радость, благоговение; и человек, который уяснил себе истинный смысл своей связанности с ситуацией, несовершенство

своего бытия, постигнет высший смысл в мысли о боге. Таким образом, Марсель оспаривает полную раздробленность существования, он видит, как связи с потусторонним побеждают ее, скрепляя существование единством религиозных установлений. Бытию противостоит не небытие, но собственничество (*avoir*), берущее нас в плен, возвещающее об утрате нашей причастности к бытию, к жизни в боге и именно этим пробуждающее „онтологическую потребность“ — стремление к бытию, полноте жизни, к самоосуществлению. Человек выбирает свой путь посредством свободного выбора, но выбор, вопреки утверждениям Сартра, не случаен, он определен ценностью вещей, которых он касается. По Сартру, объективных ценностей нет, только выбор создаст ценности; согласно Марселю, выбор — это ответ на уже имеющуюся ценность предметов. Марсель исследует великие типы духовного опыта, определяющие истинное „я“, то есть личность: вера, надежда, верность, любовь. Отрицание переходит в веру, отчаяние — в надежду, проблемы в их развитии растворяются в мистерии. Различение проблемы и мистерии — это основа новой, его собственной метафизики.

В свой поздний период Марсель отклоняет наименование „христианский экзистенциализм“, даваемое его творчеству, — он делает это с тех пор, как появилась папская энциклика „*Humani generis*“ от 12 августа 1950 года, осуждающая всякий экзистенциализм как заблуждение. Он хотел бы, как предложил один из его учеников, называться неосократиком, оставляя себе право ищущего, находящегося всегда в пути, издающего всегда нечто, что останется незавершенным и бесформенным: наброски, дневники, очерки, вырастающие из пережитых случаев и опытов. Нигде он не дает нам законченного изложения своего учения.

Он остается, однако, провозвестником нового гуманизма. Его воззрения на человека отличают его от многих его спутников. Они, например, иные, чем у Мунье, кажется, более серьезно заботящегося об общности на земле, чем о царстве божием. Быть может, у Марселя более глубокое сродство только с Маритэном и его «Гуманизмом становления человека». Подобно Маритэну, Марсель живет, веря, что в сущности человека заложена потребность перерасти границы своего бытия.

И, так же как Маритэн, он мог бы, опираясь на Аристотеля, сказать: „Не требовать от человека ничего, кроме человеческого, — значит отдать его на погибель“ Однако Маритэн исходит из учения Фомы Аквинского. Марсель же враг схоластики, враг мышления понятиями, он предпочитает святого Бонавентуру.

Даты жизни. Габриэль Марсель родился 7 декабря 1889 года в Париже. Во время первой мировой войны работал в Красном Кресте, занимался розысками без вести пропавших. Учитель в известных французских учебных заведениях. В 1923 году оставляет учительство и становится лектором двух крупных издательских фирм и театральным критиком. Перешел в католичество в 1929 году. Ординарный профессор философии в Сорбонне. В 1948 году получил большую литературную премию Французской академии, в 1955 году — Ганзейскую премию имени Гёте.

СОЧИНЕНИЯ

La Grâce (Dr.), 1911; Le palais de Sable (Dr.), 1914; Zusammen u. d. Titel „Le seuil invisible“, 1914; Existence et objectivité, 1914; Le coeur des autres (Dr.), 1921; Un homme de Dieu (Dr.), 1922; L'iconoclaste (Dr.), 1923; La chapelle ardente (Dr.), 1925; Le Quatuor en fa dièse (Dr.), 1925; Journal métaphysique 1913—1923, 1927, 5. éd. 1935, dt. 1955; Trois pièces (Le regard neuf; Le mort de demain; La chapelle ardente), 1931; Le monde cassé (Dr.), 1933; Positions et approches concrètes du mystère ontologique, 1933 (als Anfang zu Le monde cassé), Einzel-A. 1949; Être et avoir, 1935, dt. 1954; Le chemin de Crète (Dr.), 1936; Le fanal (Dr.), 1936; Le dard (Dr.), 1937; La soif (Dr.), 1938 (neuer Titel „Les coeurs avides“); Du refus à l'invocation, 1940; Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance, 1944, 5. éd. 1948, dt. 1949; La métaphysique de Royce, 1945 (Wiederabdruck von 4 Aufsätzen aus der „Revue de Métaphysique et de Morale“ 1917/18); L'horizon (Dr.), 1945; L'émissaire (Dr.), 1949; Le signe de la croix, 1949 (mit „L'émissaire“ Doppeldrama „Vers un autre royaume“); Les hommes contre l'humain, 1951 (Aufsätze und Vorträge 1945—1950); Rome n'est plus dans Rome (Dr.), 1951; Le mystère de l'être, 1951, engl. 1950/51, dt. 1952; Le déclin de la sagesse, 1954; L'homme problématique, 1955, dt. 1956; Croissez et multipliez (Dr.), 1955.

ЛИТЕРАТУРА

J. Wahl, Le journal métaphysique de G. M. (in „Revue de Métaphysique et de Morale“), 1930. — L. Lavelle, Un journal métaphysique, in „Lo moi et son destin“, 1936. — E. Gilson u. a., Existentialisme chrétien: G. M., 1947. — P. Ricoeur, G. M. et Karl Jaspers, 1948. — Joseph Chenu, Le théâtre de G. M. et sa signification métaphysique, 1948. — Leo Gabriel, Existenzphilosophie, 1951. — H. Knittermeyer, Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart, 1952, S. 429—461. — Michel Bernard, La philosophie religieuse de G. M. („Cahiers du Nouvel „Humanisme“), 1953. — Roger Troisfontaines, De l'existence à l'être. La philosophie de G. M., 2 Bde, 1953.

Эмманюэль Мунье

Говорить об Эмманюэле Мунье — значит говорить о персонализме. Основатель и издатель журнала „Эспри“ создал одно из духовных движений, и того, кто хочет узнать о судьбе, о духовной эволюции Мунье, надо отослать к делу его жизни, которое он в течение двух десятков лет проповедовал, намечая, создавая и отстаивая его в своих статьях и философски-социологических этюдах, в речах и книгах, в творчестве человеческих отношений.

Персонализм — это философия революции. Этим своим общим характером он родственен марксизму и экзистенциализму¹. Он отличается от них оценкой человеческой личности: рядом с материалистической революцией, стремящейся улучшить технико-экономические условия и социальную организацию, выступает революция человека. Мунье видит в личности не звено, не клетку социального строя, но вершину, от которой идут все пути мира, он видит личность — в противоположность Хейдеггеру и его французским ученикам — в ее связи с „абсолютом“. (По его мнению, Сартр — „нигилист“.) Человеческий абсолют не может быть чем-то косным, исторически неизменным; это, по концепции Мунье, совокупность всей истории человечества, таинственное целое, которое мы, однако, никогда не можем охватить и понять как целое. Мы не уверены в прошедшем, не уверены в будущем, и вот мы находимся посреди чередующихся изменчивых образов человека, в ходе времени подвергающихся опасности утратить свои права, утратить душу, снизить ее до косных форм и формул, до книг, систем и музеев. Возникают сотни искаженных

¹ В персонализме нет ничего революционного. Тем более он не может быть «философией революции». Персонализм — современная разновидность субъективно-идеалистической философии. — *Прим. ред.*

гримас, оттесняющих и скрывающих облик вчерашнего человека. Но под некоторыми из них таятся черты человека будущего. И эту маску мы должны познать, мы должны попытаться отыскать на личине печать человеческого постоянства.

Так и теперь: классическое представление о человеке распалось, наше мышление колеблется между нигилистическим отрицанием и неограниченным приятием индивида, класса, нации, расы. В обстановке этого тяжелого кризиса персонализм хотел бы содействовать постоянству человека, но также его необходимой эволюции. Мунье не присоединяется в своих работах ни к позиции отречения, ни к многообразным формам индивидуализма, а, напротив, стремится к сосуществованию, коммуникации совести и существования в духе христианских философов от Кьеркегора и Шелера до Бердяева, Марселя и Ясперса. Он хочет взять из марксизма то, что кажется ему плодотворным для будущего: указание на социально-историческую обусловленность всех форм человеческого общежития, критику буржуазного строя и прежде всего — „практическое осуществление“ однажды признанной истины. Человека он рассматривает в его отношениях к окружающему миру, к природе, материи, которыми надо овладеть; но эти отношения не заставляют человека раствориться в массе, не превращают его в звено бездушной машины, они проявляются в действии и встречах, в работе и товариществе, в дружелюбии и любви. Нет сомнения: понятие „персонализм“ неразрывно связано с понятием „общность“ — общность как общение между свободными, сознающими ответственность личностями.

Созданная персонализмом свойственная ему форма воплощения — это маленькая группа, общежитие людей, чувствующих себя передовым отрядом и хранителями чаши Грааля. Они отваживаются открывать новые области и хранят сокровища, в которых должно заключаться счастье, забываемое и кажущееся маловероятным в шуме повседневности. Такие маленькие группы существовали во Франции в течение долгих лет: это группы „Эспри“, объединявшиеся вокруг ежемесячно издающегося журнала того же названия. Вначале их деятельность заключалась в поисках духовной чистоты, в осознании современности и средств к ее преобразованию. Потом нача-

лись годы исторических и политических решений. Группа высказалась против невмешательства в гражданскую войну в Испании, за Народный фронт, против мнимых мюнхенских „миротворцев“, против фашизма, против Виши. Третья фаза, после четырех лет вынужденного молчания, начинается осенью 1944 года возобновлением выхода журнала. Группы „Эспри“ переменили свое название, они именуются теперь „персоналистскими центрами“; этим хотят сказать, что речь идет не о журнале, но, как и прежде, о том, чтобы создать средоточие — в той или другой партии, или, может быть, вне всякой партии, — средоточие разума и дела.

Мунье, углубленный в раздумье, находился вне партий и был во многом одинок среди верных друзей, но, когда было нужно, он находил простые, тихие и ясные слова, понятные каждому человеку.

Даты жизни. Эмманюэль Мунье родился в 1905 году. Изучал философию и антропологию. Затем начал литературную деятельность. С наибольшей группой молодых католиков основал в 1932 году группы «Эспри»; опубликовал до 1932 года многочисленные очерки, на основе которых постепенно выросло учение персонализма. В 1940 году Мунье был арестован, на журнал наложен запрет (начал выходить вновь с 1944 года под его же руководством). В 1947 году Мунье опубликовал в «Эспри» проведенную им среди немцев всех слоев и направлений анкету под заглавием «Немцы говорят о Германии» и в послесловии обратился к своим соотечественникам со словами: «Дело теперь не в любви и ненависти, не в воспоминаниях или забвении. Дело в том, чтобы создать добрый мир». Умер 22 марта 1950 года.

СОЧИНЕНИЯ

La pensée de Charles Péguy, 1930; Révolution personaliste et communautaire, 1934; Manifeste au service du personalisme, 1936; De la propriété capitaliste à la propriété humaine, 1936; Montalembert, morceaux choisis, 1944; L'affrontement chrétien, 1945; Traité du caractère, 1946; Liberté sous conditions, 1946; Introduction aux existentialismes, 1947, dt. 1949; Qu'est-ce que le personalisme? 1947; Le personalisme, 1949, 3. éd. 1954; Carnets de route. T. I: Feu de la chrétienté, T. II: Les certitudes difficiles, 1951; Be Not Afraid. Studies in Personalist Sociology, 1951; Angst und Zuversicht des 20. Jahrhunderts (3 Essays), 1955.

ЛИТЕРАТУРА

M. et sa génération Lettres, carnets et inédits, 1956.

*ОТ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ
К ФИЛОСОФИИ*

Ганс Дриш

Якоб Юкскюль

Джолиан Гексли

Макс Планк

Альберт Эйнштейн

Вернер Гейзенберг

Гуго Динглер

Ганс Дриш

История философии последнего столетия все чаще дает нам тип естествоиспытателя, становящегося философом. Этот ряд начинается Фехнером, Лотце и Махом и покамест заканчивается Бафинком (Bavink), Митташем (Mittasch) и Венцлем. В середине ряда, в решающе важном месте, стоит Ганс Дриш, создатель критического витализма. Его жизненный путь, исполненный взлетов и поразительных поворотов, все же отмечен в целом правильной последовательностью, типичной для истории становления всего старшего поколения.

Дриш вырастал в условиях господства механистической концепции мира, претендовавшей во второй половине XIX века на звание единственно научного воззрения. Он учился зоологии в Иене, у Геккеля, и в 1889 году защитил диссертацию на степень магистра. Но уже первые его публикации, начиная с диссертации „Тектоническое изучение гидрополипов“, показывают, что он встал на путь, который должен был отдалить его от биологии того времени. Он ставил перед собой вопрос: как из яйца может возникнуть молодая особь животного? Известно, что из ставших знаменитыми опытов Дриша с яйцами морского ежа в конце концов возник его витализм — учение, которому он посвятил жизнь, — учение о целостности. Он сумел доказать, что из разделенного яйца всегда получаются целые морские ежи, что, следовательно, организм обладает способностью производить из части целое. После этого он попытался показать, что здесь должен участвовать особый „естественный фактор“, носитель этой „причины целостности“, отличающей живое от неживого. Следуя Аристотелю, он назвал его „энтелехией“: энтелехия есть искомый принцип жизни; она живет вне пространства, но из своей сферы „действует внутрь“ („wirkt hinein“) пространства. Чтобы обосновать

и развить это учение, Дриш обратился уже в 90-х годах к великим философам — Канту и Шопенгауэру. В качестве их последователя он на основе своих опытным путем разработанных взглядов построил одну из самых значительных систем новейшей философии. Его главный труд „Философия органического“, переведенный на все культурные языки, закончил собой антимеханистический поворот. Целостность, как основная категория всего живого, заступила место всех концепций органической жизни, как простого агрегата веществ и сил. Гносеологические и научно-теоретические проблемы, вырвавшиеся из новых результатов научной мысли, Дриш изложил в своей логике — в „Учении о порядках“ („Ordnungslehre“) и в метафизике — в „Учении о действительности“ („Wirklichkeitslehre“) и потом не оставлял работу по их уточнению и завершению до конца своей жизни. Взгляд на организм, как на целостность, и целостный метод исследования стали ведущими идеями биологической и натурфилософской науки. Старые главные вопросы, над которыми трудилась идеалистическая натурфилософия, подверглись новой обработке. Учение Дриша о целостности проникло даже в науки о духе. Ей многим обязаны психология и социология, искусствознание и теория литературы. Могло бы быть отмечено ее влияние в этике, ибо факт нравственного сознания также обнаруживает „черты целостности“. Лишь история остается вне его рассмотрения. Дриш интересовался ею так же мало, как Шопенгауэр.

В позднейшие годы работа Дриша все больше сосредоточивалась на психологических подосновах бытия. С достойной удивления непредвзятостью он подошел, также следуя при этом за Шопенгауэром („Опыту о духовидении“ он посвятил тонкий и глубокий этюд), к исследованию парапсихологических явлений. С этим связано его отношение ко второму большому повороту в истории философии, происшедшему при его жизни, — к повороту в сторону иррациональной философии человеческого существования. Он отрицал ее не более, чем раньше положительные элементы механистической концепции, но пытался критически ослабить ее воздействие постольку, поскольку в ней проявлялся уклон к философскому хаосу.

Изошренный взгляд Дриша-мыслителя охватил к концу жизни проблематику трех поколений. Его достижения, продолжающие воздействовать на науку и сейчас, заключаются не столько в окончательных ответах, сколько в строгой последовательности, с какой он отваживался ставить вопросы, не боясь затрагивать области, в которых возможность найти ответ очень сомнительна.

Все его творчество отражает тщательность, любовь к строгому порядку и равномерности, которым он подчинил и свой по образцу Шопенгауэра установленный распорядок дня. Его книги написаны в утренние часы. Он охотно прерывал работу, чтобы подольше погулять, всегда со своей собакой. После обеда, с пяти часов и до отхода ко сну, он читал философские жизнеописания, исторические произведения и, как Рассел, детективные романы.

Даты жизни. Ганс Дриш родился 28 октября 1867 года в Бад-Крейцнахе. Учился в Школе ученых общества св. Иоанна (Gelehrtenschule des Johanneums) в Гамбурге с 1877 по 1886 год. Изучал как главный предмет зоологию в университетах Фрейбурга, в Брейсгау, Мюнхена, Иены в конце — под руководством Эрнста Геккеля). С 1889 года — доктор философии. В 1889—1890 и в 1893—1894 годы путешествовал по тропическим странам Азии. В 1891—1900 годы вел научную работу на Зоологической станции в Неаполе, с 1900 года — натурфилософскую работу в Гейдельберге. С 1909 года — приват-доцент натурфилософии в Гейдельбергском университете, с 1916 года — заслуженный профессор в Гейдельберге, с 1920 года — ординарный профессор в Кельне, в 1921—1933 годы — ординарный профессор в Лейпциге. В 1922—1923 годы читал курсы в Китае, Японии и Америке. Умер 17 апреля 1941 года в Лейпциге.

СОЧИНЕНИЯ

Die mathematisch-mechanisch Betrachtung morphologischen Probleme der Biologie, 1891; Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft, 1893, 2. A. 1911; Analytische Theorie der organischen Entwicklung, 1894; Die organischen Regulationen. Vorbereitungen zu einer Theorie des Lebens, 1901; Die „Seele“ als elementarer Naturfaktor, 1903; Naturbegriffe und Natururteile. Analytische Untersuchungen zur reinen und empirischen Naturwissenschaft, 1904, Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre, 1905, 2. A. 1922; Philosophie des Organischen, engl. 1908, dt. 1909, 4. A. 1928; Der Restitutionsreiz, 1909; Zwei Vorträge zur Naturphilosophie, 1910; Ordnungslehre. Ein System des nicht-metaphysischen Teiles der Philosophie, 1912, 2. A. 1923; Die Logik als Aufgabe, 1913; Zur Lehre von der Induktion, 1915; Leib und Seele. Eine Prüfung des psycho-physischen Grundproblems, 1916, 3. A. 1927; Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch, 1917, 3. A. 1930; Das Problem der Freiheit, 1917, 2. A. 1920; Logische

Studien über Entwicklung, 2 Teile 1918/19; Der Begriff der organischen Form, 1919; Wissen und Denken. Ein Prolegomenon zu aller Philosophie, 1919, 2. A. 1922; Das Ganze und die Summe, 1921; Wie studiert man Philosophie? 1922, Der Okkultismus als neue Wissenschaft, 1923; Metaphysik, 1924; Relativitätstheorie und Philosophie, 1924, 2. A. 1930; Grundprobleme der Psychologie, engl. 1925, dt. 1926, 2. A. 1929; Metaphysik der Natur, 1926; Leben, Tod und Unsterblichkeit, 1927; Behaviorismus und Vitalismus, 1927; Die sittliche Tat, 1927; Der Mensch und die Welt, 1928; Philosophische Forschungswege. Ratschläge und Warnungen, 1930; Parapsychologie, 1932, 3. A. 1952; Philosophische Gegenwartsfragen, 1933; Die Maschine und der Organismus, 1935; Die Überwindung des Materialismus, 1935; Schopenhauers Stellung zur Parapsychologie (in „XXIII. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft“), 1936; Alltagsrätsel des Seelenlebens, 1938, 2. A. 1954; Schopenhauer als Vorbild (in „XXV. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft“), 1938; Kausalität und Vitalismus (in „XXVI. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft“), 1939; Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis, 1940; Biologische Probleme höherer Ordnung, 1941, 2. A. 1944; Die Formen des Erkennens und der Erkenntnistheorie (in „XXVIII. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft“), 1941; Lebenserinnerungen, 1950.

Л И Т Е Р А Т У Р А

„Mein System und sein Werdegang. Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“, I, 1921, 2. A. 1922. — „Darstellung des Systems. Deutsche syst. Phil. nach ihren Gestalten“, 1931. — Otto Heinichen, D. s Philosophie, 1924. — Arnold Gehlen, Zur Theorie des Setzens und des setzungshaften Wissens bei D., 1927. — „Festschrift zum 60. Geburtstag, hrsg. von H. Schneider und W. Schingnitz“, 2 Bde, 1927. — „Festschrift für H. D.“, Bd. 1 und 2, 1927 (W. Roux Archiv für Entwicklungsmechanik der organismen, 111, 112). — Eugen Heuß, Rationale Biologie und ihre Kritik (Eine Auseinandersetzung mit dem Vitalismus H. D. s), 1938. — Emil Ungerer, Abschied von H. D. (in „XXIX. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft“), 1942. — Aloys Wenzl, H. D. s philosophisches Erbe (in „XXX. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft“), 1943. — Karl Wenger, D. s Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute. Hrsg. von Aloys Wenzl, 1951.

Якоб Юкскюль

Одно из положений Гёте, многократно повторяющееся в „Афоризмах и размышлениях“, говорит о творящем жизнь соприкосновении объекта и субъекта: это была несвоевременная мысль в его эпоху, еще полностью подчиненную чисто созерцательному отношению к объекту, — объекты тогда казались принадлежащими лишенному смысла биологическому миру, со всей его случайностью. Путь лежал через Дарвина к Геккелю. Когда Якоб Юкскюль оставил Дерптский университет, чтобы посвятить себя изучению философии в Гейдельберге, а затем в Неаполе, его умственное достояние состояло почти исключительно из основных принципов дарвинизма. Он попытался перенести старые методы нервно-мышечной физиологии на беспозвоночных — и тщетно. Он увидел, что должны быть развиты совершенно новые представления, новые методы. Юкскюль открыл то, что после него называется законом возбуждения: по простой нервной системе (*Nervennetz*) возбуждение передается к продольной мышце. Это положение очень долго оспаривалось, только теперь мы можем сказать, что оно сделало Юкскюля основоположником современной сравнительной физиологии беспозвоночных животных.

Но это было лишь началом его жизненного дела. В своих существеннейших теоретических трудах он, отправляясь от критики дарвинизма и физико-механистической биологии, ушел далеко вперед, к своей собственной органической точке зрения на живую природу. Он исследовал общий вопрос об отношении между организмами и окружающей их средой и пришел к выработке нового биологического понятия окружающей среды. Он показал, что животные являются не только объектами, но и в равной мере субъектами, что важная сторона их деятельности состоит в ощущении (*das Merken*) и

действии (das Wirken) и что миры восприятий и действий образуют замкнутое единство, единство окружающей среды, и далее, что окружающие среды так же многообразны, как сами животные. Юкскюль воскресил и развернул важную мысль Шопенгауэра — мысль о гармонии между инстинктами, строением органов и окружающей средой. Все животные субъекты — простейшие так же, как и самые сложные, — с одинаковым совершенством приспособлены к своей окружающей среде. Простейшему животному соответствует простейшая, сложному — сложно расчлененная окружающая среда. Прочный план объединяет субъект и объект, и в этом плане, взятом в целом, нет случайности, часть служит целому и целое — части. По сравнению Юкскюля, мир — это оркестр, в котором каждое живое существо играет на своем инструменте, но не по собственному усмотрению, а подчиняясь плану композитора. Это представление имело во времена „концепции чистой среды“ (reine Milieubetrachtung) почти революционный характер. И в самом деле, исследования среды, которые стали лучшим, неумирающим делом Юкскюля, в корне изменили судьбы его науки. В соединении с работами Ганса Дриша они возвестили в ней переворот задолго до того, как проблема целостности и структуры (Gestalt) начала рассматриваться как естественно-научная проблема.

Юкскюлю пришлось бороться за признание своей работы. Лишь через 32 года исследовательского труда он был приглашен на медицинский факультет Ганзейского университета в Гамбурге. В одной-единственной комнате при аквариуме зоологического сада он организовал свой Институт для изучения окружающей среды, вскоре ставший известным за пределами и Гамбурга, и Германии. Сейчас такие понятия, как целостность, структура и план, у всех на устах. Но учение Юкскюля осталось единственным, развившим строгий, последовательный метод для экспериментальной биологии. За ним двойная заслуга: он проложил путь к собственно биологическому мышлению и после долгого господства механистическо-физической биологии перебросил мост между естественными науками и науками о духе.

Даты жизни. Якоб Иоганн барон Юкскюль родился 8 сентября 1864 года в Кебласе (Эстония). Гимназические годы провел в Кобурге и в школе при кафедральном соборе в Дерпте. Изучал зооло-

гию в Дерпте, затем физиологию в институте Вильгельма Кюнса в Гейдельберге. До 1900 года работал попеременно в Гейдельберге (летом) и на Зоологической станции в Неаполе (зимой). После 1900 года подолгу жил в Берк сюр Мэр, Биарицце, Монако, в Шлосс Либенберг (Марка). В 1907 году избран почетным доктором Гейдельбергского университета, но продолжал жизнь частного ученого. В 1925—1934 годы — профессор медицинского факультета Гамбургского университета, руководитель Института для изучения окружающей среды. Умер 25 июля 1944 года на Капри.

СОЧИНЕНИЯ

Leitfaden in das Studium der experimentellen Biologie der Wassertiere, 1905; Umwelt und Innenwelt der Tiere, 1909, 2. A. 1921; Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung, 1913; Biologische Briefe an eine Dame, 1919, 2. A. 1920; Staatsbiologie, 1920, 2. A. 1933; Theoretische Biologie, 1920, 2. A. 1928; Die Lebenslehre, 1930; Das Duftfeld des Hundes, 1932; Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen (mit G. Kriszat), 1934, 2. A. 1956 (zus. mit „Bedeutungslehre“); Nie geschaute Welten. Die Umwelten meiner Freunde, 1936 (autobiographisch), 3. A. 1949; Der unsterbliche Geist in der Natur, 1938; Die neue Umweltlehre (in „Die Erziehung“, H. 5), 1938; Der Stein von Werder, 1940; Bedeutungslehre, 1940, 2. A. 1956; Der Sinn des Lebens, 1942, 2. A. 1947; Die ewige Frage (mit Thure von Uexküll), 1944; Das allmächtige Leben, 1950.

Джолиан Гексли

Уже три поколения семьи Гексли пользуются всемирной славой. Томас Гексли-дед был первым борцом за дарвинизм, им выдвинута теория происхождения человека от обезьяны. Леонард Гексли-отец — эссеист и издатель, внес в семью литературный элемент. Третье поколение соединяет в себе преимущества двух предыдущих. Олдос Гексли — романист, новеллист и критик культуры. В последнее время он занял позицию, промежуточную между религиозным мистицизмом и учением йопи. Его брат Джолиан пошел по стопам деда. Он играет серьезную роль в развитии эволюционной теории, но в то же время принадлежит к тем немногим современным биологам, которые создают синтез эволюционной теории с философским воззрением.

Несмотря на тридцать написанных им книг, Гексли, — не кабинетный ученый. Он охотнее подолгу сидит на уединенных болотах и наблюдает редких птиц, плавает в маленькой лодчонке вдоль скалистых шотландских берегов или снимает в каком-нибудь уголке земли научный фильм. Он побывал в Техасе, во Франции, в Швейцарии, в Италии, он пересек океан и был всего в двух сотнях километров от Северного полюса. Свою научную карьеру он начал со сравнительной анатомии, но вскоре занялся многими другими отраслями зоологии и биологии, а теперь он чувствует себя как дома в области педагогических, социологических и философских проблем. За учебником биологии последовали труд о птицах, книга об Африке — результат путешествия, которое он предпринял как член одной просветительной комиссии, статья о росте животных и том стихотворений. Достигнув 56 лет, он наконец объединяет сумму своих знаний и деятельности в главном своем сочинении „Эволю-

ция“ („Evolution“) — самом выдающемся биологическом произведении после „Происхождения видов“ Дарвина.

Гексли принимает теорию эволюции по ступеням. Вслед за неорганической и биологической приходит третья, высшая ступень — развитие человека. Эволюция неорганического мира совершается наиболее медленно: жизнь звезд должна исчисляться триллионами лет. Уже биологическая эволюция от первичной клетки до человека требует лишь около одного миллиарда лет. Короче всего эволюция человеческая. Употребление языка и понятийного мышления делает возможным все более крупные сдвиги во все более краткие сроки. Мы видим: эволюционная теория вступает в связь с точкой зрения ценностей (Wertbetrachtung). Гексли различает вредные и желательные тенденции. Всякая чрезмерно далеко зашедшая специализация приводит к застою и потому вредна. Всякое же общее развитие организма оставляет открытой возможность для дальнейшего подъема. Лошадь всегда будет лошастью, обезьяна — обезьяной; развитие органа для бега, органа для лазания пошло во вред общему развитию. Но предки человека еще не сделали шага к развитию в сторону обезьяны. Для них поэтому оставались еще открытыми все возможности, эти возможности есть и теперь: человек может иметь будущее, больше того, он — единственный носитель будущего, которое может развиться, и поэтому он должен выбирать себе цели так, чтобы не приводить развитие к застою. Язык и способность к образованию понятий дали ему — только ему — способность действовать, руководствуясь ценностями, но вместе с тем и обязанность стремиться к высшим ценностям. Он должен принять на себя всю ответственность, не перелаяя ее на плечи бога. Учение Гексли атеистично. Человек один служит порукой развитию, он должен трудиться и строить планы, если он хочет достигнуть дальнейшего прогресса для себя и тем самым для жизни. Прогресс — это решающе важное понятие — ставит Гексли в тот ряд, который ведет от истоков эволюционной теории к нашим дням, минуя основные биологические принципы недавнего прошлого. Он оставляет в стороне *élan vital* [жизненный порыв] Бергсона так же, как и мысль об энтелихии Дриша, признающего целеустремленность орга-

низма и исходящего из его целостности. И все же концепция Джолиана Гексли — это не механистическая концепция его деда, защищаемая на 700 страницах „Эволюции“, но учение, относящееся столько же к духовным и душевным, сколько к материальным сторонам бытия. В своей программной статье, написанной для ЮНЕСКО, Гексли говорит о научно обоснованном гуманизме. Речь идет об оптимистической теории нашего мира и нашей жизни. „Согласен: не надо говорить об оптимизме с благочестивым восторгом; мы должны его умерять, вспоминая о долгом времени, которое еще понадобится, о тяжелой работе, о неизбежности ужасов и бед, пока не устраненной. Может быть, лучше сказать „мелиористическое“, чем оптимистическое мировоззрение. Но, во всяком случае, оно вселяет надежду и дает бодрость для действия“. В своих последних книгах биолог Гексли все больше переходит в этическую область. Он обосновывает эволюционным учением этическую программу — программу, в которой есть известная возможность быть проведённой в жизнь.

Дата жизни. Джолиан Сорелл Гексли родился 22 июня 1887 года в Лондоне. Воспитывался в Итоне и Оксфорде; магистр искусств и доктор наук (Doctor of Science). Доцент зоологии в Баллиол-колледже в Оксфорде в 1910—1912 годах. Ассистент профессора в институте Райса (Rice Institute) в Хаустоне (Техас, США) в 1913—1916 годах. В 1918 году — лейтенант штаба британских войск в Италии. В 1919—1925 годы — доцент Нью-колледжа Оксфордского университета. В 1921 году принимал участие в оксфордской университетской экспедиции на о-в Шпицберген. В 1925—1927 годы — профессор зоологии, в 1927—1935 годы — почетный профессор в Королевском колледже (Лондон). Секретарь Лондонского зоологического общества и Лондонского зоологического сада в 1935—1942 годах. Секретарь подготовительной комиссии ЮНЕСКО с ноября 1945 года. В 1946—1948 годы — первый генеральный директор ЮНЕСКО.

СОЧИНЕНИЯ

The Individual in the Animal Kingdom, 1911; Essays of a Biologist, 1923; The Stream of Life, 1926; Essays in Popular Science, 1926; Religion without Revelation, 1927; Animal Biology (mit J. B. S. Haldane), 1927; The Science of Life (mit H. G. und G. P. Wells), 1929; Ants, 1929; Bird-Watching and Bird Behaviour, 1930; African View, 1931; What Dare I Think?, 1931; An Introduction to Science (mit Andrade), 1931—1935; Problems of Relative Growth, 1932; The Captive Shrew and Other Poems, 1932; The Elements of Experimental Embryology (mit G. R. de Beer), 1934; Scientific Research and Social Needs,

1934; If I Were Dictator, 1934; The Private Life of the Gannets, 1934; Ausgabe von T. H. Huxley's Diary of the Rattlesnake, 1935; We Europeans (mit A. C. Haddon), 1935; At the Zoo, 1936; The Living Thoughts of Darwin, 1939; Herausgabe von The New Systematics, 1940; The Uniqueness of Man, 1941; Democracy Marches, 1941; Evolution. The Modern Synthesis, 1942; TVA: Advents in Planning, 1943; Evolutionary Ethics, 1943; On Living in a Revolution, 1944; Ethics and Evolution, 1945; UVESCO, its Purpose and its Philosophy, 1946; Science, Liberty and Peace, 1947.

Макс Планк

Молодой, немного робкий студент, изучающий математику и физику, которому в суровую зиму 1875 года разрешили подработать, замещая учителя математики в мюнхенской гимназии Макса, еще стоял в некоторой нерешительности перед борющимися в нем склонностями. Он любил тайны природы и хотел бы уловить их широкие и всеобщие законы, но не меньшей была его любовь к музыке — к Шуберту, Брамсу; часто он и Эйнштейн, игравший на скрипке, забывали за музыкой об энтропии и вероятностях, о квантах и относительности.

Должно было пройти 25 лет, пока не вырисовались основные черты его новой картины физического строения мира. Мы помним, что картина мира Галилея и Ньютона, завершенная Максвеллом и Гельмгольцем, определяется посредством понятия непрерывности, непрерывающегося течения, в соответствии с древним положением: „Природа не знает скачков“. Квантовая теория не только поколебала понятие непрерывности, но поставила его как бы на голову: теперь нам известно, что природа делает скачки. На примере света выясняется: его движение можно сравнить не с потоком, не с водой, текущей непрерывно, а с водой, которая попадает из одного места в другое, падая по каплям. Свет излучается отдельными, со скоростью света движущимися частицами, так называемыми квантами, энергия которых, вес и размеры поддаются измерению. Подобно тому как материя складается из малых единиц, атомов, так и энергия обладает своего рода атомной структурой. Планку принадлежит заслуга: на рубеже нашего века он ввел понятие кванта действия и вычислил его. Теперь на вопрос об энергии мельчайших силовых единиц есть не вызывающий сомнений ответ и тем самым в точные науки о природе

введен рабочий принцип, плодотворный для многих областей приложения техники.

Разумеется, новая физическая картина вселенной, основанная на учении Планка, впоследствии развилась в целый мир абстрактных формул. Качественные различия старой физики заменены количественными различиями; эта картина мира уже не ищет наглядности и хочет быть лишь математически мыслимой. Происходит нечто странное: отказ от какой бы то ни было основанной на объективном образе наглядности, эта последняя ступень отхода от классической физики проявляет себя как предпосылка всех производящих переворот выводов, которыми мы обязаны квантовой теории, но ведет также к глубокой неудовлетворенности. Тайна метафизического, скрытого за завесой познания, становится еще более угрожающей и гнетущей, и ответы, к которым Планк пробился в последние десятилетия своей долгой жизни, покрова над этой тайной не подняли. Он ищет обеспечения физической картины мира в утверждении физических понятий причинности и закономерности. Подобно тому как 15 лет назад Карнап говорил о мнимых проблемах философии, он говорит о мнимых проблемах науки. Вопрос о свободе или несвободе воли, вопрос о теле и душе кажутся Планку вопросами о точке зрения, то есть они должны разрешаться в зависимости от места, с которого на них смотрит наблюдатель, от того, подходит ли он к ним извне или изнутри. Это тезис, указывающий на новые, более далекие цели: на будущее единство естественных наук, которые теперь нельзя будет уже отделять от человека и от познания человека. На съезде немецких естествоиспытателей и врачей в 1922 году Планк впервые высказался по поводу этого нового единства всей науки о природе: „Как медицина не в состоянии обойтись без исследования природы, так чистое исследование природы не может более пренебрегать изучением живого человека, если оно хочет приобрести всесторонность и глубину“. В этих словах заключается его последний, еще далеко не достаточно понятый завет. Физик передает продолжение своего дела антропологу.

В последние годы своей жизни, после войны и поражения, Планк лишь изредка выступал с публичными речами. Однако он принимал деятельное участие

в восстановлении Общества императора Вильгельма, теперь носящего в его честь название Общества Макса Планка.

Даты жизни. Макс Планк родился 23 апреля 1858 года в Киле. Окончил гимназию Макса в Мюнхене, в 1875—1877 годы изучал экспериментальную физику в Мюнхенском университете, в 1877—1878 годы — в Берлине. В 1879 году защитил магистерскую диссертацию. С 1880 года — приват-доцент Мюнхенского университета, с 1885 года — экстраординарный профессор теоретической физики в Киле, с 1889 года — экстраординарный профессор, а с 1892 по 1923 год — ординарный профессор в Берлине. С 1894 года — член, с 1912 года — постоянный секретарь Прусской академии наук. В 1918 году получил Нобелевскую премию. В 1930—1935 годы президент Общества императора Вильгельма. С 1937 года — член Папской академии наук. С 1945 года — в Геттингене. Умер 4 октября 1947 года.

СОЧИНЕНИЯ

Über den zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie, 1879; Gleichgewichtszustände isotroper Körper, 1880; Das Prinzip der Erhaltung der Energie, 1887, 5. A. 1925; Über das Prinzip der Vermehrung der Entropie, 1887 ff.; Heinrich Rudolf Hertz, 1894, Vorlesungen über Thermodynamik, 1897, 9. A. 1930; Vorlesungen über die Theorie der Wärmestrahlung, 1906, 5. A. 1923; Acht Vorlesungen über theoretische Physik, 1909; Die Einheit des physikalischen Weltbildes, 1909; Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung, 1910; Neue Bahnen der physikalischen Erkenntnis, 1913, 3. A. 1923; Dynamische und statistische Gesetzmäßigkeit, 1914; Einführung in die allgemeine Mechanik, 1916, 5. A. 1937; Einführung in die Mechanik der deformierbaren Körper, 1913, 3. A. 1931; Das Wesen des Lichts, 1919, 2. A. 1920; Die Entstehung und bisherige Entwicklung der Quantentheorie, 1920, 2. A. 1922; Physikalische Rundblicke, Gesammelte Vorträge und Aufsätze, 1922; Einführung in die Theorie der Elektrizität und des Magnetismus, 1922, 3. A. 1937; Kausalgesetz und Willensfreiheit, 1923; Vom Relativen zum Absoluten, 1925; Physikalische Gesetzmäßigkeit im Lichte neuerer Forschung, 1926; Einführung in die theoretische Optik, 1927, 2. A. 1931; Das Weltbild der neuen Physik, 1927, 10. A. 1947; Einführung in die Theorie der Wärme, 1930; Positivismus und reale Außenwelt, 1931; Der Kausalbegriff in der Physik, 1932, 3. A. 1941; Wege zur physikalischen Erkenntnis (erw. Neuausgabe der Physikalischen Rundblicke), 1933, 4. A. 1944; Die Physik im Kampf um die Weltanschauung, 1935, 4. A. 1945; Vom Wesen der Willensfreiheit, 1936, 4. A. 1945; Religion und Naturwissenschaft, 1937, 10. A. 1947; Determinismus oder Indeterminismus?, 1938;

Scheinprobleme der Wissenschaft, 1942; Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft, 1942, 2. A. 1947; Wissenschaftliche Selbstbiographie, 1948; Erinnerungen I, 1948; Akademie-Ansprachen, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1949.

ЛИТЕРАТУРА

„Zu M. P. s 60. Geburtstag, Ansprachen von Emil Warburg u. a.“, 1918. — Walter Israel, Substanzbegriff und Energieproblem in der modernen Physik, 1923. — Hans Hartmann, M. P. als Mensch und Denker, 1938, 2. A. 1943. — Hugo Dingler, M. P. und die Begründung der sogenannten modernen theoretischen Physik, 1939. — Leo Heinrich Skrbensky, M. P. und die Willensfreiheit (in „Natur und Geist“, IV, 11), 1936. — Hans Hartmann, Schöpfer des neuen Weltbildes, 1952.

Альберт Эйнштейн

Когда Арнольда Зоммерфельда, мюнхенского физика, спросили незадолго до его смерти, в чем он видит величайшие успехи всего естествознания за последнее столетие, он назвал квантовую теорию Макса Планка и теорию относительности Альберта Эйнштейна. Квантовая теория открыла доступ к пониманию структуры атома и периодической системы элементов. Далее она привела к расшифровке иероглифов, начертанных в спектральных линиях атомов. Теория же относительности, исходя из свойств света, потребовала пересмотра физических понятий пространства и времени и — это второй шаг — создания новой, превосходящей ньютоновскую, теории тяготения, нашедшей себе экспериментальное подтверждение. Вошло в обыкновение называть обе эти теории вместе, считая их как бы ступенями на пути к новой физической картине мира, и все же они различны по своему роду и происхождению, — настолько различны, что, по словам Алоиса Венцля, квантовую теорию можно было бы отнести к бытию, теорию относительности — к определенному бытию (*Sein*) материи. Пользуясь современными понятиями, можно сказать: одна представляет собой эссенциальную (*Essenztheorie*), другая — экзистенциальную теорию материи. И это значит, что мы, чтобы понять Эйнштейна и его великое достижение, можем, как это охотно и делается, не углубляясь далее, начинать с Планка.

В один достойный памяти день 1905 года, во время своих исследований вопроса о скорости света и о массе движущегося электрона, Эйнштейн написал формулу: $E = mc^2$. Эта простая формула повернула физическое мышление на новые пути, опрокинула два, казалось, непоколебимых закона, на которых покоилось естествознание до начала XX века, — законы сохранения материи

и энергии. Формула Эйнштейна утверждала, что и материя, и энергия разрушимы, что они могут превращаться друг в друга. E , гласила эта формула, — это энергия, которая высвободится, если масса m будет уничтожена. Уже это было неслыханным. Но еще поразительнее было количество энергии, которое, по утверждению Эйнштейна, должно было освобождаться при разрушении кусочка материи, так как c в его формуле обозначает скорость света в секунду: 30 миллиардов $см^2$, следовательно — 900 триллионов $см$. Мало того, формула входила в новую систему „специальной теории относительности“, которая распространяла старый, восходящий к Ньютону и Галилею принцип относительности классической механики на все процессы в природе. Все законы природы, по этой теории, независимы от того, к какой из двух противоположно и прямолинейно-равномерно движущихся систем они будут относиться. Нельзя установить, какая из систем находится в покое и какая — в движении. Относительности пространства соответствует относительность времени; каждая отдельная система отсчета обладает своим собственным измерением времени: события, кажущиеся одновременными в одном месте вселенной, не одновременны, если их наблюдать из другого места вселенной, движущегося по отношению к первому прямолинейно и равномерно.

Десятью годами позднее, в 1916 году, Эйнштейн развил свое учение во всеобщую теорию тяготения. Новая „всеобщая теория относительности“ добавляет к трехмерной системе координат классической физики в качестве четвертого измерения время, „благодаря чему становится возможным особенно ясное изложение релятивистской физики“. Она, кроме того, присваивает относительность не только равномерно, но также и с ускорением движущимся системам координат: „Всеобщие законы природы выражаются уравнениями, пригодными для любых систем координат“.

Бертран Рассел объявил тогда теорию Эйнштейна „величайшим синтезом, созданным умом человека до нынешнего дня“. Но, разумеется, Рассел еще не знал в точности, какими окажутся философские выводы из этой теории. Необдуманное перенесение строго ограниченных физикой высказываний Эйнштейна на область мировоз-

зрения сразу же привело к заблуждениям и недоразумениям. Грубо упрощая понравившиеся выражения, за просто толковали, как в застольной беседе, о четвертом измерении, о том, что понятия пространства и времени получили теперь совсем другой смысл, или, еще грубее, что все на свете имеет лишь относительное значение, — физическую теорию стали превращать во всеобщий релятивизм, в том числе этический. Во всех этих спорах возникли претензии, которых сам Эйнштейн, скромный человек, никогда не выдвигал, но которые бросали тень на его труды и вместе со злобно-легкомысленными нападками усиливали в нем тяготение к одиночеству.

В 1939 году он написал Рузвельту знаменитое письмо с пожеланием, чтобы работы по исследованию внутриатомной энергии получили правительственную поддержку. Формула Эйнштейна о превращении массы и энергии стала вдруг основной формулой нового атомного века, несущего с собой грозную опасность, которую Эйнштейн увидел раньше других. Его письмо послужило войне, но в сердце своем он был человеком мира, противником насилия. Уже давно он возвысил предостерегающий голос, повторяя свои призывы. Он звал, все более усталый, все более озабоченный и теряющий надежду, к миру во всем мире, к наднациональной организации человечества. Но он не мог сказать, как этого достичь.

Когда ему исполнилось 66 лет, он оставил преподавание. Последние 10 лет жизни он занимался начатой еще в 1929 году работой, посредством которой у природы должны были быть вырваны глубочайшие тайны, — своей теорией поля, объединявшей тяготение и электродинамику. В 1931 году он успел уже вывести единое уравнение для поля сил тяготения и для электромагнитного поля, но лишь через 18 лет из этого уравнения возникла законченная группа законов; еще через 4 года он дал теорию, выраженную четырьмя формулами, адекватно объясняющую процесс, начиная с электронной оболочки атома и до пределов вселенной. Он не мог ни дать сам экспериментальное подтверждение этой теории, ни быть его свидетелем. Одиночество, в котором он обдумывал свою картину мира, отвращало от практических доказательств и проверок. Это одиночество заставило его забыть о том, что мы, по его же словам, стоим на распутье, что от нас зависит, найдем ли мы дорогу к миру или

пойдем дальше по пути насилия, угрожающему привести к гибели нашу цивилизацию.

Даты жизни. Альберт Эйнштейн родился 14 марта 1879 года в Ульме. Учился в Люитпольдской гимназии в Мюнхене, затем, с 1895 года, — в Швейцарии. С 1902 по 1909 год был служащим Швейцарского бюро патентов в Берне, с 1909 года — профессор Цюрихского университета, с 1910 года — Пражского, с 1912 года — Цюрихского политехникума. С 1914 года — член Прусской академии наук. С 1914 по 1933 годы — директор Института физики имени императора Вильгельма в Берлине. В 1921 году получил Нобелевскую премию за труды по физике. С 1933 по 1945 год — профессор физики в Принстонском университете (США). Умер в апреле 1955 года.

СОЧИНЕНИЯ

Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie, 1916; Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, 1917; Aether und Relativitätstheorie, 1920; Geometrie und Erfahrung, 1921; Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie, 1922; Mein Weltbild, 1934; mit Leopold Infeld: Physik als Abenteuer der Erkenntnis, 1938; Aus meinen späten Jahren, 1952.

ЛИТЕРАТУРА

A. M o s z k o w s k i, E. Einblicke in seine Gedankenwelt, 1922. — M a x v. L a u e, Das Relativitätsprinzip, 3 Bde, 3. A. 1919—1921. — D a v i d R e i c h i n s t e i n, A. E., 1932. — B r u n o T h ü r i n g, A. E. s Umsturzversuch der Physik, 1941. — P h i l i p p F r a n k, E., Sein Leben und seine Zeit, 1949. — H a n s H a r t m a n n, Schöpfer des neuen Weltbildes, 1952.

Вернер Гейзенберг

Единственный случай в истории Мюнхенской гимназии Макса: один из учеников освобожден, по причине своих необыкновенных способностей, от присутствия на уроках математики. Этот ученик — сын известного историка Византии Августа Гейзенберга. Года через два Арнольд Зоммерфельд знакомит его уже с труднейшими проблемами атомной физики. В 21 год он смог стать магистром, в 26 лет был ординарным профессором теоретической физики в Лейпциге, а достигнув 40 лет — директором Института физики имени императора Вильгельма в Берлине. За это время он был удостоен Нобелевской премии за труды по квантовой теории, сделавшие его, наряду с Максом Планком, ученым, которому принадлежит честь быть одним из основателей современной физики.

Он выступил, когда первая великая революция в физике уже началась. Квантовая теория Макса Планка дала новое направление исследованию. Было признано, что мельчайшие частицы материи — молекулы и атомы — обнаруживают не постоянные изменения состояния, а всегда лишь непостоянные, скачкообразные переходы между известными стойкими состояниями, так называемыми квантовыми состояниями. Прежние методы вычисления устарели: они ведь строились на предположении, что процессы в атоме имеют постоянный характер и что, зная положение в данный момент, можно вычислить их неизбежный дальнейший ход. И здесь в дело вступила теория Гейзенберга. В сотрудничестве с англичанином Дираком он выработал новый метод вычисления вероятности перехода от одного состояния к другому — метод статистической вероятности: невозможно одновременно определить местонахождение и скорость элементарной частицы (электрона) с любой степенью

точности. В этом положении содержится суть гейзенберговского соотношения неопределенностей, выдвинутого им в 1927 году.

Это положение решающей важности. Оно не только внесло ясность в темное до того реальное физическое явление; одновременно им было положено начало обновлению естественнонаучной теории познания. Снова выступила старая проблема детерминизма или индетерминизма, определяемости или неопределяемости всех явлений в мире через всеобщую причинную связь. Неопределенность, уловленная Гейзенбергом в формулы, — не означает ли она, что в малых масштабах природные процессы никогда не поддаются определению с абсолютной точностью, а всегда в ограниченных пределах совершаются свободно и стихийно, что, таким образом, закон причины и следствия утрачивает здесь свое значение? Сам Гейзенберг сопроводил свое соотношение неопределенностей учением о нарушениях в измеряемом объекте, производимых измерительными средствами и процессом измерения вообще, дав им каузальное объяснение. По шутливому, широко известному замечанию Поппера, Гейзенберг каузальным методом объяснил, почему не может быть каузальности. Теперь этот спор о всеобщем значении закона причинной зависимости, разгоревшийся в конце 20-х — в начале 30-х годов, решен. По-видимому, поколеблен не закон причинности, а вера в достаточность того метода исследования причинных связей, которым пользовалось человечество. Неустановленность — это не то же самое, что реальная неустановленность.

Эти факты выражают собой трудное положение современной атомной физики. Как найти возможность точно отделить наблюдателя от объекта наблюдения, если никогда нельзя наблюдать и вычислять атом в себе, а всегда только измененный атом? Как же добиться ясного разграничения причины и следствия вообще?

Начинается второе революционное изменение понятия атома в нашем веке. Гейзенберг пишет: „Атому современной физики все качества чужды, непосредственно к нему не имеют отношения вообще какие бы то ни было материальные качества, то есть любой образ, который могла бы наша способность представления создать для

атома, eo ipso¹ ошибочен". Следовательно, возможно, что соотношение неопределенностей Гейзенберга окажется чем-то вроде последнего слова в этом вопросе. Автор этой теории держится того мнения, что физика атомного ядра должна сейчас покинуть область принципиального исследования и ее дальнейшие проблемы следует перенести на почву технического мастерства.

После войны он возобновил прежнюю работу по квантовой механике поля. На шестой конференции лауреатов Нобелевской премии в Линдау, в 1956 году, он впервые сказал о противоречии между квантовой теорией и пространственно-временным построением теории относительности. Он требовал преобразования квантовой теории: надо найти формулу, относящуюся ко многим открытым за последние десятилетия и годы недолговечным элементарным частицам. Такая формула могла бы дать великое решение, к которому физика уже давно стремится. И Гейзенберг сообщил, что он со своими сотрудниками выработал примерную формулу в этом роде. Правда, она основана на предположении, что можно удовлетвориться „отрицательной вероятностью“.

Десять лет рабочим местом Гейзенберга был естественнонаучный квартал Геттингена, почти не разрушенного университетского города в глубине Германии, на границе трех земель, где трудились Лихтенберг и Вёллер, Гаусс и Вебер, где до самой смерти жил Макс Планк. Затем он возвратился, в Мюнхене, к важнейшим задачам, которые были поставлены перед его институтом, и к своим старым пристрастиям: мыслитель и вычислитель Гейзенберг — спортсмен и музыкант, он любит лыжи и устраивает со своими друзьями домашние концерты.

Даты жизни. Вернер Гейзенберг родился 5 декабря 1901 года в Вюрцбурге. С 1909 года жил в Мюнхене, учился в гимназии Макса. Изучал физику в Мюнхене и Геттингене. Защитил магистерскую диссертацию в Мюнхене в 1923 году, с 1927 года — ординарный профессор теоретической физики в Лейпцигском университете. С 1941 года — директор Физического института имени императора Вильгельма и ординарный профессор физики в Берлинском университете. С 1945 года — почетный профессор Геттингенского университета, директор Института имени Макса Планка при Обществе имени императора Вильгельма. В 1932 году получил Нобелевскую премию за труды по физике. В 1946 году руководил организацией нынешнего Института физики имени Макса Планка в Геттингене.

¹ Тем самым (лат.).

С 1949 года — президент Германского совета исследователей, с 1952 года — вице-президент Всеевропейского совета по физическим исследованиям атомного ядра.

СОЧИНЕНИЯ

Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie, 1930, 4. A. 1944; Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften, 1935, 8. erw. A. 1948; Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes, 1942, aufgen. in „Wandlungen in den Grundlagen...“; Die Physik der Atomkerne, 1943, 3. A. 1949; [Hrsg.] Vorträge über die kosmische Strahlung, 1943, 2. A. 1953; Das Plancksche Wirkungsquantum, 1945; Theorie des Atomkerns. Vorlesung, ausgearb. von W. Macke, 1951; Theorie der Neutronen, Vorlesung, ausgearb. von K. Wildermuth, 1952; Das Naturbild der heutigen Physik, 1956

Гуго Динглер

Мы видели его в последний раз после второй мировой войны в крайне стесненных обстоятельствах. Маленькая трехкомнатная квартирка в районе Нимфенбургского канала в Мюнхене. В двух комнатах нашли себе приют две семьи. В третьей тогда сидел почти семидесятилетний ученый и пытался вновь скрепить тонкие нити, еще хранящие связь с прошлым. У печурки, где варилась еда, за шкафом для одежды, лежали книги других авторов и его собственные — свидетели большой, широкой научной работы, которая с самого начала развивалась с удивительной последовательностью. Немного лет спустя он умер от тяжелой болезни сердца.

Мы вспоминаем его первые работы, которые с замечательной ясностью и твердым знанием цели устремлены были к исследованию основ точных наук: „Основы критики и строгой теории наук“ („Grundlinien einer Kritik und exakten Theorie der Wissenschaften“), „Основы прикладной геометрии“ („Grundlagen der angewandten Geometrie“) и „Основы натурфилософии“ („Grundlagen der Naturphilosophie“).

Первое крупное сочинение Динглера „Основы физики“ („Grundlagen der Physik“) содержит уже значительную часть тех методологических открытий, которые впоследствии останутся в естествознании и будут связаны с его именем, — прежде всего принцип прагматического порядка и открытие идеальной природы основных законов механики. Это была первая значительная попытка противопоставить новые принципы хаосу, истинные размеры которого сам Динглер лишь позднее осознал. Прошло семь лет, и враг современной „неклассической“ физики — квантовой теории, теории относительности — выпустил книгу „Крушение науки“ („Zusammenbruch der Wissenschaft“): „Нигде не осталось какой-либо уверен-

ности... каждая докторская диссертация начинала строить новую физику... Это... хаос, это всемирный потоп, который на нас надвигается". Свод здания науки и тем самым культуры угрожает рухнуть, потому что нет у него замкового камня — „решения проблемы последнего принципа значения“ (des letzten Geltungsgrundes).

Все с новыми предпосылками, все в новых дискуссиях с чужими теориями Динглер ведет свою исследовательскую работу, направленную к всеобщей, философски обоснованной систематике. Уже в «Крушении науки» средоточием полемики является метафизическая проблема. А после этого Динглер написал „Метафизику как науку о последней причине“ („Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten“). Он говорит о проблемах, средствах и методах философии; тщательно и уверенно ограничивает он проблему „последней причины“, чтобы найти такой ответ, который никогда не будет забыт. „Моя свободная воля — это предмет, который я никогда не пытался обойти в моем мышлении. Ибо, когда я пытаюсь обойти его, свободная воля стоит уже за самой этой попыткой. И даже если бы я задумал ее отрицать, я мог бы это сделать лишь потому, что применил ее. Эта моя свободная воля есть абсолютная последняя причина во всем моем мышлении“. То, что виделось в „Крушении науки“ как силуэт, что потом в книге об опыте („Das Experiment“) было перенесено на теоретическую геометрию и общую рациональную механику, и даже еще в посмертно опубликованном труде „Овладение действительностью“ („Die Ergreifung der Wirklichkeit“) предстает как включение волею обусловленного действия в ряд предпосылок системы овладения действительностью, именно это стало подлинным предметом философии Динглера: это — воля как понятие (Geltung), лежащее в основе метафизики Шопенгауэра. В значительной мере новое учение о воле возвращается к теме метафизики Шопенгауэра. Динглер осторожно ограничивает метафизический волюнтаризм активной современной волей (auf den aktiven gegenwärtigen Willen), „методическим волюнтаризмом“, который может быть плодотворным для наук. Динглер принимает на себя задачу *opus posthumum*¹ Канта; его труды должны вывести из обоснования

¹ Посмертного сочинения (лат.).

последней причины в рамках философии основания для построения физики. В „Методе физики“ Динглер показывает, как изготовлением тончайших измерительных приборов руководят неосознанные идеи. Речь идет о том, чтобы сделать выработку таких идей сознательным процессом — это руководящие нити, с помощью которых мы получим духовный и практический доступ к природе. Так естествознание указывает нам на своеобразную совместную деятельность природы и идеи, и Динглер ставит себе задачу раскрыть эту их совместную деятельность вплоть до подробностей.

Его большой последний труд „Учебник точной фундаментальной науки“ („Lehrbuch der exakten Fundamentalwissenschaft“) преследует цель, о возможности которой догадывался еще Лейбниц, но которая позднее была забыта: перевод в чистую идею всей совокупности точных наук. Так, геометрия не должна иметь своим началом аксиомы; Динглер пытается пробиться к тому глубочайшему пласту, который служит почвой для самих аксиом, — к воле в последней инстанции; и эта почва, в которой все коренится, должна также постоянно привлекаться к точному рассмотрению выросших из нее наук. Так вырисовываются последние многозначительные результаты жизненного труда Динглера. Оценка их веса и ранга принадлежит еще будущему.

Даты жизни. Гуго Динглер родился 7 июля 1881 года в Мюнхене. Выдержал экзамены на аттестат зрелости при классической гимназии в Ашафенбурге. Изучал математику в Эрлангене, Мюнхене и Геттингене. Диссертацию на звание магистра защитил в 1906 году в Мюнхене. С 1921 года — приват-доцент, в 1920—1932 годы — экстраординарный профессор Мюнхенского университета. В 1932—1934 годы экстраординарный профессор философии, психологии и педагогики в Дармштадтской высшей технической школе, откуда уволен как «политически неблагонадежный». В 1940—1945 годы получал отдельные педагогические задания в Мюнхенском университете. Умер 29 июня 1954 года в Мюнхене

СОЧИНЕНИЯ

Grundlinien einer Kritik und exakten Theorie der Wissenschaften, insbesondere der Mathematik, 1907; Grenzen und Ziele der Wissenschaft, 1910; Die Grundlagen der angewandten Geometrie, 1911; Die Grundlagen der Naturphilosophie, 1913; Das Prinzip der logischen Unabhängigkeit in der Mathematik, zugleich als Einführung in die Axiomatik, 1915; Die Kultur der Juden. Eine Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft, 1919; Die Grundlagen der Physik. Synthe-

tische Prinzipien der mathematischen Naturphilosophie, 1919, 2. A. 1923; Physik und Hypothese. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre, nebst einer kritischen Analyse der Fundamente der Relativitätstheorie, 1921; Relativitätstheorie und Ökonomieprinzip, 1922; Das Problem des absoluten Raumes, 1923; Die Grundgedanken der Machschen Philosophie, 1924; Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie, 1926, 2. A. 1931; Das Experiment. Sein Wesen und seine Geschichte, 1928; Über die Stellung des Nicolas Oresme in der Geschichte der Wissenschaften (in „Archeion“, Bd. 11), 1929; Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten, 1929; Das System, 1930; Über die Anfänge des exakten Systemgedankens bei den Griechen (in „Archeion“), 1931; Philosophie der Logik und Arithmetik, 1931; Der Glaube an die Weltmaschine und seine Überwindung, 1932; Geschichte der Naturphilosophie, 1932; Die Grundlagen der Geometrie, 1933; Das Handeln im Sinne des höchsten Ziels, 1935; Methodik der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre (in „Kant-Studien“, 41), 1936; Die Methode der Physik, 1938; Von der Tierseele zur Menschenseele, 1941; Grundriß der methodischen Philosophie, 1949; Das physikalische Weltbild, 1951; Über die Geschichte und das Wesen des Experimentes, 1952; Empirismus und Operationismus (in „Dialectica“, vol. VI), 1952; Die Ergreifung des Wirklichen, 1955.

Л И Т Е Р А Т У Р А

Fritz Scheele, H. D. s. philos. System, 1933. — Heinz Weinberg, Das Geltungsproblem bei H. D., Diss. Frankfurt, 1934. — Karl Wagner, Der lebendige Wille des „Ich“ (XXIX. Jahrb. der „Schopenhauer-Gesellschaft“, S. 78—101), 1942. — Herbert Sanborn, D. s. Methodical Philosophy (in „Methodos“, Vol. IV), 1952. — Wilhelm Krampf, Die Philosophie H. D. s., 1955. — Hans Wagner, D. s. Beitrag zur Thematik der Letztbegründung (in „Kant-Studien“, 47, 2), 1955/56. — H. D. Gedenkbuch zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Wilhelm Krampf, 1956.

НЕДОСТАТОЧНОСТЬ НОВОГО РЕАЛИЗМА

Джордж Эд. Мур

Джон Дьюи

Уильям Мак-Дугалл

Джон Б. Уотсон

Уильям Пепперел Монтэгю

Ральф Бартон Перри

Эдгар Шеффильд Брайтмен

Уильям Эрнест Гоккинг

Артур О. Лавджой

Джордж Сантаяна

Джордж Эд. Мур

На рубеже двух столетий английская философия пережила в некотором роде революцию. Чего не смогла сделать в своем победном шествии эволюционная теория — подорвать господство абсолютного идеализма в лице преемников Гегеля, — то выполнила простая журнальная статья, ставшее знаменитым выступление Джорджа Эдварда Мура в журнале „Майнд“ в 1902 году: она новому философскому движению, значительность которого сейчас еще трудно оценить, подала сигнал к атаке.

Мур пришел из трезвенно-строгой области классической филологии. Он был далек от математики и естественных наук. Он ни в коей мере не выполнил совета Бертрانا Рассела брать уроки математики у Уайтхеда и даже теперь об этом не жалеет. Он возвратился к скептицизму и эмпиризму Юма и вел борьбу против идеализма с этой позиции, отвергая его тенденцию к конструкциям, его тяготение к системам. Он нападал на него то с одной, то с другой стороны, всегда волнуя и будоража и указывая новые пути. Он был силен в постановке вопросов и в основательном разъяснении проблем, во всем малом и точном и мастерски умел встречать чужие замечания с недоверчивым изумлением. Об этом было что рассказать социологу Кейнсу, его коллеге по Кембриджу.

Вспомним знаменитый пример с синим цветом. Наше сознание его схватывает, мы воспринимаем его — что же существует: только сознание? Сознание, участвующее во всяком восприятии? А может быть, существует только цвет, независимо от сознания? Или же существует и то, и другое? Обычно говорят, что существует и то, и другое, только к этому принято еще добавлять, что синий цвет следует рассматривать как содержание восприятия. Однако в самом деле, на взгляд Мура, синий цвет не есть ни часть, ни свойство сознания, и поэтому выражение

„содержание“ ложно. Сознание обладает своеобразным отношением к предметам, отношением знания (*Wissensbeziehung*), и этим отношением характеризуется любой вид познания. Во многих статьях и рассуждениях Мур пытался точнее определить место чувственных качеств, давал все новые ответы и выдвигал все новые вопросы, поневоле так и оставляя их вопросами. Редко у него бывало что-нибудь законченное, обобщающее, прочное. В „Принципах этики“ („*Principia Ethica*“), которые некогда привели в сильное возбуждение исследователей этики в Оксфордском университете, он нашел ответ на вопрос, что такое „естественное“ свойство, а тридцатью годами позднее он сам назвал этот ответ глупым и бессмысленным. Его мысль начинает поэтому очень часто все сначала. И форма его выступлений — статья, а не книга.

Однако неореалистический стиль мышления, созданный им, пробил себе дорогу. Кое-кем его предпосылки были восприняты и многосторонне развиты. Одно из этих дальнейших образований впоследствии оказалось наиболее плодотворным. Оно имело, в союзе с психологией и математикой, успех в работах Рассела и Уайтхеда, — об этом свидетельствуют логистика и логический позитивизм. В конце концов, неореалистическое движение построило себе дом с многими квартирами. Это движение сейчас можно определить лишь в общих чертах, как желание объяснить действительность в себе (*die Wirklichkeit an sich*) — теперь это снова считают возможным, — притом посредством строгого аналитического метода. Дело Мура во многих ответвлениях переросло своего творца, но все еще не утеряло его характера. Неореализм слишком охотно довольствуется разработкой частных вопросов, иной раз и чисто словесными толкованиями, и хотя он дает у себя место таким конструктивным мыслителям, как Сэмюэль Александер или Уайтхед, но в общем он неблагоприятен к завершениям философской мысли, как преждевременным. Свою важную задачу он видит в том, чтобы выполнить предварительные работы для будущей, опирающейся на действительность метафизики. Благодаря своему общему характеру Мур и сейчас, как 40 лет тому назад, является главной фигурой неореалистического движения в целом, хотя в отдельных областях первенство уже давно от него ускользнуло.

Даты жизни. Джордж Эдвард Мур родился 4 ноября 1873 года в Лондоне. В 1883—1892 годах учился в Далвич-колледже в 1892—1898 годах — в Тринити-колледже (Кембридж). В 1896 году — бакалавр искусств В 1911—1925 годах — лектор этики в Кембриджском университете, в 1925—1939 годах — профессор философии в Кембридже. В 1940—1944 годах читал лекции в американских университетах.

СОЧИНЕНИЯ

Principia Ethica, 1903, 2. A. 1922; Ethics, 1911; Philosophical Studies, 1922 (enthält u. a. „The Refutation of Idealism“); A Defense of Common Sense, 1925 (in „Contemp. Brit. Philos.“, II); Proof of an External World, 1939; A Reply to my Critics, 1942; Some Main Problems of Philosophy, 1953; с 1921 издатель журнала „Mind“.

ЛИТЕРАТУРА

Rudolf Metz, Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien, 1935, Bd. II, S. 86—103. — Festschrift: The Philosophy of G. E. M., ed. P. A. Schlipp, 1942. — Morton White, The Age of Analysis, 1955, S. 21—43.

Джон Дьюи

Моника Манн показала нам дом, в котором долгие годы жил философ, уважаемый сегодняшней Америкой. Он находится в Нью-Йорке, на углу 89-й авеню, и обращен к Центральному парку. В вестибюле пусто и холодно. Старый канадец сидит на скамейке, сдвинув свой форменный картуз швейцара на затылок, и курит трубочку. Черная лестничная клетка, дряхлый от старости лифт, семь этажей, на которых находили себе временный приют многие и многие приезжие из-за океана: Гуго Бибер (Bieber) — историк литературы, Карл Цукмайер (Zuckmaier) — драматург, Эуген Спиро (Spiro) — художник, Бруно Эйснер (Eisner) — пианист, а также Моника, дочь Томаса Манна. Кроме них, японец, дрессирующий мышей, психоаналитик — бледный человек, живущий в душном подвале. Все это было вряд ли подходящим, положительно-рассудительным соседством для Джона Дьюи. Он съехал с этой квартиры, вторично женился в 88 лет, взял двух приемных детей и закончил свою жизнь без тревог, без падений — и без „мудрости“.

Год его рождения (1859) был годом появления „Происхождения видов“ Дарвина и годом рождения Гуссерля и Бергсона. В молодости он учился у Огюста Конта. Затем он пошел не далее своего старшего современника, Уильяма Джемса, то есть остался в кругу прагматизма — миро- и жизневоззрения, которое ставит действие выше мышления и решает вопрос об истинности теории на основании ее полезности для жизни. Он разошелся с прагматизмом в вопросе о личности. Джемс принимает еще личное (das Persönliche) как конечное (Letztes), как метафизическую действительность. Дьюи разлагает это понятие биологически и социологически, он развивает прагматизм дальше — к „инструментализму“. Все функции человеческого мышления надо понимать биологиче-

ски. Мышление? — Такое же средство приспособления к изменчивым условиям, как конечности и зубы. Представления? — Опыты приспособления. Религия и метафизика? — Продукты фантазии, возникающие в неблагоприятных для жизни условиях. По Дьюи, философия имеет единственную задачу: познавать мир не для того, чтобы его знать, а чтобы им овладеть. Положение Бэкона „Знание — сила“ могло бы служить введением к его учению.

Все это не очень ново и не очень глубоко и основательно, и вряд ли этого было бы достаточно, чтобы объяснить большое влияние, которое Дьюи имеет теперь „from coast to coast“¹. Важно другое — то, что в его взглядах живет новый дух. Великие завоевания естественных и гуманитарных наук должны быть использованы для улучшения человечества, на почве новой биологии и психологии надо найти новый подход к основным проблемам философии. Благодаря Дьюи экспериментальный метод получает права гражданства в педагогике, школьное обучение пронизывается волей к общественному труду. (Заметим попутно, что мысли о трудовом воспитании в школе, сформировавшиеся в кругу Дьюи, перешли из Нового Света в Старый Свет, оказав влияние на теорию Кершенштейнера, педагога трудовой школы.) Дьюи стал борцом за политическое равноправие женщин, председателем лиги „Свободного политического действия“, объединившей все американские партии и группы левого направления. Философски-практическая реформаторская мысль Дьюи охватывает этику и социальную политику. И в социологической философии истории, которую создал себе новый реформаторский дух в союзе с позитивизмом, все сводится, в конце концов, к вере в прогресс, к бесконечному обогащению, углублению и повышению общественной жизни и жизни личности в обществе. Это социально-реформаторское направление называется, как деятельное и плодотворное, во всех областях — вряд ли есть теперь хоть одна область американской культурной жизни, в которую Дьюи не внес бы свой вклад. В его образе можно увидеть воплощение духа эпохи, нового, подтвержденного многообразной

¹ «От берега до берега» (англ.), то есть на обоих континентах, разделенных океаном. — *Ред.*

жизненной практикой гуманизма Америки, для которого нет вневременных ценностей, а есть одни лишь жизненные ценности и жизненные цели, доказавшие свое действительное значение в рамках общественного бытия.

Даты жизни. Джон Дьюи родился 20 октября 1859 года в Барлингтоне (Вермонт). Окончил Вермонтский университет (бакалавр искусств) и университет Джона Гопкинса (доктор философии). Преподаватель и экстраординарный профессор философии в 1884—1888 годы и профессор в 1889—1894 годы в университетах Мичигана и Миннесоты. В 1902—1904 годы — руководитель Школы преподавания при Чикагском университете, в 1904—1929 годы — профессор философии и педагогики в Колумбийском университете (Нью-Йорк). В течение этого времени два года провел в Пекине в качестве преподавателя и советника по строительству системы образования, совершил менее продолжительные поездки в Турцию, Мексику и СССР. Умер 1 июня 1952 года в Нью-Йорке.

СОЧИНЕНИЯ

Psychology, 1886; Leibniz. New Essays Concerning Human Understanding. A critical Exposition, 1888; Outlines of a Theory of Ethics, 1891; Study of Ethics, 1893; The School and Society, 1899, dt. 1905 — Studies in Logical Theory, 1903; Ethics, 1908 (mit J. H. Tuft); How We Think, 1909, rev. ed. 1931; The Influence of Darwin on Philosophy, and Other Essays in Contemporary Thought, 1910; German Philosophy and Politics, 1915, 2. erw. A., dt. 1954; Democracy and Education, 1916, dt. 1930; Essays in Experimental Logic, 1916; Creative Intelligence. Essays in the Pragmatic Attitude (mit anderen), 1917; Reconstruction in Philosophy, 1920, 6. ed. 1924; Human Nature and Conduct, 1922, dt. 1931; Experience and Nature, 1925, 2. ed. 1929; The Public and Its Problems, 1927; The Quest for Certainty, 1929; Characters and Events. Popular Essays in Social and Political Philosophy, 2. vol., 1929; Individualism, Old and New, 1930; Philosophy and Civilization, 1931 — A Common Faith, 1934; Art as Experience, 1934; Liberalism and Social Action, 1938; Logic: The Theory of Inquiry, 1938; Theory of Valuation, 1940; Freedom and Culture, 1940; The Authoritarian Attempt to Capture Education, 1945; Problems of Men and the Present State of Philosophy, 1946; Knowing and the Known, 1950 (mit A. F. Bentley).

ЛИТЕРАТУРА

L. W. B o g g s, Über J. D. s Theorie des Interesses, Diss. 1901. — D. T. Howard, J. D. s Logical Theory, 1918. — P a u l H e n n i g, Die weltanschaulichen Grundlagen von D. s Erziehungstheorie, Diss. 1928. — J. D. The Man and His Philosophy: Essays in Honor of J. D. (zum 20. Okt. 1929), 1930. — W. T. F e l d m a n, The Philosophy of

J. D. A Critical Analysis, 1934. — Fritz Rippe, Die Pädagogik J. D. s, Diss. 1934. — Sidney Hook, J. D. An Intellectual Portrait, 1939. — Folke Leander, The Philosophy of J. D. A Critical Study, 1939. — Paul Arthur Schlipp (ed.), The Philosophy of J. D., 1939. — Martin Smith, J. D. and Moral Education, Diss 1939. — Milton Halsey Thomas and H. W. Schneider, A. Bibliography of J. D. 1882—1939, 1939. — The Philosopher of the Common Man, 1940 (Festschrift zum 80. Geburtstag). — Karl Heinz Brandenburg, Kunst als Qualität der Handlung. J. D. s Grundlegung der Ästhetik, Diss. 1942. — Morton White, The Origin of D. s Instrumentalism, 1943; The Age of Analysis, 1955, p. 173—189.

Уильям Мак-Дугалл

В последней четверти XIX века американская философия нашла свою собственную форму. Тогда впервые появился особый американский стиль обращения к определенным областям действительности и, также впервые, произошел и поворот от многообразно используемых отдельных отраслей науки к новому синтезу.

Уильям Джемс, первый американский философ, получивший всемирное значение, пошел этим путем: от экспериментальной психологии он перешел к многосторонней и непредвзятой исследовательской работе, которая получала импульс и направление из принципа прагматизма, но все же устремлялась все вновь и вновь к единству философского мышления. И этот путь кажется нам до известной степени общим для всей американской культуры на рубеже двух столетий. Последователь Уильяма Джемса в Гарвардском университете также пошел им: мы говорим о Мак-Дугалле, самом выдающемся из современных англосаксонских психологов. Идя от экспериментальной психологии к общей и далее к социальной и этнической психологии, он включал в свою работу, наблюдая, принимая или отвергая, все новые области — бихевиоризм так же, как и осуждаемую им проблематику парапсихологии, на которую он много раз нападал в своих статьях и книгах. Подобно Джемсу, он не терял из виду целое. Он не только пытался достигнуть углубления постановки психологических вопросов, исходя из философии, но также делал и обратное — обобщая частные исследования в области психологических вопросов и задач, он хотел их ввести во всеобщую и указывающую путь философию.

Философской основой психологии он представлял себе своего рода монадологию — учение о душевных силовых единствах. Что такое душа? По мнению Мак-Ду-

галла, это — целокупность всех способностей к психической деятельности и взаимодействию тела и психики. Вся жизнь пронизана инстинктивными по своей природе действиями. Всякая инстинктивная деятельность сопровождается особыми качественными переживаниями, — мы называем эти качественные переживания „первоначальными аффектами“. Может случиться, что несколько инстинктов действуют в нас, совмещаясь, — тогда свойства сопроводительных первоначальных аффектов действуют в „умноженном аффектном возбуждении“. И вот все объяснено: мы должны принять аффекты как знаки инстинктивных желаний, действующих в нас.

-Учение Мак-Дугалла подвергалось сильным нападкам. Говорили: аффект есть нечто большее, чем инстинкт, аффект может связывать и объединять множество инстинктов, и все эти инстинкты могли бы в различных положениях служить той же цели аффекта. Эти возражения почти не оказали влияния на труд Мак-Дугалла и не помешали его кристаллизации. Его учение пошло двойным путем — к исследованию познания и к жизненному поведению. Оно хочет объяснить основные инстинкты нашей психической деятельности и их переход в моральное действие посредством влияния опыта и воспитания. Впервые оно принимает в расчет значение инстинктов для социологического и этнопсихологического исследования. И, в конце концов, учение об инстинктах, со всем многообразием и неограниченностью рассматриваемых им возможностей отношения и связи, пришло к последнему своему допущению и высшему заключению. Мак-Дугалл заявил себя приверженцем старого дуализма между материей и духом, между душой и телом; он говорит даже о существах, личностях и индивидах высшего порядка и больших, чем мы, по отношению к которым, как целым организмам, мы занимаем место подчиненных частей и играем известную роль в их существовании, сами того не зная. Поэтому вполне возможно, что все, что имеет положительную ценность в нашей личности, будет и после смерти нашего тела оказывать свое длительное влияние.

Даты жизни. Уильям Мак-Дугалл родился 22 июня 1871 года в Ланкашире (Англия). Сперва лектор в Оксфорде. В 1920—1927

годы — профессор психологии в Гарвардском университете (Северная Каролина) Умер в ноябре 1938 года в Дархэме (Северная Каролина).

СОЧИНЕНИЯ

Primer of Physiological Psychology, 1905; An Introduction to Social Psychology, 1908, 25. ed. 1943, dt. 1928; Body and Mind. A History and Defense of Animism, 1911, 5. ed. 1920; Psychology, the Study of Behaviour, 1917; The Group Mind, 1921, 2. ed. 1927; National Welfare and National Decay, 1921; An Outline of Psychology, 1923; Ethics and Some Modern World Problems, 1924; The American Nation. Its Problems and Its Psychology, 1925; An Outline of Abnormal Psychology, 1925, dt. Auszug 1931 (u. d. Titel „Psychopathologie funktioneller Störungen“); Character and the Conduct of Life, 1927, dt. 2. A. 1951, Janus, the Conquest of War, 1927; The Battle of Behaviorism, 1928 (mit John B. Watson); Modern Materialism and Emergent Evolution, 1929, dt. 1937 (u. d. Titel „Aufbaukräfte der Seele“, 2. A. 1947); World Chaos. The Responsibility of Science, 1931; The Energies of Men. A Study of the fundamentals of dynamic psychology, 1932, dt. 1937; The Frontiers of Psychology, 1934; Religion and the Sciences of Life, 1934; The Riddle of Life. A Survey of Theories, 1939.

ЛИТЕРАТУРА

Vincent A. Fochtmann, Das Leib-Seele-Problem bei George Trumbull und W. McD., Diss., 1928. — Felicitas Kerris, Integration und Desintegration der Persönlichkeit bei Janet und McD., Diss., 1938.

Джон Б. Уотсон

Слово „бихевиоризм“ появилось во время первой мировой войны. Происходит оно от английского „behave“ — поведение, и им обозначается направление в психологии, по которому причины поведения человека объясняются внешними обстоятельствами, условиями окружающей среды. Психология животных в этом отношении намного ушла вперед. Учение об окружающей среде немца Юксюля, „рефлексология“ русских Бехтерева и Павлова, психология инстинктов американца Мак-Дугалла — все это изменило науку о психической жизни животных. Узнали, что, в свете новых данных, объяснение поведения животных на основании того, что его формы выражения сходны с формами выражения человеческой душевной жизни, стало теперь невозможным. Признали, что чем дальше животное отклоняется от человека в организации своих сил и способностей, в строении своей нервной системы, тем больше объяснение попадает в сферу незнакомого и приблизительного. Таким образом, вынуждены были прийти к тому, чтобы исследовать и объяснять поведение животных, отказываясь от допущения о существовании психического фактора.

Этот последний шаг сделал бихевиоризм: в умеренной форме — Эдвард Торндайк, в острой и решительной форме — Джон Б. Уотсон, оба с одним и тем же намерением — перенести новую, только что очищенную от человеческой психологии науку о внешне воспринимаемых поступках животных снова на человеческую психологию и восстановить в правах выдвинутую Уильямом Джемсом теорию телесной природы настроений, движений чувства (*Gemütsbewegungen*): ребенок плачет не потому, что горюет, — он горюет, потому что его железы выделяют слезы.

Жизненные функции растения, животного и человека — это, по Уотсону, только реакции, „рефлексы“

на раздражения, исходящие из окружающей среды. Из раздражений и реакций образуются привычки, а на привычках основана вся психическая жизнь. Дальше этого психология идти не может. Она является положительной наукой о поведении живых объектов, и „поведение“ надо понимать в смысле целесообразного, телесного, чисто биологически обусловленного способа функционирования организмов. Нет ничего, что делало бы необходимым вывод о наличии сознания. Правда, в известных случаях мы можем сказать: животное ведет себя так, как если бы его поведение сопровождалось сознанием. Но, по существу, так называемая психика остается недостижимой для исследования, более того: нет никаких психических явлений и такие понятия старой психологии, как сознание, ощущение, представление, восприятие, чувство, мышление, память, — это либо пережитки религиозной веры в существование души, либо современные фикции.

Эта материалистическая психология стала у Уотсона фундаментом системы практического поведения. Применяя вспомогательные технические средства, фотографию, кино, фонограф, исследуют взаимодействия раздражений и реакций и открытыми закономерностями пользуются для предсказания и для указания психологически правильного поведения при воздействии на ближних в процессе воспитания людей, деловой и политической жизни, чтобы добиться наибольшего благополучия для себя и для всех и, в конце концов, прийти к экспериментальной социологии, которая в далекой перспективе утилитаристских стремлений претендует заменить этику и жизненную философию.

Даты жизни. Джон Бродус Уотсон родился 9 января 1878 года в Гринвилле (Южная Каролина). В 1903 году — доктор философии, затем профессор экспериментальной психологии в Чикагском университете, в 1908—1920 годы — профессор университета Джона Гопкинса в Балтиморе.

СОЧИНЕНИЯ

Animal Education, 1903; Behavior. An Introduction to Comparative Psychology, 1914; Psychology from the Standpoint of a Behaviorist, 1919; Behaviorism, 1925, dt. 1930 (u. d. Titel „Der Behaviorismus“); The Ways of Behaviorism, 1928; The Battle of Behaviorism (mit McDougall), 1928; Psychological Care of Infant and Child, 1928, dt. 1930; Издатель „Psychological Review“, 1908—1915, „Journal of Experimental Psychology“ с 1915 года и „Behavior Monographs“.

Уильям Пепперел Монтэгу

Детство под влиянием глубоко религиозной общины. Затем первое отчуждение от царства веры: строгие пуританские формы жизни и верований в маленькой деревушке Новой Англии, родине Монтэгу, имели в себе нечто холодное, а иногда и отталкивающее. Уильяму Пепперелу было 15 лет, когда вышла в свет социально-политическая картина будущего, написанная Беллами: „Глядя в прошлое“¹ („Looking Backward“). Он тотчас же прочел эту книгу — все тогда ее читали, — и впечатление, полученное от нее, как он думает, сделало его социалистом. Много позднее, в Гарвардском университете, он подпал под покоряющее влияние Ройса, — и его социализм претерпел исправление в сторону идеалистического персонализма его учителя.

Тогда складывалось неореалистическое движение. Монтэгу вместе с Вудбриджем (Woodbridge) и Перри принадлежал к тем, кто его подготовлял и сообщил ему свои собственные идейные тенденции. Неореализм, по его толкованию, имеет две существенные задачи: прежде всего выработку учения о познании, или, как он говорит, употребляя принятое в англосаксонских странах выражение, — эпистемологии, долженствующей служить основой для полезной философии, — а затем создание религии, которую можно было бы рассматривать как правильную с научной точки зрения. Подобно Перри и своему сверстнику Гоккингу (Hocking), Монтэгу находит свою собственную позицию, уравнивающую и примиряющую знание и веру; он выражает ее для себя лично в формуле „спиритуалистического или анимистического материализма“. Надо принимать мир как духовную сущность, и надо признать, что мы причастны к бессмертной жизни, которая нас в себе содержит и нас поддерживает. Это убеждение для него становится верой, которая обладает,

¹ В русском переводе книга была издана под названием «Через 100 лет». — *Прим. перев.*

может быть, не всей истиной, но все же высокой вероятностью.

Подобно Перри, Монтэю решал злободневные вопросы в духе равновесия. В 30-е годы, когда одной из главных тем политической философии был „кризис демократии“, Монтэю занял позицию, среднюю между крайностями: „Государственное регулирование частного капитала (фашизм) и передача частного капитала в собственность государству могут иметь успех только в самых крайних формах. Но в обеих системах гибнут личные права и свободы, оберегаемые демократией“.

Монтэю объявляет существеннейшей формой проявления демократии либерализм — и если Перри можно сейчас с полным правом определить как философа демократии, то Монтэю можно, конечно, присвоить титул философа либерализма. Либерализм — это прежде всего способность добровольно сотрудничающих людей все больше приближаться к идеалам правды и справедливости, а также вера в способность человеческого сердца и воли соответствовать этим идеалам, отдавая им себя целиком. В последнем счете политико-философская проблема, затрагиваемая этими определениями понятий, предстает как вопрос об отношении норм к реальности. Могут ли нормы влиять на действительность и ее изменять? Монтэю верит в это, он непоколебимо верит в то, что философская миссия заключается в формировании действительности, и эта его вера заражала других. Европа его приняла — он, по-видимому, идет навстречу древнему течению, которое сопровождает развитие нашего мышления со времен Платона.

Даты жизни. Уильям Пепперел Монтэю родился 24 ноября 1873 года в Челси (Массачусетс). Преподаватель философии в Радклифф-колледже и доцент Гарвардского университета с 1899 года. Преподаватель философии в 1903—1907 годы, адъюнкт-профессор в 1907—1920 годы, профессор в 1920—1941 годы, джонсонский профессор с 1941 года в Барнард-колледже Колумбийского университета (Нью-Йорк).

СОЧИНЕНИЯ

The New Realism (в соавторстве), 1921; The Ways of Knowing, or The Methods of Philosophy, 1925; Relief Unbound. A Promethean Religion for the Modern World, 1930; The Chances of Surviving Death, 1934; The Ways of Things. A Philosophy of Knowledge, Nature and Value, 1940; соиздатель: Contemporary American Philosophy, 1930.

Ральф Бартон Перри

Жизнь, посвященная примирению противоположностей. Юность, которой сияли милые облики Карлейля и Эмерсона. Потом — деятельность весьма влиятельного педагога в Гарвардском университете, осененная великим примером: Ральф Бартон Перри немислим без своего учителя Уильяма Джемса, которого он сменил на кафедре в Гарварде и чьей памяти служил и на старости лет как беззаветно любящий биограф. Он начал с того, на чем кончил Джемс: с отрицания абсолютного идеализма. Его собственная критика идеализма сосредоточивается и сгущается в удачно выбранном противопонятии, которое надолго заняло первенствующее место в этом споре: в понятии „эгоцентрического порядка“. У Перри есть свой собственный метод: он состоит в ясных определениях, свободных от магии темных слов, логических способах доказательства, критической точки зрения. Он верит в воспитательное назначение критцизма.

Его имя становится известным. Он — ведущий ум среди пяти неореалистов, объединившихся в 1909 году в Нью-Хавене и неуклонно отстаивавших свои цели в трактатах и статьях. Они нашли себе противников в группе семи критических реалистов, возглавляемых Лавджоем (Lovejoy), которые доводили неореалистическую мысль до конца решительно и без оговорок. Но кружок Перри нашел себе и союзников: новое направление соприкоснулось с логическим реализмом Бертрана Рассела, а также и с бихевиористской психологией; вместе с этими союзниками оно заняло определяющее место в философии ближайших десятилетий.

Склонность Перри к объединению, примирению ведет его дальше. Оставаясь на почве своей реалистической философии жизни, он старается вновь завоевать уважение

европейских мыслителей к основному идеалистически-персоналистскому направлению, соединить новое со старым. Он занимается обширными исследованиями логики моральных наук. На первый план в его философии все больше выступают вопросы философии ценности. Теоретические выводы он сделал в знаменитой „Общей теории ценностей“ („General Theory of Value“), которая еще теперь сохранила свой престиж в царстве европейской мысли. И потом он приводит свою теорию к полному завершению в книгах военного времени, задевающих интересы широкой общественности, — особенно в книге о пуританизме и демократии. Из наследия пуритан развивается демократический идеал терпимости, свободного соседства и общения между различными взглядами, между различными формами жизни в рамках одной общей государственной системы. История и современность рождают его призыв к всемирному господству разума и совести, к вере в то, что здоровые установления всегда покоятся на истине, что истина доступна всем людям и что она больше объединяет, чем разделяет. И автор этой книги, Перри, стал подлинным философом американской демократии. Его мысли нашли такое применение в политической и социальной жизни, какого нельзя было и ожидать. После Дьюи к нему перешел почетный титул самого выдающегося из современных американских философов.

Даты жизни. Ральф Бартон Перри родился 3 июля 1876 года в Полтне (США). Изучал философию в Принстонском и Гарвардском университетах. Доцент философии в Уильям-колледже в 1899—1900 годах, в Смит-колледже — в 1900—1902 годах, в Гарвардском университете — в 1902—1913 годах; профессор с 1913 по 1946 год там же. В 1911—1912 годах читал лекции во Франции, в 1946—1948 годах в университете Глазго. В 1946 году получил премию Полцера за биографию «Мышление и характер Уильяма Джемса» («The Thought and Character of William James»).

СОЧИНЕНИЯ

The Approach to Philosophy, 1905; Moral Economy, 1909; Present Philosophical Tendencies, 1912; The New Realism, 1912; The Free Man and the Soldier, 1916; The Present Conflict of Ideals, 1918; Annotated Bibliography of the Writings of William James, 1920; The Plattsburg Movement, 1921; Philosophy of the Recent Past. An Outline of Euro-

pean and American Philosophy since 1860, 1926 — General Theory of Value, 1926, N. A. 1949; A Defense of Philosophy, 1932; The Thought and Charakter of William James, 2 vols., 1935; The Meaning of the Humanities, 1938; In the Spirit of William James, 1938; Shall not Perish From the Earth, 1940, dt. 1949; On All Fronts, 1941; Plea for an Age Movement, 1942; Our Side is Right, 1942; Puritanism and Democracy, 1944, dt. 1947 (u. d. Titel „Amerikanische Ideale“); Hope for Immortality, 1945; One World in the Making, 1945, dt. 1948 (u. d. Titel „Wie wird die Welt?“); Characteristically American, 1949; The Citizen Decides, 1951.

Эдгар Шеффилд Брайтмен

Учитель Борден Паркер Боун (Bowne), получивший образование в Германии, слушатель Эрдманна и Лотце, был профессором старого стиля. Его жизнь делилась между письменным столом и аудиторией, а лучшие его часы проходили в беседе с избранными из среды его учеников. Ни одно серьезное переживание, ни одно существенное влияние, вторгнувшееся извне, не прерывали течения его мысли.

В первом десятилетии нашего века он мог еще помогать своему учению, персонализму, пробивать себе дорогу. Мир личностей (Personen) с высшей личностью во главе — такова была его основная концепция. Но в конце его пути оставался еще один нерешенный вопрос, старый вопрос Лотце. Как именно можно себе мыслить единство такого мира монад? И здесь развитие не посчиталось с Боуном. Его труды завоевали лишь своего рода мертвую популярность; они затерялись в методистских семинариях и коллегиях в качестве учебных книг.

Его ученик, Эдгар Шеффилд Брайтмен (Brightman), занимающий теперь кафедру Боуна в Бостонском университете, — ученый другого склада. Он тоже видел Германию. Но он ничего существенного не почерпнул ни в Берлине, ни в Марбурге. Более подвижный, независимый и открытый миру, чем Боун, Брайтмен нашел себя в области исследования фактов. Он понял гипотетичность философских взглядов. Его понимание Я, чуждое всяким реликтам схоластики, сложилось на основе опыта. Он говорит об ограниченном Я, определяемом сознательной активностью — активностью, проявляющейся в актах выбора и в определении ценностей (*Wersetzung*). Все относящееся к сфере чистых понятий отступает в этой концепции на задний план: Брайтмен знает, как опасна близость к голым гипотезам и вере, и потому

он подчеркивает ценность научного метода и его принципиального, основополагающего участия в исследованиях, пусть даже метафизических. Еще одно отличает его от Боуна: он знает слепоту, бесцельность и бессмысленность всех дел природы и дел человеческих, и если бог для него, как для Боуна, по-прежнему остается „личностью личностей“, он все же приходит к вызвавшему много толков ограничению концепции теологов, к отступлению от нее. В двух книгах Брайтмен излагает теорию ограниченного бога — она с тех пор не исчезла и, может быть, больше, чем принципиальные результаты его мышления, сделала известным его имя.

Брайтмен и теперь хранит и защищает взгляды своего учителя всеми средствами, которые ему дает новое время: персонализм в той форме, которую он для него создал, должен быть средством для постижения высшей, обусловленной опытом действительности. Монадология Боуна, его учение о цели, его этика — все это Брайтмен и его ученики развили на свой лад. Все венчает новая метафизика ценностей. И имя Брайтмена служит сейчас знаменем не только для обновления американского персонализма, но, более широко, для идеализма в его новой одежде опыта.

Даты жизни. Эдгар Шеффилд Брайтмен родился в 1889 году в Гольбруке (Массачусетс). Окончил университет Броуна (бакалавр искусств, магистр искусств), потом Бостонский университет (степень теолога в 1910 году, доктора богословских наук в 1912 году). По окончании, получая стипендию от университета Броуна, работал в Берлине и Марбурге. С 1906 по 1908 год — ассистент в университете Броуна, с 1912 по 1915 год — профессор философии и психологии в Уеслейском университете (Небраска), с 1915 по 1919 год — профессор этики и религии в этом же университете, с 1919 года — профессор философии в Бостонском университете.

СОЧИНЕНИЯ

An Introduction to Philosophy, 1925; Immortality in Post-Kantian Idealism, 1925; Religious Values, 1925; A Philosophy of Ideals, 1928; The Problem of God, 1930; The Finding of God, 1931; Is God a Person?, 1932; Moral Laws, 1933; Personality and Religion, 1934; A Philosophy of Religion, 1940; The Spiritual Life, 1942; Nature and Value, 1945.

Уильям Эрнест Гоккинг

В начале жизни перед ним стояла религиозная проблема. И всю свою жизнь он жил ею, предаваясь вере, сомневаясь и вновь веря. Он приехал в Германию как студент. Он преклонялся перед Куно Фишером, Дильтеем и Виндельбандом, он воспринял наследие немецкого идеализма. Он и теперь уверен, что никак нельзя обходить Лейбница, Канта и Гегеля. Но вскоре сама жизнь выдвигает свои возражения. Религия, заключенная в границы чистого разума и его понятий, кажется далеко отошедшей, идеализм старого стиля стал проблематичным, последние 100 лет он все больше вступал в противоречие с безудержно развивающимся естествознанием. Нашим мышлением овладело растущее беспокойство — знак мировых катастроф, под которым мы все еще стоим. Но ведь прогресс с самого начала исходил из одних лишь гипотез, и никакое мыслимое совершенствование этих гипотез не может довести этот процесс до конца. Несомненно, что философские предпосылки в области естественных наук столь же односторонни и неполны, как в области метафизики.

Перед нами стоит задача нового синтеза. Предзнаменования кажутся благоприятными. Прежде всего и в Новом, и в Старом Свете предметом исследования опять стал сам человек, и уже это означает новое соединение природы и духа; к потребностям знания присоединяются потребности совести, в познание, наряду с объективными законами, включаются также определенные ценности (Value). И, наоборот, в американской философии есть значительное течение, которое пытается примирить мировоззрение Гуссерля, Дильтея, Зиммеля, Виндельбанда, феноменологию и учения немецкого философского наследия о ценности посредством реализма, соотносящего их с миром. Гоккинг присоединяется к этому течению. Его воля к синтезу находит себе подтверждение и опору во всех посредничающих и примиряющих попыт-

ках. Его мысль ищет соединения идеализма и реализма. Религия должна обеспечить себе новый фундамент, в ее руках окажутся опытные науки, дух и действительность, которые, соединясь, образуют просвещенный мистицизм. Наконец, во всем этом последнее слово будет принадлежать идее личности (Persönlichkeit) — самой глубокой, богатой, всеобъемлющей мысли, на какую мы только способны.

Сам Гоккинг кажется ее полным воплощением. После 15-летнего промежутка он вновь посетил Германию и изложил перед немецкими слушателями свое мировоззрение. Высокое, стройное явление! Превосходный ум в суждениях и юмор светского человека. Непринужденно легкая и дружелюбная манера в высказываниях. Он идеалист по происхождению и склонности, всегда помнящий о своих обязанностях перед действительностью. Может быть, вернее было бы сказать: человек фактов с широким, открытым пониманием метафизических глубин.

Даты жизни. Уильям Эрнест Гоккинг родился в 1873 году. Учился в Эймсе (Айова), в Гарвардском университете (доктор философии), в Уильямс-колледже (доктор юриспруденции), затем в Геттингене, Берлине и Гейдельберге (среди других — у Дильтея, Виндельбанда, Куно Фишера). В 1904—1906 годы — лектор по истории религий и религиозной философии в Теологической семинарии (Андовер); в 1906—1907 годы — лектор; в 1907—1908 годы — доцент философии в Калифорнийском университете. В 1908—1913 годы — доцент, а в 1913—1914 годы — профессор философии в Уэльском университете (Нью-Хавен). В 1914—1919 годы — профессор философии в Гарвардском университете, в 1919—1943 годы — руководитель Альфордской профессуры по естественному богопочитанию, моральной философии и учению о государственном гражданстве в Гарвардском университете; с 1943 года ушел в отставку. В 1937—1939 годы занят был Джильфордскими лекциями в Глазго, в 1938 году — лекциями в Кембридже и Оксфорде, в 1947 году — лекциями об Уильяме Джемсе в Гарвардском университете. В 1948 году приехал в качестве профессора в Лейденский университет (Нидерланды).

СОЧИНЕНИЯ

The Meaning of God in Human Experience, 1912, 5. ed. 1925; Human Nature and its Remaking, 1918, neue verb. ed. 1923; Moral and its Enemies, 1918; Man and the State, 1926; The Present Status of the Philosophy of Law and Rights, 1926; The Self, Its Body and Freedom, 1928; Types of Philosophy, 1929; Spirit of World Politics, 1932; Lasting Elements of Individualism, 1937; Thoughts on Death and Life, 1937; What Man can Make of Man, 1942, dt. 1949 (u. d. Titel „Der Mensch als Schöpfer seines Selbst“); Science and the Idea of God, 1944; Freedom of the Press. A Framework of Principle, 1947; Experiment in Education, 1950.

Артур О. Лавджой

Странное противоречие: господство трех старых мудрецов в молодой мысли Америки. Почти равнодушные к нуждам и запросам „времени и места“, они ведут свою деятельность, не встречая сопротивления, окруженные разномыслящими учениками. Ни преемников, которые продолжили бы дело их жизни, ни новой школы с будущностью, которая могла бы вызвать среди молодежи доверие и подражание. Бессилием и духовной усталостью характеризуется положение американской философии после потрясений второй мировой войны.

Выгоды и невыгоды этой ситуации, быть может, яснее всего можно измерить в личности Артура О. Лавджоя. Подъем и высшая точка его творчества относятся к эпохе предыдущего поколения. Сегодня его учение воспринимается как закончившееся само собой, еще действительное, но воздействующее на современность, лишь исходя из предпосылок прошлого и пользуясь его средствами. Лавджой был главной фигурой антиидеалистического движения, наложившего свою печать на первое десятилетие нашего века. Из своей немецкой родины он вывез более точные, чем у других участников спора, сведения о происхождении и значении идеалистического движения, и он точнее и энергичнее других шел к своей цели. Он выступал против скороспелых новшеств с той же решительностью, с какой объявлял войну старым идеалистическим установкам. Его первые философские выступления были посвящены ясному определению позиции: он напал на американский прагматизм за то, что тот односторонне полагает сущность человека в его действиях, и ценность или отсутствие ценности мышления измеряет также на том основании, является ли она практической, служит ли она практической деятельности. Лавджой установил наличие тринадцати различных прагматизмов, доказав их

несоединимость и дал самую сильную до сего времени, вошедшую в учебники критику прагматизма.

Следующим его шагом была оборона от „неореализма“, полагающегося на естественность нашей способности восприятия и почти не проявляющего интереса к понятию реальности.

Осмотрительный Лавджой дал толчок к глубокому изучению идейной истории Америки и к формированию философского реализма, направленного в сторону критической философии. В процессе этой работы было достигнуто то уточнение категорий философского мышления, которое оценивается как один из значительнейших успехов в истории человеческого духа. Рассматривая духовный мир Америки, мы теперь часто можем встретить следы деятельности Лавджоя, оценку его постановок проблем и его анализов, — далеко еще не законченный процесс, в котором этот старый человек до самого последнего времени принимал деятельное участие. Нельзя, конечно, отрицать, что широкая работа, связанная с его именем, и по сей день не привела еще к философской мудрости. Но и теперь, во время нового поворота к метафизике, его произведения могли бы вновь ожить.

Даты жизни. Артур О. Лавджой родился 10 октября 1873 года в Берлине, в семье Уоллеса У. Лавджоя. Учился в Калифорнийском университете; в 1895 году — бакалавр искусств, в 1897 году — магистр искусств в Гарвардском, а в 1898—1899 годах — в Парижском университете. Экстраординарный профессор философии Юридического университета Лиленд Станфорда в 1899—1901 годы; в Балтиморском университете Джона Гопкинса с 1910 по 1938 год. В 1938 году вышел в отставку. Читал лекции в Колумбийском университете в 1907—1908 годах; в Гарвардском университете — в 1932—33 и 1937—38 годах.

СОЧИНЕНИЯ

Unity of Science, 1912; The Revolt Against Dualism, 1930; Primitivism and Related Ideas in Antiquity (mit G. Boas), 1935; The Great Chain of Being, 1936; эссе и статьи в научных журналах.

Джордж Сантаяна

Господство трех умов, воссиявших в Гарвардском университете в конце прошлого и в начале нынешнего века, до сего времени окрашивает круг философской жизни в Новом Свете. Рядом с ученым-экспериментатором Уильямом Джемсом, подготовителем плюралистической концепции мира — учения о многообразии действительности, тогда выступил, несколькими годами позже, его младший современник Джошиа Ройс, ученик Лотце, и проложил путь к идеалистическому «персонализму». В 1907 году, когда Джемс ушел из Гарварда, его место занял Джордж Сантаяна и выступил со своей своеобразной переработкой основных идей плюрализма и идеализма. Он был испанцем по происхождению и католиком. Детство он провел в старинном уездном городке Авила, отрочество — в Бостоне. Учился он в Берлине у Дойсена, которому обязан своей любовью к Шопенгауэру, и у Паульсена, который явился для него проводником к этике греков и Спинозы. Затем он возвратился в Америку, и Америка означала для него поворот от дорациональных, поэтическим духом движимых опытов его раннего творчества к новому, рациональному периоду в среде семи „критических реалистов“. Но этот поворот был уступкой. Сорока восьми лет он сложил с себя обязанности профессора и вернулся в Европу.

Кое-что из духовного мира „критических реалистов“ он увез с собой. Он продолжал называть себя материалистом и скептиком, придавая этому, однако, все более узкий смысл. После того как он обратился к Платону, в его мышлении проявилась не только сильная тяга к эстетическим вопросам, но также, более общо, в нем плодотворно сказалась борьба между механистическим и идеалистическим воззрением, которую он, еще в бытность свою американским студентом, остроумно упростил в такой

антитезе: „Бога нет. Его мать — пресвятая дева Мария“. На шестом десятке его критические статьи и эссе на многие темы внезапно принесли ему славу, которую он принял иронически. С 1923 года он начал работать над построением собственной философской системы. В четырех томах его главного сочинения „Царство бытия“ („Realms of Being“) сделана еще одна попытка большого стиля „поставить в порядок дня“ („aufs laufende zu bringen“) Шопенгауэра средствами феноменологии (воспринятой от Гуссерля) и бихевиоризма. Нет ничего окончательно данного: Сантаяна анализирует старые гипотезы, подвергает сомнению все унаследованное знание — все, что рассматривалось как прочно установленное. Он стирает иллюзии с предметов, и у него ничего не остается, кроме неподдающихся выражению, природой и логикой данных качеств — их сущностей. Мир сущностей — это царство вневременного, вечной цели для интуитивных интроспекций. Развитием этой теории заполнен первый том его сочинений. Второе царство бытия — это царство материи. Через пропасть, отделяющую идеальную цель от материального фундамента, должны перебросить мост две последние области бытия: истина и дух. Сантаяна знал, какой отваги требует наведение таких мостов. В лице сына миллионера Оливера Алдена, пробужденного к жизни в сфере светлого сознания и все же не находящего доступа к жизни, он создал один из величайших эпических образов, в которых буржуазный мир после первой мировой войны приходил к признанию, что его способность к развитию исчерпана: „Последний пуританин“ достоин встать рядом с „Сагой о Форсайтах“ Голсуорси, „Волшебной горой“ Томаса Манна и „Человеком без качеств“ Роберта Музиля.

Центр тяжести его творчества перемещается еще раз. Начинается третий, последний период под знаком пострационального разговора с самим собой. Мышление, говорит он теперь, — „это не орудие действия, а сцена для ожившего в образах опыта“. С этой позиции Сантаяна придал религиозному вопросу новую ценность и новое достоинство. Многие из его произведений посвящены религиозно-философским проблемам и последнее, самое значительное произведение — идея Христа, образу божьему в человеке, который во времена написания евангелия представляли по-своему различные писатели.

Посредством различия истолкований Христос становится прообразом свободной концепции духа, и мы узнаем в этом все тот же „плюрализм“ Уильяма Джемса, только получивший религиозную аргументацию. Дух, по мнению Сантаяны, осуществляет себя в неисчислимо многообразных определениях, отражая свет славы господней. „Христос, который сам есть бог, отражает весь блеск божий. Наше свечение может существовать лишь как часть его. Каждый может делать светлыми окна своей души по-своему“. Это также плюрализм, но развитый католическим платоником, и его сущности соответствует то, что он проповедуется в ненавязчивой и скромной форме.

Сантаяна не создал какой-либо школы, никого не считал своим последователем. Он терпимо взирал на события и людей, проходившие мимо него. Рассказывают, что солдаты союзных войск, войдя в Рим, застали его читающим книгу на скамейке в парке. Конец своей жизни он провел в обители Синих Сестер, почти в центре античного Рима, хрупкий и непрочный, темный и морщинистый лицом, — лишь черные глаза сияли оживлением. Его беседы по-прежнему были смесью человеческого сочувствия и веселой иронии. Он умер 88 лет от рака желудка.

Даты жизни. Джордж Сантаяна родился 16 декабря 1863 года в Мадриде, в испанской семье. Воспитывался и учился в Латинской школе (Бостон), в Гарвардском колледже, Берлинском университете и с 1888 года в Королевском колледже (Оксфорд). Магистр искусств, доктор философии, доктор литературы. В 1889—1911 годы — профессор философии в Гарвардском университете. В 1905—1906 годы — лектор в Сорбонне (Париж), а в 1923 году — в Оксфордском университете. После этого — частная жизнь ученого и писателя. Умер в ноябре 1952 года в Риме.

СОЧИНЕНИЯ

The Sense of Beauty. Being the Outlines of Aesthetic History, 1896; Lucifer, a Theological Tragedy, 1898; Interpretations of Poetry and Religion, 1900; The Life of Reason, or the Phases of Human Progress: Reason in Commonsense, in Society, in Religion, in Art, in Science, 5 Bde 1905—1906, 2. ed. 1922, Einbändige Ausgabe 1951; Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, Goethe, 1910; The Genteel Tradition in American Philosophy (in „Univ. Californ. Chron.“), 1911; Winds of Doctrine, 1913; Egotism in German Philosophy, 1916; Philosophical Opinion in America, 1918; Little Essays, 1920; Character and Opinion in the United States, 1920; Essays in Critical Realism,

1921; Soliloquies in England and Later Soliloquies, 1922; The Unknowable, 1923; Scepticism and Animal Faith, 1923; Dialogues in Limbo, 1925; Platonism and the Spiritual Life, 1927; Realms of Being, I: The Realm of Essence, 1928; II: The Realm of Matter, 1930; The Genteel Tradition at Bay, 1931; Some Turns of Thought in Modern Philosophy, 1933; The Last Puritan, 1935, dt. 1936, 2. A. 1949; Obiter Scripta, 1936; The Realm of Truth, 1938; The Realm of Spirit, 1940; The Realm of Being, 1945; Persons and Places, 1944; The Middle Span, 1945, dt. (u. d. Titel „Die Spanne meines Lebens“) 1950; Die Christusidee in den Evangelien, 1946; My Host, the World (3. Bd. der Autobiographie), 1953; The Letters of G. S., ed. by Daniel Cory, 1955.

Л И Т Е Р А Т У Р А

Meier Ames, Proust and S., The Aesthetic Way of Life, 1937.—
Morton White, The Age of Analysis, 1955, p. 53—64.

НЕУДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ ФОРМУЛАМИ И ФУНКЦИЯМИ

Альфред Норт Уайтхед

Бертран Рассел

Рудольф Карнап

Эрнст Кассирер

Генрих Шольц

Людвиг Витгенштейн

Альфред Норт Уайтхед

Когда читаешь его книги, иногда кажется, что слышишь голос Платона, звучащий в поздних, самых глубоких диалогах: чувствуется созвучие Платону, нечто вроде сродства с ним, а также прямая зависимость от него. Уайтхед называет в одном месте всю европейскую философию „рядом ступенек (eine Reihe Fußnoten), восходящих к Платону“, — и в этом ставшем знаменитым изречении, помимо шутки, сатиры и иронии, для автора, вышедшего из школы англосаксонского мышления XIX и XX веков, есть также глубокое и серьезное значение. Заметно отстранение всего, что не принадлежит миру фактов, заметна также склонность проследживать историю всякой традиции вплоть до ее истоков, отрицание позднейших метафизических конструкций в духе немецкого идеализма (German moonshine¹). И, как это ни странно, в конце концов реализм Уайтхеда все-таки стал приближаться к метафизике немецкого средневековья.

В школьные годы он поклонялся античным поэтам, Вордсворту и Шелли. Канта он читал с пользой, Гегеля в большей его части считал бессмыслицей. Его любовь к эстетическим формам, культивированная изучением поэзии, определила дух его первых работ: они относились к области математики, которая, как говорит Макс Бензе (Max Bense), отличается абстрактной красотой. Несколько лет он шел своей дорогой в обществе Бертрана Рассела и в содружестве с ним; в совместном труде „Principia Mathematica“² он смог по-новому обосновать и систематически изложить математическую и символическую логику. После этого спутники разошлись: Рассел пошел дальше по пути математической

¹ Немецкой мечтательности (англ.).

² «Принципы математики» (лат.).

логики, Уайтхед уехал в Америку и свою дальнейшую жизнь посвятил работе над большой философией природы и метафизики. В возрасте 58 лет он издал свою вызванную к жизни трудами Эйнштейна по теории относительности работу „Понимание природы“ („The Concept of Nature“), где понятие „duration“ („длительности“) играет уже главную роль, а десятью годами позднее — свою главную работу „Процесс и реальность“ — одно из самых выдающихся философских произведений нашего времени.

В его манере проглядывает нечто напоминающее Гераклита. Все находится в непрерывном становлении, все — творческий поток мысли. В этом изменении и превращении есть две различные и все-таки связанные между собой сущности: события и объекты (Ereignisse und Objekte). События переходят в другие события, становятся составными частями больших событий, каждое отдельное событие имеет отношение ко всем другим, они перекрещиваются и переплетаются друг с другом в смене объектов, которые выступают в них как признаки качества. Но объекты неизменны, они подобны строительным камням природы в атомистической философии, и если мы говорим об изменениях в них, то имеем в виду их отношение к различным событиям, чередование и сосуществование которых возможно именно благодаря „вечным объектам“ — цветам, звукам, геометрическим признакам. Объекты то там, то здесь действуют в ходе событий именно как „прообразы“; бывает так, что они выступают в единстве события неприкрыто и несвязанно, и это проявление прообраза всегда кажется простейшим организмом. Электроны и протоны могут быть такими простейшими организмами, атомы и молекулы принадлежат уже к организмам более высокого порядка. Чем выше мы поднимаемся в мире телесных предметов, тем более нерешительно и колеблясь проявляет себя органическое единство, пока в конце, в живых существах, на высшей ступени природы, не возвращается снова с полной ясностью определенность прообраза — органический характер. Чтобы обнаружить свойства организмов, мы должны наблюдать либо индивидуальные электроны, либо индивидуальные живые существа — по середине между ними мы найдем большую или меньшую запутанность. Так обнаруживается совпадение противо-

положностей: мы видим основное понятие Николая Кузанского, немецкую средневековую натурфилософию в современном американском одеянии.

В диалогах, написанных в последние годы жизни и изданных посмертно, математик, творец афоризмов, Уайтхед предстает в новой роли моралиста. Он был дружелюбным стариком, которого жена и друзья оберегали от всех нужд и тягот жизни; его голос был еще ясен и полнозвучен, его голубые глаза лучились; и он, никем не прерываемый, проповедовал тягучую, неудобоваримую мораль. Мистер Прайс (Price), его Эккерман, записал ее, правда — несколько простовато.

Даты жизни. Альфред Норт Уайтхед родился 15 февраля 1861 года в Рамсгете (Англия) в квакерской семье. Воспитывался в Шерборнской школе, Тринити-колледже и в Кембридже (изучение математики). Доцент математики и механики в Кембриджском университете с 1885 по 1910 год и в Юниверсити-колледже (Лондон) с 1911 по 1914 год. Профессор прикладной математики в Имперском колледже науки и технологии (Лондон) с 1914 по 1924 год. Профессор философии в Гарвардском университете (США) с 1924 года по сентябрь 1937 года (вышел в отставку). Умер 30 декабря 1947 года в Кембридже (штат Массачусетс).

СОЧИНЕНИЯ

A Treatise on Universal Algebra with Applications, 1898; Axioms of Projective Geometry, 1906; Axioms of Descriptive Geometry, 1907; An Introduction to Mathematics, 1910; Principia Mathematica (mit Bertrand Russell), 3 Bde, 1910, 1912, 1913, 2. A. 1925—1927, dt. 1932; The Organization of Thought, 1916; An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge, 1919, 2. ed. 1925; The Concept of Nature, 1920, 2. ed. 1926; The Principle of Relativity with its Applications to Physical Science, 1922; Uniformity and Contingency, 1923; Science and the Modern World, 1925, n. A. 1946, dt. 1949; Religion in the Making, 1926; Symbolism: Its Meaning and Effect, 1927; The Aims of Education, 1928; Process and Reality. An Essay in Cosmology, 1929, 2. ed. 1930; The Function of Reason, 1929; Adventures of Ideas, 1933, n. A. 1947; Nature and Life, 1934; Modes of Thought, 1938; Essays in Science and Philosophy, 1947; A. N. Wh. An Anthology. Sel. by F. S. C. Northrop and Mason W. Gross, 1954; статьи о математике, об аксиомах эвклидовой и неэвклидовой геометрии в Proceedings of the Aristotelian Society и в новом издании Encyclopaedia Britannica.

ЛИТЕРАТУРА

R. Dufumier, La philosophie des mathématiques de Russell et Wh. (in „Revue de Métaphysique et de Morale“, 20, 1912). — C. D. Broad, The Principles of Natural Knowledge (in „Mind“, N. S. 29,

1920), *The Principle of Relativity* (ebda. 32, 1923). — A. E. Taylor, *The Concept of Nature* (ebda. 30, 1921). — Sir W. Leslie Mackenzie, What does Wh. mean by „event“? (in „Proceedings of the Aristotelean Soc.“, N. S. 33, 1923). — L. Susan Stebbing, *Mind and Nature in Wh. s Philosophy* (in „Mind“, N. S. 32, 1924). — H. N. Wieman, *Wh. s Concept of God* (in „Hibbert Journal“, 25, 1927). — A. E. Taylor, *Wh. s Philosophy of Religion* (in „Dublin Review“, July 1927). — Emmett, *Wh. s Philosophy of Organism*, 1932. — *Philosophical Essays for A. N. Wh.*, 1936. — A. Church: *A Bibliography of Symbolic Logic* (in „Journal of Symbolic Logic“, Vol. 1, p. 121—218, 1936). — John Dewey, *Wh. s Philosophy* (in „The Philosophical Review“, Vol. 46, 2, März 1937). — R. Das, *The Philosophy of Wh.*, 1938. — P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of A. N. Wh.* (mit vollst. Bibliogr.), 1941. — W. Hammerschmidt, *Wh. s Philosophy of Time*, 1947. — Paul Kecskemeti, *Wh. und der Aufstand gegen die Metaphysik* (in „Amerikanische Rundschau“, 4. Jg., 19. H., Juni 1948, S. 40—50). — S. E. Hooper, *Wh. s Philosophy: The World as „Process“* (in „Philosophy“, The Journal of the Royal Institute of Philos., Vol. 23, N 87, Oct. 1948, p. 140 ff.). — Obituary Notice, ebda., p. 287. — Charles Hartshorne, *Das metaphysische System Wh. s* (in „Zeitschrift f. phil. Forschung“, 3, 1948, S. 566—575. — Félix Cesselin, *La philosophie organique de Wh.*, (in „Bibliothèque de philosophie contemporaine“), 1950. — A. H. Johnson, *Wh. s Theory of Reality*, 1953. — Lucien Price, *Dialogues of A. N. Wh.*, 1954. — Morton White, *The Age of Analysis*, 1955, p. 81—106.

Бертран Рассел

Старый господин с седыми волосами, с острым лицом, всегда шутливо напряженным — как будто в каждом слове собеседника он ожидает услышать забавное сообщение, худой, с агрессивной живостью и молодостью, которые у англичанина часто сохраняются всю его жизнь, — таков Рассел в изображении одного слушавшего его берлинца осенью 1948 года.

Ему было за пятьдесят, когда он впервые увидел Берлин. В качестве атташе британского посольства он доказал свою неспособность к дипломатии — потом он лишь с состраданием глядел на этих бедняг, вынужденных держать свою мысль в узде. Берлин доставил ему случай для первого, оставшегося почти без последствий, соприкосновения с немецкой философией. Много позже он назвал учение Шопенгауэра о воле, преобладающей над интеллектом, самым важным поворотом в новой философии, он понял его влияние на Ницше и Бергсона, даже на Джемса и Дьюи, — но влияния Шопенгауэра на себя самого не признавал.

Внук лорда Джона Рассела, автора билля о реформах 1832 года, тринадцатилетним мальчиком он читал в доме дедушки произведения своего крестного отца — Джона Стюарта Милля; потом на короткое время поддался гегелевскому „соблазну“. Но когда он пришел в Кембридж, Уайтхед предсказал ему великую будущность как математику, и не ошибся. В центре его юношеского, поразительно точно составленного жизненного плана стояла уже, главенствуя над всем и руководя всем остальным, работа над математическими закономерностями. „Вспоминаю одну утреннюю прогулку по зоологическому саду, — пишет он, — когда я наметил план целого ряда книг по теории естественных наук, которые, начиная с математики и до биологии, становились бы

все абстрактнее... Я и сейчас, в воспоминании, ощущаю гладкий тающий снег под моими ногами и чувствую запах сырой земли, обещающей близкий конец зимы". Ряд книг этого весеннего плана 1895 года — за полвека Рассел написал их почти все — начался критическим этюдом о немецкой социал-демократии, поднялся к „Principia Mathematica“ (книге, легшей в основание его мировой славы) и кончился несколько своеобразно построенной историей западной философии.

Подобно Дьюи (в 1888 году) и Кассиреру (в 1902 году), Рассел также написал в свои молодые годы (в 1900 году) книгу о Лейбнице — удивительно, как этот провозгласитель *Mathesis universalis*¹ стал влиятелен в годы революционного преобразования естественных наук! Отправляясь от Лейбница, Рассел сделался не только настоящим философом математики, но и основателем новой „аналитической“ эпохи в философии; все же он оставался хранителем известных традиций, — что показательно для характера его страны в ходе развития великого реалистического наследия со времен Бэкона, — в резкости и определенности своего математически-логического мышления, в афористическом богатстве своих догадок, но также и в своей гуманно-пацифистской идеологии.

Реалистическое наследие? Рассел возвращает действительность к первичным составным частям, к ощущениям. Но то, что мы ощущаем, — это агрегаты фактов, которые нельзя понимать ни физически, ни психически. Некоторые факты образуют, как некое целое, то, что психология называет духом или душой, другие — то, что естественная наука называет материей. По Расселу, понятия духа и материи исчезнут из науки будущего, они будут заменены каузальными законами, математически сформулированными и ограничивающимися фактами. Рассел называет свое учение „логическим атомизмом“; атомы, которые он имеет в виду, — это конечные результаты логического, а не физического анализа. Так математически-логическое мышление возводится на новую высоту в философском здании. Математика — это не только наука о числе и величине, это наука о всех содержаниях, в которых достижима совершенная закономер-

¹ Универсального уравнения (лат.).

ная определенность и связность. Таким образом, математике предстоит выполнить обязанность также и логики; она представляет собой случай приложения общей логики, или, наоборот, логика есть род расширенной математики. Ибо и логику нельзя принимать в старом классическом смысле, а надо, обновляя и расширяя ее содержание, понимать ее как общую логику отношений. Она должна установить возможные основные типы отношений и свести их к своим формальным элементам. Однако она будет способна отвечать этой задаче лишь в том случае, если будет создан устойчивый язык символов, в которых логика могла бы фиксировать основные понятия сами по себе и формы их соединений. Такого рода язык символов Рассел в содружестве с А. Н. Уайтхедом предложил в „Principia Mathematica“ — главном труде современной логики, который выполняет старое требование Лейбница и сближает работу Рассела с результатами трудов немецких исследователей от Готтлоба Фреге до Генриха Шольца.

Рассел знает главный недостаток современной логики: он состоит в том, что развертывание разумного мышления (*Entfaltung der Vernunft*) в его различных связях никогда не может привести к новым высказываниям, но всегда зависит от предпосылки (*Ansatz*), так что все остается в самом разумом созданном кругу возможностей. Но этот недостаток отвечает его предпочтению, его склонности к мышлению связующему, создающему взаимоотношения, уравнивающему. „Я английский виг и, как истый англичанин, люблю компромиссы“ Высшее нравственное правило Рассела, его категорический императив: поступай так, чтобы возбудить скорее гармонизирующие, чем противодействующие страсти. Это правило верно для всего, на что распространяется влияние человека — для его собственного Я, для его семьи, его города, его страны, и даже его мира в целом, если он в состоянии на него воздействовать. Для достижения своей цели он нуждается в воспитании и правильном общественном строе. Так философ-математик становится, в конце концов, также философом-политиком, философом общества и культуры.

Он, новый Кант, обозначил границы нашего знания на нейтральной полосе между не удовлетворяющими нас естественными науками и столь же не удовлетворяющей

теологией. Но учить тому, как можно было бы жить — без уверенности, но все-таки жить, не позволяя при этом калечить свое мышление и свой образ действий, — это, думает он, и есть, пожалуй, самое важное, что может ныне дать нам философия. Как и автор „Афоризмов житейской мудрости“, он дает в „Завоевании счастья“ („The Conquest of Happiness“) новую эвдемонологию. Он ставит диагноз для духа времени и устанавливает его враждебные жизни черты: преследование жизни, страх и самотерзание и чувство вины, поддерживаемые унаследованной психологией греха, ложными методами воспитания. Опыт, который он предпринимает в передовой школе совместно со своей второй женой, делает его пугалом в глазах профессионалов. Он непрерывно ведет процесс против политических, общественных, социальных ложных установлений. Простыми средствами common sens¹ он борется с догматикой и фанатизмом, с прописями, привычками и предрассудками, стесняющими самостоятельное суждение и разумное жизненное поведение. Одно из его излюбленных слов — „прогресс“. Он „апостол гуманности и свободомыслия“, — такова формула, которую он получил вместе с Нобелевской премией. Спасение он видит, как наследник великих просветителей, в решимости человека, достигшего разума, — и все же он в достаточной мере скептик, чтобы сказать о своем же „мелкотравчатом устарелом рационализме“. В 1937 году он написал „в форме предвидения“ некролог себе самому для газеты „Таймс“ от 1 июня 1962 года и закончил его фразой: „Он был последним из переживших исчезнувшую эпоху“.

От математики и философии он теперь отказался: они, как он говорит, ему не по силам. Он только удивляет мир своими остроумными эссе и злыми, издевающимися короткими рассказами. Он охотно читает криминальные романы и спокойно засыпает, когда ему удастся угадать преступника. Он и теперь считает важным для себя то, что он долго прожил в США и на Дальнем Востоке. Китай научил его мыслить в больших временных масштабах и не заражаться испорченностью мира. „Во все сгущающемся мраке последних лет эта привычка сделала мне мир легче переносимым“.

¹ Здравого смысла (англ.)

Даты жизни. Бертран Рассел родился 18 мая 1872 года в Чипстоне (Монмаутшир). Внук государственного деятеля графа Джона Рассела (1792—1878). Отец умер, когда ему было три года, либерально-независимое воспитание он получил от домашнего учителя. С 1890 года учился в Тринити-колледже (Кембридж). В 1895 году и с 1944 года — член Тринити-колледжа (Кембридж). В 1910—1916 годы читал лекции в Кембридже. Был арестован во время первой мировой войны за пацифистскую пропаганду. Эпизодический лектор в Калифорнийском университете. В 1940—1943 годы — профессор философии в учебных учреждениях фонда Барнеса. С 1931 года — лауреат Нобелевской премии.

СОЧИНЕНИЯ

German Social Democracy, 1896; An Essay on the Foundations of Geometry, 1897; A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, 1900, 2. ed. 1937; The Principles of Mathematics, 1903, 2. ed. 1938; Philosophical Essays, 1910; Principia Mathematica (mit A. N. Whitehead), 3 Bde 1910—1913, 2. ed. 1925—1927, Vorrede und Einleitung dt. 1932 (u. d. Titel „Einführung in die mathemat. Logik“); The Problems of Philosophy, 1912, 20. ed. 1948, dt. 1926, n. A. 1950; Bergson, 1914; Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy, 1914, dt. 1926; Principles of Social Reconstruction, 1916, dt. 1921; Justice in War-Time, 1916; War, the Offspring of Fear, 1916; Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism, 1918, dt. (u. d. Titel „Politische Ideale“) 1922; Mysticism and Logic and Other Essays, 1918 (2. A. der „Philosophical Essays“ von 1910), 9. ed. 1950, dt. 1952; The Philosophy of Logical Atomism (in „The Monist“, XXVIII), 1918, n. A. 1949; Introduction to Mathematical Philosophy, 1919, 2. ed. 1920, dt. 1923, 2. A. 1930; The Analysis of Mind, 1921, dt. 1927; The Problem of China, 1922, dt. 1925; The ABC of Atoms, 1923, dt. 1925 (mit Dora Russell); The Prospects of Industrial Civilization, 1923, dt. 1928; Icarus, or the Future of Science, 1924, dt. 1926. — The ABC of Relativity, 1925, dt. 1928; What I Believe, 1925; On Education, 1926, dt. (u. d. Titel „Ewige Ziele der Erziehung“ 1928; The Analysis of Matter., 1927, dt. 1929; An Outline of Philosophy, 1927, n. A. 1948, dt. (u. d. Titel „Mensch und Welt“) 1930; Sceptical Essays, 1928, dt. (u. d. Titel „Wissen und Wahn“) 1930; Marriage and Morals, 1929, dt. 1930 und 1951; The Conquest of Happiness, 1930, dt. 1951; The Scientific Outlook, 1931; Education and the Social Order, 1932; Freedom and Organization, 1814—1914, 1934, dt. 1948; In Praise of Idleness, 1935; Which Way to Peace?, 1936; The Amberley Papers, 1937 (mit Patricia Russell); Power. A New Social Analysis, 1938, dt. 1947; An Inquiry into Meaning and Truth, 1940; Let the People Think, 1940; A History of Western Philosophy, 1946, 4. ed. 1954, dt. 1950; Physics and Experience, 1946, dt. 1948; Philosophy and Politics, 1947; The Atomic Age, 1948; Human Knowledge: Its Scope and Limits, 1948, dt. 1952; Authority and the Individual, 1949, dt. 1950; Unpopular Essays, 1950; The Impact of Science on Society, 1951; New Hopes for a Changing World, 1952, dt. 1952; Satan in the Suburbs (Novellen), 1953; Human Society in Ethics and Politics, 1954, dt. 1956; Nightmares of Eminent Persons, 1954; Статьи в Mind, в American Journal of Mathematics, в Proceedings of the Arist. Society, в The Monist.

ЛИТЕРАТУРА

S. Waterlow, Some Philosophical Implications of B. R. s Theory of Mathematics (in „Proceedings of the Arist. Soc.“, N. S. X), 1910. — R. Dufumier, La philosophie des mathématiques de R. et Whitehead (in „Revue de Mét. et de Morale“, XX, 1912). — George Santayana, The Philosophy of B. R. (in „Winds of Doctrine“), 1931. — J. E. Turner, R. on Sense—Data and Knowledge (in „Mind“, N. S. XXIII), 1914. — Mrs. Adrian Stephen, Complexity and Synthesis. A Comparison of the Data and Philosophical Methods of R. and Bergson (in „Proceedings of the Arist. Soc.“, N. S. XV), 1915. — G. S. Stout, R. s Theory of Judgment, ebd. — Georg Behrens, Die Prinzipien der mathematischen Logik bei Schröder, R. und König, 1918. — E. B. Jourdain, R., 1919. — Hugo Bergmann, B. R. s „Erkennen der Außenwelt“ (in „Kant-Studien“, 25), 1920. — C. A. Strong, R. s Theory of the External World (in „Mind“, N. S. XXXI), 1922. — Carl August Emge, Die Soziologie B. R. s, 1924. — M. H. A. Newman, R. s Causal Theory of Perception (in „Mind“, N. S. XXXVII), 1928. — R. Kremer, La théorie de la connaissance chez les néoréalistes anglais, 1928. — F. Biens, R. s Leben und Werk, 1934. — Unno Saarnio, Untersuchungen zur symbolischen Logik, I. Kritik des Nominalismus, Diss. 1935. — P. A. Schilpp: The Philosophy of R., 1945. — H. W. Legget, B. R., a pictorial Bibliography, 1950. — A. Dorward, B. R., 1951. — Charles A. Fritz, B. R. s Construction of the External World, 1953. — Morton White, The Age of Analysis, 1955, p. 189—203.

Рудольф Карнап

Кто хочет приобщиться к Рудольфу Карнапу, тот делает хорошо, если забудет все философское наследие. Великие темы истории европейского духа у него исчезли, есть только собрание отношений, формул и понятий. Мы пытаемся разобраться в его главном труде „Логическое строение мира“ („Logische Aufbau der Welt“), и это мало радующее занятие. Мы видим, что автор различает два вида понятий: собственные понятия (eigentliche Begriffe), которыми обозначаются действительные предметы или „формуется“ высказывание — другими словами, понятия действительные или формальные, — и над ними, в вольном парении, несобственные понятия (Uneigentliche Begriffe), — они основаны на „допущениях“ („Setzungen“), на системе аксиом, лишенных действительности и наглядности. Все же они могут быть „реализованы“: понятие действительности, несущее требуемые признаки, может, в качестве случая приложения, войти в структуру несобственного понятия. Так, примерно, физические пространственные фигуры находят себе прибежище в несобственных понятиях геометрических аксиом. „Кровь эмпирической реальности вливается в месте соприкосновения и течет по всем разветвленнейшим жилам ранее пустой схемы“

Исходя из этого, относительно легко уловить назначение теории структуры (Konstitutionstheorie), прославившей имя Карнапа. В ней подают друг другу руку позитивизм и логистика. Речь идет о познании систематического взаимоотношения всех понятий действительности, речь идет о приложении установленной логистикой теории отношений, то есть выведенного Уайтхедом и Расселом способа описания всех мыслимых чистых отношений в математически точных формулах. Познание действительности означает для Карнапа сведение,

редукцию, анализ. Задача теории структуры — привести действительность к „данному“ (Gegebenes), из „данного“ сконструировать предметы. Все же „данное“ — непосредственно существующее, простейшая переживаемая истина (einfachste Erlebniswahrheit), непроницаемая для какого бы то ни было познания — не только дает в руки нить, с которой можно пройти лабиринт действительности; оно есть в то же время основа всей системы действительности самой по себе. И здесь становится ясно видимой вся сомнительность этой новой попытки сконструировать мир. Мы глядим на звездное небо, где нет ни луны, ни облаков, и принимаем допущение, что существуют только постоянные звезды, равные по цвету и силе света. Все, что мы знаем помимо этого, — расстояния между звездами, соотношения величины расстояний, треугольник из трех звезд, отношения между двумя накладывающимися друг на друга треугольниками, — все это не „автономные виды предметов“ („autonome Gegenstandsarten“), а только различным способом обобщенные сущности (Zusammenfassungsweise). В таких откровениях выражается потрясающее учение научно-аналитического метода. Ее последний многозначительный вывод — бессмысленность философской проблематики: и в самом деле, Карнап прямо нападает на эту проблематику в своей книге „Мнимые проблемы в философии“ („Scheinprobleme in der Philosophie“). К мнимым проблемам относится познаваемость чужого сознания, познаваемость действительности „в себе“, идеалистические и реалистические положения о внешнем мире и, конечно, всякого рода метафизика. То, что остается после уничтожения этих „безотрадных проблемных ситуаций“, — это новая единая наука (Einheitswissenschaft), надстроенный над всеми чувственными данными математически-формальный метод, распространяющийся на все дисциплины, или, говоря словами Германа Гессе, нечто вроде „игры в бусинки“ тех наук, которые были учреждены прежним „Венским кружком“, собравшимся вокруг Шлика и Карнапа, и для которых потом Карнап вместе с Рейхенбахом создал собственный орган в журнале „Познание“ („Die Erkenntnis“). Единая наука выступила отважно и самоуверенно: „Система понятийного познания не имеет границ... Нет вопросов, ответ на которые был бы для науки принципиально невозможен“.

В 1936 году Карнап уехал в Америку. Он прибыл вовремя. Как раз тогда поднималась волна „логического позитивизма“, уважение к эмпирически-фактическому связывали с уважением к логической точности и пытались, так же как в Европе, отбросить большие разделы прежней философии как бессмыслицу. В 30-х годах обличение таких „бессмыслиц“ в этике и метафизике стало любимым времяпрепровождением аналитически направленных умов. Это была игра простая и все-таки довольно разнообразная, и она была как раз тем, что было наиболее близко стремлениям самого Карнапа. Теперь, кажется, это течение повернуло вспять. Мы знаем, что в недавних явлениях американской философии вновь ставятся „вечные вопросы“ человеческого мышления и поведения.

Даты жизни. Рудольф Карнап родился 18 мая 1891 года в Вуппертале. Учился в Фрейбурге (Шварцвальд) в 1910—1914 годах, а после первой мировой войны — в Иене. Защитил диссертацию на степень магистра в Иене в 1921 году, с 1926 года — приват-доцент с 1930 года — экстраординарный профессор философии в Вене. В 1931—1935 годы — экстраординарный, с 1936 года — ординарный профессор философии естественных наук в немецком университете в Праге. С лета 1936 года — профессор Чикагского университета. Летом 1936 года и в 1940/41 году читал эпизодические лекции в Гарвардском университете

СОЧИНЕНИЯ

Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre, 1922; Über die Aufgabe der Physik (in „Kant-Studien“, 28), 1923; Eigentliche und uneigentliche Begriffe (in „Symposion“, I), 1925; Physikalische Begriffsbildung, 1926; Der logische Aufbau der Welt. Versuch einer Konstitutionstheorie der Begriffe, 1928; Scheinprobleme der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit, 1928; Abriß der Logistik, 1929; Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft (in „Erkenntnis“, III), 1932; Psychologie in physikalischer Sprache (in „Erkenntnis“, III), 1932; Über Protokollsätze (in „Erkenntnis“, III), 1932; Die Aufgabe der Wissenschaftslogik, 1934; Logische Syntax der Sprache, 1934 (The Logical Syntax of Language, 1937); Philosophy and Logical Syntax, 1935; Le problème logique de la science, 1935; Testability and Meaning (in „Philosophy of Science“, III und IV), 1936 und 1937; Foundations of Logic and Mathematics, 1939; Introduction to Semantics, 1942, 3. A. 1948; Formalization of Logic, 1943; On Inductive Logic (in „Philosophy of Science“), 1945; Modalities and Qualification (in „Journal of Symbolic Logic“), 1946; Remarks on Induction an Truth (in „Philosophy and Phenomenological Research“, VI), 1946; Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic, 1948; The Logical Foundations of Proba-

bility, 1950; Einführung in die symbolische Logik, 1954; Совместно с Хансом Рейхенбахом издавал журнал „Die Erkenntnis“ (Лейпциг, 1930 и др. годы, с 1939 года в Голландии)

ЛИТЕРАТУРА

Hans Driesch, Phil. Forschungswege, 1930, Wolfgang Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 1952, S. 327—475; Morton White, The Age of Analysis, 1955, p. 203—225.

Эрнст Кассирер

Редкий случай: историк философии, который все больше становился систематиком в своих исторических рассуждениях, к концу деятельности вновь возвращается к мысли о многообразии истории. Выбор объектов в его первых работах, по-видимому, определяло влияние марбургской школы: в них оцениваются Декарт, Лейбниц и Кант. В то же время и историографические склонности молодого ученого получают систематизирующее направление опять-таки под воздействием марбургской школы. Его первое большое дерзание — история проблемы познания в новой истории — это широко задуманная попытка объединить теоретические устремления последних столетий одной общей или высшей задачей, найти новое определение познания, все яснее выступающее в процессе исторического развития. Обе линии рассмотрения материала — историческая и систематическая — неизбежно должны соединиться; в картине свершения истории систематическое расчленение основ познания и отношение их внутренних зависимостей должны выявиться снова. Тем самым история философии переходит от простой расстановки фактов по рядам к представлению о методе, порядке, обусловленных гносеологией. Она должна сделать видимыми формообразующие силы истории, она, наконец, должна попытаться показать в смене философских доктрин и систем также „феноменологию философского духа“. Из всей совокупности исторических событий, стоящих у него перед глазами, Эрнст Кассирер выбрал — также предназначая их как материал для будущего здания — определенные моменты: Возрождение, „оригинальный и надежный фундамент для всего последующего“, возрождение платонизма в Англии, Просвещение, которое, разрушив форму

великих метафизических систем, развило новую форму философского познания.

В истории философии, взятой в целом, Кассирер находит развитие от предметного к функционально-рациональному мышлению, и он подкрепляет эту концепцию новым истолкованием сущности понятийных функций. Он следит за формами образования понятий, пытается извлечь структуру мышления из математики и естественных наук, чтобы в заключение отграничить друг от друга различные основные формы миропонимания и на учении о формах духа утвердить новый метод гуманитарных наук. Рядом с чистым функционированием разума, научным мышлением, в котором предметное все больше и больше растворяется в соотношениях, выступают со сходными функциями „символические формы“. Возникает теория духовных форм выражения, последовательно развивающаяся от изображения чистых речевых форм к феноменологии мифического и религиозного мышления.

Кассиреру было дано распространить свои последние выводы на область истории. В конце своей деятельности, среди потрясающих переживаний военных лет, он выяснил влияние мифа на современные политические течения. Он знал, что философия не властна разрушить мифы. Они неуязвимы, их нельзя и оспорить, потому что они не могут быть обоснованы разумом. И все-таки надо их знать. В посмертном сочинении, трактующем миф о государстве, Кассирер пишет о вавилонской легенде, рассказывающей, как из хаоса был создан мир. Мардук, высший из богов, сверг драконов тьмы в узилище, но не уничтожил их. Они остаются взаперти, пока достаточно крепки победоносные силы духа, морали, искусства. Но когда они ослабевают, возвращается старый хаос. Прекрасное завещание — эта легенда!

Даты жизни. Эрнст Кассирер родился 28 июля 1874 года в Бреславле. Окончил Иоаннову гимназию в Бреславле. Учился в университетах Берлина, Лейпцига, Мюнхена, Гейдельберга и Марбурга (изучал историю литературы, философию, математику). Доктор философии. С 1906 года — приват-доцент в Берлинском университете; в 1919—1933 годы — ординарный профессор философии в Гамбургском университете; в 1933 году — лектор в Оксфордском университете; в 1934—1941 годы — в Упсальском и Гетеборгском университетах; в 1941—1944 годы — в Йельском университете (США); с 1944 года — в Колумбийском университете (Нью-Йорк). Умер 13 апреля 1945 года в Нью-Йорке.

СОЧИНЕНИЯ

Leibniz' System in seiner wissenschaftlichen Grundlage, 1902, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 3 Bde, 1906, 1907, 1920; I, II 3. A. 1922, III 2. A. 1923; Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910; Freiheit und Form Studien zur deutschen Geistesgeschichte, 1916; Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie, 1919; Kants Leben und Lehre, 1918; Idee und Gestalt, 1921, Die Begriffsform im mythischen Denken, 1921, Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde, 1923, 1928, 1929; Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen, 1925; Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, 1927, Die Platonische Renaissance in England, 1932; Die Philosophie der Aufklärung, 1932; Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, 1937, Descartes, 1939; An Essay on Man, 1944; The Myth of the State, 1946, dt. 1949

Генрих Шольц

Во всяком виде познания, по Канту, есть понятие и созерцание. „Мысли без содержания пусты, созерцание без понятия слепо“. Мышление, не связанное с созерцанием, может быть формально верным, может вести к системе положений, следующих одно из другого без разрыва, но для действительности оно не имеет значения. И обратно, возможно созерцание, не завершаемое мышлением; мы можем перенестись в „действительность“, из которой исключена логика. Этими определениями описаны пределы той ценности, которую имеет формальное мышление.

Но все-таки возможно ли познание сущего посредством чистого мышления? Существует ли действительно метафизика как строгая наука? Генрих Шольц, религиозный философ и логик, ставя этот вопрос, отвечает на него утвердительно со страстностью человека, который чувствует себя как в родной стихии и в действительности и в чистом мышлении и верит в свое призвание быть между ними посредником, их примирить. Он начинает методологическую подготовку. Он создает новый, на математическом воспитании основанный язык, новые понятия, новые различения. Важнейшее из различений относится к двум главным обликам философствования: трансцендентально-философский и реально-философский облики. Первый воплощает себя во взаимоотношении духа с „возможными мирами“, второй — в отношении к действительному миру, как метафизика природы, метафизика духа, философское пророчество (*Verkündigung*). Лишь первая из этих форм, утверждает Шольц, находится сейчас на ступени строгой научности. Он приводит доказательства тщательно, подробно и все-таки, наполовину поневоле, прибегает к метафизическому предвещающему решению. Он вносит в свои разыскания суще-

ственную часть аристотелевой логики — закон противоречия, закон исключенного третьего. Ни один из мыслимых миров, пишет он, не может быть свободен от этих законов, — и тем самым все допускаемые в возможности миры заранее ограничены более или менее узким кругом мышления Аристотеля, кругом „вечных истин“, как говорил Лейбниц. На этом примере видно, как сильно пути зрелого мыслителя, главного представителя математической логики в Германии, привязаны к наследию.

Впервые Шольц выступил как религиозный философ, близкий по взглядам к своему предшественнику на бреславльской кафедре — к Рудольфу Отто (Otto). Религия представляется ему определенным, через свою собственную категорию понятым жизненным чувством; он пытается обосновать ее доводом откровения и утвердить ее в ее независимости, — и это основные чувства, которые остались для него определяющими и дальнейший ход его развития. Так математика наполнилась в его мышлении метафизическим содержанием, логистика разорвала свой старый союз с позитивизмом и вступила в более широкие и глубокие связи, и именно в этом всестороннем завершении и оплодотворении логистики надо признать, при всех оговорках, заслугу Шольца перед будущим.

Но рядом с Шольцем — религиозным философом и глашатаем метафизической логики выступал еще Шольц — афористический мыслитель высокого ранга. В набросках, которые он делал в различные периоды своей жизни, он очерчивает все ту же тему — величия человека и мира. Фрагменты и афоризмы, максимы, сентенции, размышления, мудрые изречения и поучения мудрости идут друг за другом свободной чередой, отражая загадочность жизни в своем изменчивом течении, в своем сходстве и противоречии, и все вливаются так или иначе в одно внутренне связанное целое. Они все в равной мере находятся в *ordre du coeug*¹ Паскаля. Одно из самых красивых и целомудренных произведений Шольца посвящено Паскалю, и, может быть, назвав это великое имя, мы сказали и самое существенное, и верное о его собственном творчестве.

¹ Строй души (франц.).

Даты жизни. Генрих Шольц родился 17 декабря 1884 года в Берлине. Гимназию и университет окончил в Берлине (ученик Гарнакка) С 1910 года — приват-доцент систематической теологии в Берлине, с 1917 года — профессор религиозной философии в Бреславле, с 1919 года — ординарный профессор философии в Киле, с 1928 года — профессор логики и исследования логических оснований в Мюнстере.

СОЧИНЕНИЯ

Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, 1909; Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911; Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury, 1914; Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, 1916; Das Wesen des deutschen Geistes, 1917; Was wir der Reformation zu verdanken haben, 1917; Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem, 1920, 2. A. 1922; Die Religionsphilosophie des Alsob, 1921; Religionsphilosophie, 1921, 2. A. 1922; Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart, 1921; Das Vermächtnis der Kantschen Lehre vom Raum und von der Zeit, 1924; Die Grundlagenkrise der griechischen Mathematik (mit Hasse), 1928; Eros und Caritas, 1929; Geschichte der Logik, 1931; Der platonische Philosoph, 1931; Goethe als Befreier, 1932; Logistik, 1933; Goethes Stellung zur Unsterblichkeitsfrage, 1934; Was ist Philosophie?, 1940; Metaphysik als strenge Wissenschaft, 1941; Fragmente eines Platonikers, 1941; Charaktere und Gestalten, 1941; Zwischen den Zeiten, 1946; Von großen Menschen und Dingen, 1946; Begegnung mit Nietzsche, 1948; Vorlesungen über die Grundzüge der mathematischen Logik, 2 Bde, 1948/49; многочисленные математические и философские статьи в журналах; издатель „Forschungen zur Logik“, 1937—1943.

ЛИТЕРАТУРА

R. H. Grützmacher, Kritiker und Neuschöpfer der Religion im 20. Jahrhundert... Scholz, 1921.

Людвиг Витгенштейн

Его слава зиждется на одном-единственном произведении — „Tractatus logico-philosophicus“ („Логико-философский трактат“), которое его друг Бертран Рассел сопроводил вводящей статьей. Людвиг Витгенштейн принадлежит к последователям Декарта, Лейбница, Фреге, он хочет найти *mathesis universalis*¹, которое могло бы дать философии то, что дало математике введение символов. Сочинение состоит из отдельных афористически изложенных тезисов, нумерованных десятичными числами. Числа обозначают также логическую важность предложений, так что, например, положение 1.1 означает примечание к положению 1, и в конце появляются такие цифры, как 2.01.231 или 2.15.121.

Однако ценность и оригинальность этой маленькой книжки заключается не в ее вкладе в логический позитивизм, а в негативной философии, которую она собой открывает. Витгенштейн хочет определить границы всех истин, которые вообще могут быть высказаны, отражены в языке. Большая часть предложений и вопросов, пишет он, высказанных по поводу философских объектов, не ложна, а бессмысленна. На вопросы этого рода мы вообще не можем ответить, можно лишь установить их бессмысленность. Витгенштейн требует, чтобы не говорилось ничего, кроме того, что можно высказать, — и это будут положения естественных наук; так он приходит к высказываниям окончательным и неприкосновенным, отлично при этом зная, что, в сущности, они не таковы. Невысказываемое, однако, должно умолкнуть. Он обдуманно собирает все, о чем мы должны молчать и что все-таки не перестает существовать и не перестает „себя показывать“ („sich zu zeigen“). В конце трактата он

¹ Универсальное уравнение (лат.).

требует, чтобы высказанные им предложения были преодолены. „Тот, кто меня понял... должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как он взберется по ней наверх“¹, лишь тогда правильно он увидит мир — тот мир, который отражается в истинных предложениях.

Витгенштейн отбросил лестницу и умолк. Сколько раз к нему ни обращались, на него ни ссылались, никогда он не подал ни малейшего знака, что он вообще живой. Он жил в бедности толстовца, роздал свое имущество, работал скромным сельским учителем, затем преподавателем колледжа в Лондоне и лишь позднее стал профессором Кембриджа, последователем Дж. Э. Мура, который считал его человеком более одаренным и глубоким духовно, чем он сам, но никогда не пришел к верному пониманию его метода. В эти свои преклонные годы Витгенштейн перестал быть философом-аналитиком в понимании Рассела. Его уже не удовлетворяло то, что он счел философские мнения не имеющими значения. Он подошел к вопросам, которые стоят перед философами как тревожащие загадки, и попытался найти выход сам. В своем знаменитом изречении „Значение есть применение“ („Die Bedeutung ist der Gebrauch“) он выразил веру в то, что философская отчужденность может быть преодолена тщательным аналитическим описанием (*sorgfältige Beschreibung*) языка. Свое участие он видел в разработке „родового сходства“ и „различия“ („Familienähnlichkeiten“ und „unterschieden“) между различными употреблениями, заданиями или функциями одного и того же слова. Он тем самым не претендовал на создание „монументальной картины всей совокупности предметов“, а хотел дать лишь „философский альбом“

Все осторожнее и скромнее говорил он о том, что, по его мнению, может быть высказано. О невысказанном же говорили его соломенное ложе и дешевый стул — единственная меблировка, которую он себе позволял. Когда началась война, он оставил преподавание, работал в госпитале санитаром, потом в медицинской лаборатории. Все больше и больше он скрывался с наших глаз и жил, созерцая то, о чем нельзя говорить словами и что все-

¹ Витгенштейн, Логико-философский трактат, Издательство иностранной литературы, 1958, стр. 96.

таки не чемо и должно показатъ себя в нашем поведе-
нии.

Против его воли, лекции Витгенштейна были размно-
жены и тайно пошли по рукам. После его смерти издали
его второе произведение: „Философские исследования“
(„Philosophical Investigations“) Это подняло его влияние
на вершину, которой оно могло достичь. Его современ-
ные последователи подвергают анализу не только по-
вседневную речь, но также, серьезнейшим образом, язык
законов, историографии и поэзии.

Даты жизни. Людвиг Витгенштейн родился в 1889 году Изучал
машинноеведение, математику, логику и философию в Англии у Рас-
села, затем у Готтлоба Фреге в Йене. После службы в армии и
пребывания в плену учительствовал в австрийских сельских шко-
лах; с 1928 года преподаватель в Тринити-колледже (Лондон) В
1939 году занял кафедру философии в Кембриджском университете.
Умер 29 апреля 1951 года в Кембридже

СОЧИНЕНИЯ

Logisch-philosophische Abhandlung, 1921, 2. A. (u. d. Titel
„Tractatus logico-philosophicus) dt. und engl. 1922; Aus dem Nachlaß:
Philosophical Investigations, 1953.

ЛИТЕРАТУРА

Maurice Cranston, Bildnis eines Philosophen, „Der Mo-
nat“, Heft 41 — Morton White, The Age of Analysis, 1955,
p. 225—236.

Содержание

От издательства	5
Путь к современности (введение)	7
Откуда? Куда?	9
Путь Гегеля	11
Философия заката	16
Космогония и учения об отпадении	25
Путь Шопенгауэра	30
В конце всего - человек	34
Экзистенциальная философия и экзистенциализм	38
Не идет ли мышление к смерти?	49
Осознание кризиса	55
Освальд Шпенглер	57
Арнольд Дж. Тойнби	60
Кристофер Доусон	64
Альфред Вебер	67
Николай Бердяев	71
Иоган Гуицинга	75
Хосе Ортега-и-Гассет	79
Герман граф Кайзерлинг	86
Леопольд Циглер	90
Силы религии	95
Этьен Жильсон	97
Жак Мари тэн	100
Романо Гвардини	104
Теодор Геккер	109
Альберт Швейцер	111
Ступенчатое строение действительности	117
Бенедетто Кроче	119
Макс Шелер	125
Николай Гартман	128
Алоис Венцель	135
Эрих Ротхаккер	138
Фриц Иоахим Ринтелен	141
Новая область души	143
Анри Бергсон	145

Макс Дессуар	148
Зигмунд Фрейд	151
Карл Густав Юнг	156
Людвиг Клагес	162
Пауль Геберлин	167
Эрих Йенш	171
Философские воспитатели	173
Эбергард Гризебах	175
Теодор Литт	178
Эдуард Шпрангер	181
Вилли Гельпах	185
Карл Маннгейм	189
Кьеркегор и его последователи	193
Эдмунд Гуссерль	195
Карл Ясперс	198
Мартин Хейдеггер	203
Жан Поль Сартр	209
Альбер Камю	214
Габриэль Марсель	217
Эммануэль Мунье	221
От естествознания к философии	225
Ганс Дриш	227
Якоб Юксюль	231
Джолиан Гексли	234
Макс Планк	238
Альберт Эйнштейн	242
Вернер Гейзенберг	246
Гуго Динглер	250
Недостаточность нового реализма	255
Джордж Эд. Мур	257
Джон Дьюн	260
Уильям Мак-Дугалл	264
Джон Б. Уотсон	267
Уильям Пепперел Монтэгю	269
Ральф Бартон Перри	271
Эдгар Шеффилд Брайтмен	274
Уильям Эрнест Гоккинг	276

Артур О. Лавджой	278
Джордж Сантаяна	280
Неудовлетворенность формулами и функциями	285
Альфред Норт Уайтхед	287
Бертран Рассел	291
Рудольф Карнап	297
Эрнст Кассирер	301
Генрих Шольц	304
Людвиг Витгенштейн	307

Артур Хюбшер
МЫСЛИТЕЛИ НАШЕГО ВРЕМЕНИ
Справочник по философии Запада XX века

Редактор
А. А. Жигарьков
Технический редактор
Н. Н. Гусева

Лицензия ЛР № 050014 выдана 19.07.91 г.
ISBN 5-87044-010-6

Подписано в печать 3.8.94 г. Формат 84×108/32. Бумага тип. Печать высокая. Печ.
листов 10,0. Тираж 30.000. Заказ № 5279

Издательство ЦТР МГП ВОС, 125252, Москва, ул. Куусинена, 19а.

Отпечатано с готовых диапозитивов на Книжной фабрике № 1 Комитета РФ по печати.
144003, г. Электросталь Московской обл., ул. Тевосяна, 25.