

# О пользе и вреде философии для жизни

*Nemo debet esse iudex in propria causa*

**Рассуждение о методах, или предисловие, после которого следующую страницу даже не хочется открывать.**

По странной прихоти мира мышления, просто сформулированные вопросы зачастую оказываются наиболее сложными – не только для решения, но и для понимания того, о чем вообще спрашивается. «Простой» вопрос легко придумать, и, если его все еще задают, это означает именно то, что не вполне понятно, как вообще искать ответ.

1  
В нашем случае первичное ощущение понятности быстро сменяется растерянностью, как только мы задумываемся, где бы отыскать *настоящий* ответ, - ответ не просто для того, чтобы был, а для того, чтобы он действительно решил нашу проблему. Тут же возникает новый вопрос: прежде, чем узнать ответ, нужно ответить, *где вообще этот ответ может прятаться*. Каким образом я должен построить свое рассуждение, чтобы оно действительно закрывало *вопрос*, а не просто замыкалось само в себе как хорошо выполненное синтаксическое упражнение? Где та инстанция, которая поставит на нашем ответе печать значимости? Лежит ли она внутри философствования, или же *по ту* его сторону?

«В чем польза (или вред) философии для жизни?». Мне видны две перспективы поиска ответа. Можно делать это с точки зрения *философии*, а можно – с точки зрения *жизни*.

В первом случае метод оказывается в целом понятным. Необходимо определиться с самим понятием пользы, затем ввести понятие жизни, ну и дальше посмотреть, что откуда выводится и причем тут философия, которую тоже для начала придется как-то определить. Проблема здесь в том, что мы рискуем дать так только теоретический ответ. Он может быть выведен и стройно доказан, вот только это будет ответ на другой вопрос: «Есть ли отношение, определяемое как полезность, между понятием философии и *понятием* жизни». Но нужно сильно постараться,

чтобы понятием жизни подменить саму жизнь и показать, что ничего другого нам вовсе не нужно. Собственно говоря, люди могут жить, не имея внятного представления о философии, и, возможно, даже не испытывая от нее особенного влияния. Зато они уверены, что живут счастливо, – и какое им дело, что некто философ склеил слова так, что из них что-то там эдакое следует? Отделаться от жизни, не влезая в понятие, только потому, что это неудобно – шаг соблазнительный, но не слишком честный.

С другой стороны, можно исходить из жизни как из стартовой точки. У нас определенно имеется некоторое практическое представление о *самой жизни* и о том, что для нее полезно. А дальше можно хоть статистику применять, чтобы посмотреть, насколько наше представление о философии соответствует нашим представлениям о пользе. Но это именно что наши представления, и какую *объективную* пользу будет иметь построенное на них рассуждение?

Возникает та же проблема, но наоборот: в этой перспективе мы задаем правильный вопрос, но не отвечаем на него. Взамен мы предлагаем всего лишь развертку собственного представления о том, что хорошо и полезно для нас.

---

2

Соответственно, мы оказываемся в положении незадачливого человека, которому не хватает рук, и который понимает, что должен, по-видимому, выпустить либо философию, либо жизнь.

У него есть два пути связывания – восходить от философии к жизни, или нисходить от жизни к философии, но в обоих случаях сам этот переход оказывается незаконным: кажется, что он может быть сделан только интуитивно.

«Теоретик» сталкивается с угрозой тривиализации жизни. «Практик» ставится перед проблемой ее произвольной интерпретации. И чью же сторону предстоит принять нам?

В математике решением является ответ или доказательство его отсутствия. Но проблема вопроса о пользе философии в том, что он задан *в принципе*, а не какой-то конкретной науке или дисциплине. Нам не предписан метод. А это означает, что решений может существовать столько, сколько методов применено. В этом смысле я попробую применить разные методы, в каждом из которых важно понять не только

то, какой ответ может быть этим методом дан, но и то, каков статус этого ответа в соответствии с использованным для него методом.

Итак, философия отвечает не на тот вопрос, а все остальное вообще ни на что не отвечает. Но не боится этой истины тот, кто умеет с нею – смеяться! Раз уж из-за ее горького звучания не отвернулись мы от жизни и не сказали, что все для нас равноценно, а о пользе позабыть можно; значит, и сказать мы что-то да сможем.

Там, где нам можно знать, мы попытаемся узнать. А там, где можно будет гадать, мы будем гадать, высоко задрвав гордую голову! Ибо нечестно делать вид, что знаешь, там, где знаешь, что знать нельзя. И осознав изнутри границы строгой философии, мы без зазрений совести прибегнем за этими границами к методам менее строгим, к методам *осознанного незнания*.

## **Часть 1. Об «абсолютном» аргументе.**

Я считаю, что поставленные проблемы в своих существенных чертах решены окончательно. И если я не заблуждаюсь на сей счет, то вторая ценная сторона этой работы в том, что она показывает, сколь мало дает решение этих проблем<sup>1</sup>.

3

Л. Витгенштейн

### 1. Аргумент в пользу философии.

Итак, предположим, что вопрос о пользе философии решается *теоретически*. То есть, мы не будем брать каких-то положений в силу того, что они эмпирически правдоподобны или попросту нам нравятся.

Что мы можем сказать, подходя к вопросу с этой стороны? Во-первых, что он нуждается в прояснении. Прежде всего, нам следует знать, что такое польза. Предварительно мы можем сказать, что быть полезным для х означает способствовать полноценной реализации х. Под х у нас предстает жизнь. Следовательно, необходимо разобраться, чего не хватает жизни для полноценной реализации. Сказать, что полезно для жизни то, что ее продлевает, например, крайне поспешно: ниоткуда не следует, что полноценность жизни определяется ее длиной. Более того! В строгом смысле неочевидно, что полезно для жизни то, что в целом ее сохраняет. С учетом того, что в каждом конкретном известном нам

---

<sup>1</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Гнозис, 1994, с.4.

случае жизнь переходит в смерть, можно развить догадку, будто в самой жизни реализуется воля к собственному исчезновению. Вопрос о пользе для жизни не может задаваться чисто технически (иначе он основан на спорной догме, будто реализовывать жизнь значит *сохранять* ее) в своем основании это непременно вопрос о том, *какого для* хочет сама жизнь. Иными словами, в чем она нуждается? В чем ее идеал, в чем Благо?

Кажется, мы сразу же задали *слишком уж* философский вопрос. Он, похоже, еще сложнее нашего, ибо задавали его еще две тысячи лет назад...

Конечно, можно предположить, что ответ не нашли лишь потому, что не слишком старательно его искали. И хотя это не совсем лишено смысла, ибо активных попыток в последнее время не слишком много<sup>2</sup>, но все-таки, если мы начнем рассуждать о Благе прямо сейчас, *с нуля*, мы слишком уж рискуем очень надолго в этом болоте – завязнуть.

Любопытнее будет зацепиться за побочное следствие нашего рассуждения. Чтобы ответить, полезна ли «философия», неизбежен ряд предварительных философских вопросов. А это означает простую вещь: сначала возникает сама философия, только затем – вердикт о ее полезности.

4

Но интереснее всего здесь то, что слово «философия» выступило для нас в данном случае как абстрактный объект<sup>3</sup>. На его месте мог оказаться какой-то X. Получается, любой вопрос о пользе X **требует философии**.

Сначала философия, которая объясняет, где польза, а только потом метод (возможно, нефилософский), которым эта понята польза извлекается. Следовательно, нет пользы без философии, а значит, *философия полезна для пользы*.

Ergo, если полезное вообще существует, философия полезна.

## 2. Критика аргумента в пользу философии.

Доказательство получилось столь бодрое и категоричное, что мы можем сразу же насторожиться.

Что именно в нем не так?

---

<sup>2</sup> Как правило, бездействие философа в проблеме Блага оправдывается ровно тем же рассуждением, которое сейчас воспроизведем мы

<sup>3</sup> Поэтому я и поставил его в кавычки

Внимательный взгляд постепенно начинает прояснять этот вопрос. Во-первых, следует оговориться, что речь идет об объективной пользе. Конечно, допущение, будто мы можем без философии понять, что полезно для *нашей* жизни, тоже весьма дерзкое, но в данном случае нам нет нужды жадничать и разоблачать его право на существование.

Положим, что субъективно полезное определяется субъектом самостоятельно. Это в данном случае не слишком печально: даже если философия окажется для кого-то субъективно вредна, это не приведет к выводу о ее объективной вреде. Просто конкретному субъекту не нужно заниматься философией, и все.

Сложнее с проблемой объективной пользы. Можно несколько легкомысленно допустить, что ее вовсе не существует, - тогда и философия объективной полезностью не обладает. Но в таком случае она ничем не хуже других «полезных» вещей – и субъект имеет полное право заниматься ею и подводить под это какие-то собственные представления о пользе.

Но на таком смиренном допущении дело не заканчивается. Ибо в доказательстве содержится еще одна посылка: а именно, что извлечение пользы требует понимания, что полезно. Почему бы не допустить, что польза может извлекаться неосознанно? И потому если философия нужна для знания пользы, она вовсе не обязательно нужна для самой пользы.

5

Если посмотреть на изложенное в пункте 1 доказательство еще раз, легко убедиться, что прагматическое обоснование философии связано с ее ролью в познании пользы, и потому требует, чтобы эта роль *могла быть философски осуществлена*. Мы уже знаем, что нет познанной пользы без философии, но отсюда не вытекает, что с философией познанная польза есть. Что, если философия не способна решить ни вопроса о Благости (1), ни в полном виде вопроса о полезности (2)?

Прежде всего отметим следование (2) из (1). Пускай каким-то образом  $\sim(2)$ , т.е. философски выяснено, что А полезно. Но полезным можно быть для разных вещей. В конечном счете практически рассуждающего человека интересует не сам факт вида «А полезно для Б», а то, полезно ли Б, и следовательно, полезно для него А. Чтобы дать ответ на это, ему нужно выяснить, для чего полезно Б, и этот круг может кончиться только отысканием чего-то полезного самого по себе. До тех пор можно допустить, что мы имеем дело не с полезным, а с бессмысленным или даже вредным. Допустим, А может быть полезно для Б, а Б для В, а В для Г, а Г вредно само по себе. Пока мы до этого самого Г не дошли, выносить вердикт о полезности или вредности А преждевременно.

Поскольку быть полезным самим по себе в нашем определении означает способствовать полноценной реализации чего-либо вообще, полезное само по себе есть Благое, его-то надо и отыскать, чтобы выдать ответ на вопрос о полезности.

Следовательно, прагматическое обоснование философии работает, если есть разумная надежда на возможность философского отыскания Блага. Проблема в том, что сами аналитические философы разводятся руками, всячески намекая, что этой возможности в человеческом разуме нет.

Для меня очевидно, что ничто из того, о чем мы могли бы подумать или сказать, не будет этикой; что мы не сможем написать научную книгу, предмет которой окажется внутренне возвышенным и потому будет превосходить все другие предметы. Свое чувство я могу описать только с помощью метафоры, а именно, если бы человек был способен написать настоящую книгу по этике, то эта книга, подобно взрыву, уничтожила бы все другие книги в мире. Наши слова, используемые по-научному, — это просто сосуды, способные сохранять и передавать значение и смысл, естественное значение и смысл. Этика же, если таковая возможна, сверхъестественна, в то время как слова могут выражать лишь факты. Это похоже на случай, когда в чайную чашку, рассчитанную на ограниченный объем воды, я бы захотел залить целый галлон. Как я сказал, пока мы рассматриваем факты и предложения, имеется только относительная ценность и относительное добро, правильность и т. д.<sup>4</sup>

6

Складывается ощущение, что спорить с этим смирением просто нелепо: разум и впрямь не выносит категорические суждения вида «А лучше Б». Он может сказать только: «А влечет С, а Б влечет Д, если С лучше Д, то А лучше Б». Но тогда мы спросим его «лучше ли С, чем Д» - и он снова не даст ответа. Для ценностных суждений ему необходим базовый принцип аксиоматической ценности «А лучше Б, просто потому, что это так». Но именно такой принцип противоречит самому духу строгого познания.

Если бесконечный регресс обоснования надеется на аксиому непротиворечия, «А, потому, что не-А противоречиво и ложно само в себе», то эта аксиома не годится для ценностей, ибо суждение «А лучше, потому, что не-А плохо само в себе» не имеет никакого смысла. Можно, конечно, сказать, что не-А плохо, если оно противоречиво. Но тогда мы смешиваем этически ценное с логически возможным, то есть просто уничтожим мир ценностей.

Тем не менее, из этого не следует несуществование этического. Этика возможна: но даже тогда она не поместится в научный дискурс.

---

<sup>4</sup> Витгенштейн Л. Лекции по этике.

[https://pikabu.ru/story/chto\\_takoe\\_khorosho\\_i\\_chto\\_takoe\\_plokho\\_vitgenshteyn\\_lektsiya\\_ob\\_yetike\\_4714471](https://pikabu.ru/story/chto_takoe_khorosho_i_chto_takoe_plokho_vitgenshteyn_lektsiya_ob_yetike_4714471) (Открытый доступ 22.03.19)

Собственно говоря, есть надежда, что во всяком из нас скрыты некоторые одни и те же представления о сущности добра: они просто никогда не были развернуты в единый принцип. Вместо этого они функционируют ситуативно – через то, что мы – иногда ложно, а иногда нет, - идентифицируем как совесть.

Вообще говоря, мы можем даже фактически достичь такого этического единства с собой и миром: когда наши принципы будут успешно обобщать все реально присущее нам сверхъестественное представление о добре. Я могу представить, что мои принципы поведения, как я мыслю их сейчас, никогда не будут опровергнуты *опытом совести*. Но, как и в случае с истиной по Попперу, мы не сможем научно зафиксировать это единство как факт завершенности, и уж тем более заявить, что такими же принципами должен руководствоваться каждый.

В данных условиях частичной эпистемической неопределенности, становится возможным допустить, что недостижимое объективное Благо все-таки существует и заключается оно в том, чтобы не заниматься философией (Или в некоем А, к которому занятия философией никогда не приводят: например, в спонтанном и неосознанном следовании завуалированной моральной интуиции). Поскольку знать Благо мы не можем, такое положение дел возможно. Следовательно, **доказать теоретически, что философия полезна, или хотя бы безвредна, невозможно.**

Иными словами, говоря, что «Польза от философии не доказана, а вред от нее возможен», Ширинский-Шихматов совершенно прав. Вопрос только в том, какой *x* в строгом смысле не подойдет на место философии? Не обусловлена ли его мысль самой формой недоказуемости собственно пользы и вреда, а вовсе не специфической незадачливостью философии? И почему бы не выразиться иначе: «Вред от философии не доказан, а польза от нее возможна»?

Такой скромный результат не должен нас сильно расстроить: скорее, отрезвить и облагородить. Он влечет к более бережному отношению к Истине. Надеясь на вдохновение и нестрогое открытие, мы идем к ней в гости с робкой молитвой, а полагаясь на общезначимый формальный аппарат – с пыточными инструментами.

Попытав Истину для приличия и убедившись в ее героической твердости, мы отложим калёные прутья в сторону и займёмся с нею свободным

диалогом, оказывая Истине уважение, которого она явным образом заслуживает.

## **Часть 2. Аргументы от сущности философии.**

«У всех творческих людей инстинкт – это как раз сила утверждающая, тогда как сознание критично и оно остерегает, - а у Сократа инстинкт делается критиком, сознание – творцом, - воистину чудовищность *per defectum!*»<sup>5</sup>

Ф. Ницше.

### 1. набросок к дефиниции философии.

...

Сперва кажется нелепым, что в самой «строгой» части нашего сочинения, (которая посредством смирения подошла к печальному концу) мы не дали никакого определения философии. Возможно, это и действительно нелепо. Но в любом случае, я сделал это осознанно, отдавая дань генезису определения философии.

Я исхожу из простой интуиции, что *определить* можно лишь то, что уже каким-то образом существует. Следовательно, вопрос о философии в принципе не может быть первым вопросом философии – философия уже должна возникнуть относительно чего-то еще, чтобы о ней самой можно было спрашивать. Дефиниция философии вторична употреблению философии – философствованию. Эту вторичность я воспроизвожу структурой своей работы.

Если мы хотим, чтобы определение философии что-то значило, (а не являлось одним лишь синтаксическим упражнением), нам важно сначала *показать*, что мы под этим имеем в виду. В конечном счете это важнее самой дефиниции: последняя ориентируется на первое, чтобы его обобщить, - и здесь возможна неудача. Дефиниция философии безусловна: она менее говорит о практических воззрениях ее автора, чем употребление им этого слова. Если указать ему на несоответствие

---

<sup>5</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – с.127.

между тем и другим, он, скорее, предпочтет уточнить дефиницию, чем признать, что то, что он считал философией, ей не являлось.

Наконец, конструктивный диалог посредством текста возможен, если читатель разделяет употребление автором слова, а не удачность дефиниции. Если он согласен, что в описанных автором примерах слово применено уместно, он переживет неточность определения – ограничившись разве что критическим замечанием, как и что стоит, с его точки зрения, переформулировать. Но если он будет сосредоточен на дефиниции, которая по тем или иным причинам его устроит, велика угроза иллюзорного понимания.

Чтобы избежать такого, я заявляю, что дефиниция провоцирует нестрогость. В первую очередь я имею в виду под философией все, что я делаю в этой философской работе. Во вторую – то, как я это определяю. Определение я заимствовал у своего друга (с его согласия, имя опускаю в целях анонимности), так как оно показалось мне когерентным всему, что я имею в виду.

Итак, в гипотезе нашего исследования **философия есть вдумчивое, или открытое разуму, веротворчество.**

9

*Почему веротворчество?* Потому, что говорить о синтаксисе мне неинтересно. Если это называется философией, то я должен сразу признаться, что занимаюсь не этим и потому лучше меня не читать. Мне интересно то, как посредством философии формируется взгляд на мир, убеждения и практические положения, которым человек действительно отдает свою жизнь – веры.

Уровень голого синтаксиса может стать интересным, если человек посредством философии обнаружит в себе эту веру в то, что голый синтаксис чего-то стоит. Если же эта вера полагается без посредства философии, то она, во-первых, закрыта, а во-вторых, уже есть как основание полагания себя в мире определенным образом, и потому может стать предметом философии....

*Почему открытое разуму?* Потому, что с разнородным и обильно плодящимся в беседах и социальных сетях веротворчеством, не заботящимся об открытости разуму, уже давно не знают, что делать. Объединять этот хаос в конкретную дисциплину просто опускаются руки. Деятельное же стремление веры разворачиваться, раскрываться во всей полноте своих содержаний и следствий из них, превращает веру в *транслируемое* средство саморазвития, то есть позволяет установить

конкретный мировоззренческий диалог, способ, которым существует философия.

Желая *прояснить* свою собственную веру, чтобы убедиться в ее единстве мне самому, я тем самым стремлюсь к единству моего эксплицитного принципа с его имплицитным основанием. Иными словами, к утверждению веры и на теоретическом (как суждение, с которым я соглашаюсь), и на практическом (как правило, которому я следую в действии), уровне.

Мне кажется, это и есть наиболее полный способ существования веры, то, что мы можем назвать *значимой верой*. И то, что разум побуждает меня не останавливаться до тех пор, пока значимая вера не будет найдена в ясности, служит первым аргументом в пользу попытки философского веротворчества.

## 2. Философия как открытое разуму веротворчество.

Таким образом, вопрос о пользе философии можно разложить на следующие вопросы:

- Полезно ли стремиться к вере?

- Полезно ли делать это разумно?

Оба вопроса нуждаются в предварительном пояснении.

Под стремлением к вере непродуктивно понимать простое стремление иметь практический уровень веры: то, что я следую какому-то правилу, следует уже из того, что я как-то действую: под это можно подвести основание. Речь здесь идет о том, нужно ли положиться на это «действовать как-то» или же принцип желательно отыскать эксплицитно и сформулировать на теоретическом уровне – как суждение (будь-то заповедь, постулат о гравитации, или категорический императив<sup>6</sup>).

Под стремлением к разумности же не следует понимать грубое сведение всего моего множества вер к тому, что строго выведено. Гегель неспроста смеялся над Фихте, озабоченным «мелкими» проблемами в

---

<sup>6</sup> Заметим, что в контексте веры нет пропасти между моими суждениями «убивать плохо» и «тела притягиваются». И то, и другое, во-первых, сформулировано, а во-вторых, влияет на то, как я действую, следовательно, является *значимой верой*.

духе изображения для паспорта<sup>7</sup>. Он высмеивал не то, что у паспорта есть картинка (пусть будет!). Иронии подверглась чрезмерная забота, чтобы у этой значимой веры («должна быть картинка!») непременно имелось рафинированное спекулятивное основание. Словами Хейде, «необходимый характер спекулятивного знания не уничтожает случайность, а устанавливает последнюю как существенный факт»<sup>8</sup>. Только если допустить, что *необходимого знания* куда меньше, чем того хотелось бы Гегелю (как известно, не все принимают в полноте его систему), желание философии ограничиться одной *чистой* спекуляцией может потерять свою привлекательность.

Есть подозрение, что ничто не сыграло с разумом столь злую шутку, как его чрезмерная ответственность, упование на то, что он справится со всем сам. Собственно, корнем этого может служить банальная непоследовательность, в сущности неразумная – ибо разум попросту не отрефлектировал свои полномочия.

Стремление вывести даже то, что не выводится, знать даже то, что не известно, притвориться независимым от веры, (а в области этики, как мы видели по первому разделу, независимость разума от веры невозможна вообще), привело к тому недоверию к «разумным выводам», от которого мы страдаем до сих пор, даже если выводы действительно разумны. И я специально говорю о веротворчестве, а не о накоплении *знания*. По моему убеждению, если бы деятельность разума сводилась к одному только чистому знанию (что под ним ни понимать), неодолимым стало бы искушение выйти за эти скудные пределы. Когда я говорю о разумной вере, я имею в виду именно веру, но веру, в пределе своем когерентную тому, что мы *знаем*. - И не стыдящуюся это показывать.

Я говорю о вере, стряхнувшей с себя утомительный жирок произвольных догадок, догадок, которые и ей самой-то не особо нужны, а только мешают пролезать в двери соседних квартир и ходить к другим верам в гости.

Я говорю о вере аскетически сложенной, с мощным и тренированным корпусом, со здоровым позвоночником. Я говорю о вере, которая хорошо выносит саму себя.

Я говорю о вере, согласной принять ревизию работающего с ней разума, при условии, что этот разум не будет «брать не по чину», переходя границы своих полномочий.

---

<sup>7</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990, с.54.

<sup>8</sup> Хейде Л. Осуществление свободы. Введение в гегелевскую философию права. М., Гнозис, 1995, с.49

Я говорю о вере, вдумчиво и благодарно принимающей диалог, понимающей разумное возражение как повод стать лучше. Я говорю о храброй вере, готовой прояснить себя, даже если это приведет ее к гибели – она примет ее как заслуженную. Я предлагаю *разум пытливый* как диалектическое жало, которое мы все глубже вкручиваем в уже существующую веру, постигая тем ее суть – *но не разум гордый* как самодостаточную альтернативу всякой вере вообще.

### 3. Стоит ли стремиться к веротворчеству?

Модно говорить, что все мы во что-то верим.

«Неверами» зовутся, - пишет Ильин, - лишь желая «подчеркнуть, что они не принадлежат ни к какому определенному исповеданию, кроме ... собственного»<sup>9</sup>

«В одном человеку отказано, одного он не может - жить без веры»<sup>10</sup>.  
«Скажи мне, что для тебя самое важное в жизни, и я скажу, во что ты веришь»<sup>11</sup>.

12

Как мы видим, эта аргументация исходит из того, что для человека что-то важно. А почему мы думаем, что ему что-то важно? Очевидно, потому, что он как-то действует, следовательно, имеет некое внутреннее основание что-то в этом мире менять, и убеждение о том, что для этого нужно. Без веры жить нельзя, ибо сам процесс жизнедеятельности является следствием веры. Знаменитые рассуждения Витгенштейна особенно ярко провозглашают это убеждение, что «из действий можно видеть», что люди «безоговорочно верят некоторым вещам»<sup>12</sup>. Совсем недавно сходный аргумент *a posteriori* применил Пауль Вайнгартнер, противопоставив его целому ряду аргументов против необходимости веры: люди чему-то научаются, а для этого надо во что-то верить.<sup>13</sup>

Обычно обоснование важности веры на этом заканчивалось. Но, вот в чем беда – здесь речь идет о вере имплицитной, существующей только

<sup>9</sup> Ильин И. Путь духовного обновления. М.: ДАРЪ, 2017, с.16

<sup>10</sup> Там же, с.15

<sup>11</sup> Там же, с.11

<sup>12</sup> Витгенштейн Л. О достоверности. М.: Гнозис, 1994, с.356.

<sup>13</sup> Weingartner P. Knowledge and Scientific and Religious Belief. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, p.104

отчасти, только потенциально, только посредством иного – через действие. Но нужно ли ей непременно становиться полноценной, эксплицитной? Вот вопрос, который ставили значительно реже.

«Познай самого себя» - весьма догматично призвал нас Сократ. Я полагаю, это означает: «познай, во что ты веришь, и познай, во что бы верил, если бы осознал все, что можешь осознать». Ну, например, сейчас ты веришь, что лгать плохо, и веришь, что хорошо делать людей счастливыми. А вот осознай, как бывает: если скажешь правду в этой ситуации, сделаешь человека несчастным и никому добра не принесешь. Так во что ты теперь веришь? Так мы и узнаем, какая вера сильнее, какая глубже тебе соответствует...

И философия бурно откликнулась на этот призыв узнавать. Она принялась старательно прояснять веру, искать для нее слова, а потом – понятия. Такие разные философы, как Кант и Гегель, спокойны и солидарны в завидной уверенности – подлинное содержание человеческого следует осознать и выразить в общей форме.

Но действительно ли это начинание благое? Может быть, вере лучше оставаться непознанной? Может быть, мне и не стоит понимать самого себя? Похоже, философы не устроили по этому поводу масштабного обсуждения. Шестов, вооружившись Библией и идеей Первородного греха, действительно предложил войну неумемному познанию. Витгенштейн, судя по всему, предпочёл демонстративно воздержаться от голосования. Но в остальном...

Философия озаботилась большим количеством ярких описаний, как здорово познавать себя и выражать свою обретенную веру в виде практических постулатов, - и автономия в этом обретается, и духовность реализуется, и вообще «неразвитый человек – карикатура на самого себя»<sup>14</sup>.

Но является ли все это доказательством? Или это доказательство для человека, который уже решил довериться понятиям вроде автономии и духовности, то есть уже согласился себя познавать? И что может возразить философ человеку, не желающему экспликации веры?

Позиция такого человека непротиворечива: причем независимо от того, эксплицирует он ее саму, или нет. Он может стать и догматиком воздержания: «не хочу выражать веры, кроме этой!», и скептиком воздержания, который вообще не будет говорить (и даже думать!) о своих верах. В этой позиции просто нечего *опровергать*. Сравнить же ее с позицией эксплицитной веры также невозможно в рамках философии,

---

<sup>14</sup> Шлегель Ф. Критические фрагменты. М.: Искусство, 1983, с.292.

ведь сознание философа не может удержать одновременно знание и незнание: когда он нашел слова для своей веры, он уже не может вернуться и стать тем, кто этих слов не знает.

Можно сказать, что таких воздержанных людей не существует: каждый хочет хоть немного разобраться в себе. Но как быть с теми, кто вполне определенно не хочет разбираться в некоторых областях своей веры? «Я не хочу знать, что я считаю прекрасным! – (вдруг это уничтожит мою способность восхищаться им?)». «Я не хочу разбираться, в чем смысл жизни – (вдруг я его найду?)». «Я не хочу эксплицировать свои мнения о добре – (вдруг они лишат меня покоя и стимулов к нравственному развитию?)». Или, наконец: «Мне незачем думать, во что там я потенциально верю – верю и ладно, мне и так есть, чем заняться». Все эти мысли уже не покажутся такими неправдоподобными и нелепыми, - а как работать с ними философу, по-прежнему непонятно.

Другое дело, есть надежда, что философии и не нужно решать этот вопрос – именно потому, что решение *неизбежно свободно*. Но для тех, кто ценит в свободе осознанное понимание альтернатив, философии следует прояснить, в чем они состоят. Что изменится, когда я стану формулировать свою веру? Это именно то, что описывают философы. Выходит, тому, кто *хочет* знать, хочет ли он осознать свою веру, можно просто посоветовать почитать философские тексты...

14

В качестве краткой прелюдии к этому чтению приведу простую мысль. Осознавая веру, мы получаем шанс осознать и ее конечность, а затем уточнить ее. «Вряд ли можно *критически относиться к собственной точке зрения... вообще не зная, что она существует*»<sup>15</sup>, - писал Поппер. Интересно, вспоминал ли он при этом знаменитый образ старого Плотина?

«Поступай подобно скульптору, творящему прекрасную статую: одно он отсекает, другое полирует; одно сглаживает, другое подчищает. Так и ты – удали лишнее... и не прекращай обрабатывать свою статую, пока... не узришь мудрость, восседающую в священном чистом величии»<sup>16</sup>

Задолго до Поппера романтичнее выражена та же идея: чтобы стать критиком (скульптором) самого себя, надобно сперва придать этой скульптуре независимое существование и пронзить ее своим взором.

<sup>15</sup> Поппер К. Нищета историцизма. М.: Издательская группа «Прогресс», - VIA. 1993, с.174.

<sup>16</sup> Плотин. О прекрасном. // Античные мыслители об искусстве. Под редакцией В. Ф. Асмуса. М.: „ИСКУССТВО“, 1938

Только осознавая наше убеждение, как нечто сформулированное и потому внешнее нам, мы можем сознательно себя творить.

И все вроде хорошо в этой истории, вот только вспоминается сразу, как мастер Поликлет изваял две одинаковые статуи – и одну начал послушно поправлять, слушая зрителей, а другую спрятал и оставил, как есть. И в итоге люди признали, что вторая-то намного лучше. А что, если со зрителями можно сравнить всякие призывающие к изменению этические аргументы, которые философ один за другом вычитывает в текстах?

Философов в том и попрекают, что в результате всего этого последовательного вытачивания скульптура у них уродливая приключилась. Что душа у них нелепая стала. Что общаться с ними стало невозможно; что зануды, что все время хотят поучать да поумничать; что одеваются, как Бог на душу положит; что Шанель от Диора не отличают; что живут небогато, а мечтают вовсе не о деньгах; что не уважают *свободное мнение обывателя*. А главное – что холодные и чёрствы, как сам возлюбленный ими разум.

И тяжело отбиваться от таких возражений философу. Есть у него что сказать – по-разумному. Вот только разум-то его под запрет как раз и ставят. «Ты тут не умничай, ты нормально объясни! Не надо нам этих твоих разумных штучек!».

15

И тогда становится понятно: вовсе не за себя молвить словечко надо философу. О разуме нужно поговорить: ибо *его* боятся, ибо *его* считают *вредным*.

#### 4. Странная история чистого разума.

Не особо стесняясь в выражениях, (ибо к чему это?), Шестов описывает отношение воображаемого обывателя (которого обычно называют безликим «люди», у немцев есть для этого более подходящее *man*) к разуму и его бодрому использованию философами. Заслушаем же донесенное им обвинение, которое зачинает очень показательный отрывок под названием «О пользе философии»:

Люди так мало верят в возможность приобщиться хотя бы отчасти последней истины, что самая искренняя пылливость и самые добросовестные искания, когда они выходят за известные пределы, вызывают в них злобу и раздражение. До тебя никто ничего не нашел и после тебя никто не найдет: зачем же искать — тревожиться самому и других лишать душевного равновесия? Ведь всякое искание обычно начинается с тревоги и кончается потерей равновесия. Можно интересоваться и заниматься метафизическими проблемами— но под непременным условием, чтоб с ним не связывать свою личную судьбу или судьбу человечества. Метафизические системы должны быть так построены,

чтобы они не врывались в жизнь и не колебали заведенного жизненного порядка. Или еще лучше: чтоб они освящали и благословляли существующий порядок...<sup>17</sup>

Мне кажется, этот призыв к ограничению философских appetitов сегодня практически полностью удовлетворен. Ибо где теперь сыщешь философию, которая на что-то покушается? Даже марксизм – и тот, если верить Полу Готтфриду, «странно умер». А метафизика? Так, едва слышные разговоры о давно почивших философах в почти опустевшем кабинете новой Академии.

Философию приучают к скромности, - словно забавного, но когтистого домашнего питомца. Не надо больших задач, не надо последних истин, никакого вечного мира и рецепта земной справедливости нам тоже не надо. Пусть лучше будет «Зла не унять, а добра не понять» - тогда мы уж будем грешить, как привыкли. Раз надо тебе разговаривать – разговаривай, знаем мы тебя, без этого не можешь – если тебе рот заткнуть, ты еще чего доброго на баррикады полезешь. Но пожалуйста, тихо... и на своем участке.

Тем не менее, если задуматься, такой страх перед философией покажется... странным? *Ведь мы же хотим и добра, и мира, и справедливости. Мы хотим, чтобы хорошо было людям, чтобы в стране и на всем свете все по уму да по совести делалось. Мы не хотим терпеть глупость и неэффективность, мы не хотим, чтобы все делалось наспех, без толку и наугад. Мы хотим, чтобы люди находили общий язык, чтобы они понимали друг друга, и сообща – доброжелательно и осознанно - решали проблемы. Мы хотим... вернее, я хочу. И почему-то мне кажется, что не я один.*

16

Тогда почему же философии боятся? Почему не пускают к большим вопросам? Почему больше не верят в Просвещение? Неужели и вправду решили, что это Ницше на пару с Кантом придумали тоталитаризм? Неужели решили, что Гитлер был *разумен*, словно немецкий классик, и к тому же знал толк в кантовских *практических постулатах*?

Почти такой вот знаменитый *аргумент от истории* используется против разума, но почему именно разум избран его адресатом? Кто из нас действительно может показать, когда нас обманывал сам разум, а не амбициозные интерпретации, с той или иной степенью наглости превышающие полномочия разума?

---

<sup>17</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т.1. М.: Наука, 1993, с.634.

Когда нечто по-настоящему разумное становилось причиной трагедии? На этот вопрос ответить непросто. Молчание кажется мне знаком, что мы и сами не вполне понимаем, что же это все-таки такое: разум.

##### 5. Ответ на критику разума вообще, или способ оправдания философии.

Иногда считают, что разумный человек – это что-то холодное, чёрствое, неспособное к подлинному переживанию реальности. Мне кажется, такая оценка разумного человека свидетельствует лишь о расплывчатости представлений о сущности разума. Конечно, разумный может оказаться чёрстным, и такое даже *бывает* – но почему здесь видят причину и следствие?

Иногда мне кажется, что слово разум зря появилось в языке (во всяком случае, в русском). Очень часто для человека, умеренного в своих интеллектуальных запросах, это слово становится красной тряпкой, на которую он стряхивает все своё непонимание. «Разум» для него – это как бы мистическая сущность, которая живёт собственной жизнью, нам вовсе не понятной. А поскольку он непонятен, ему можно приписать хоть убийство Кеннеди – и уж тем более чёрствость, бесчувственность, механичность, даже сатанизм. Довольно всякой гадости можно отправить в подвал, если не собираешься туда заходить.

Но если задуматься – чему все эти «чёрствости» приписываются? Не забыто ли, что разума как вещи вообще не существует? Этим словом мы обобщили способы реализации *воли к истине*, процесс ответственного поиска ответов на вопросы. Например, Кант не сказал нам, в чем конкретное благо. Но он показал, что такое воля, которая действительно его ищет. Аналогично с истиной – философы не сказали нам, в чем она. Но они постарались показать, что такое воля, которая действительно ее ищет. Эту волю к истине я и называю разумностью.

Для огульных критиков же «Разумный аргумент» стал тем, чем он никогда не являлся – некоторым чёрным ящиком, появившимся в конкретной ситуации и почему-то навязывающим в этой ситуации конкретное решение. Но такое представление о разуме в корне неверно.

Франк писал, (выводя через это очень важный для *деятельного усвоения* тезис о заключенности в рациональном знании знания о его же ограниченности): разум «есть в конечном счете не что иное, как отчётливое, ясное, непротиворечивое описание или констатирование

содержания нашего опыта»<sup>18</sup>. В этой загадочной фразе я хочу обратить внимание на момент естественности разума. Здесь предвосхищается, что подлинно разумный аргумент не отличается от «нормального объяснения» ровным счетом ничем – кроме продуманности и компактности. Каждый шаг разума *в конечном счёте* понятен, но, люди, шагающие такие шагами, приучены шагать часто и быстро, поэтому они *не привыкли разъяснять*. Сложность действительно разумных текстов не более чем проблема *стиля* (отчасти поэтому далеко не все разумные люди пишут «стилем разума») – на самом же деле они не пользуются ни одной способностью, которой бы не мог обладать человек. И мы, обычные люди, не просто обладаем: мы безоговорочно доверяем этим самым способностям, называя их продуктами интуицией, своим собственным мнением и так далее.

Правда в том, что честно используемый разум – *это и есть интуиция*, но доведенная до высшей формы своей отчётливости. Разумное есть финальное усилие, решающий триумф воображимого.

Посмотрите внимательнее на разумного человека. Что он делает? Он не занимается чем-то оккультным. Он лишь пытается дать самому себе ясный отчёт, во что он верит. И он пытается связать эти веры друг с другом, чтобы понять, во что ещё он верит, даже если не знает ещё об этом. Когда разум выполняет свою задачу, он служит *формой честности по отношению к своей интуиции*. Необязательно писать в сложных категориях, подавно необязательно – *more geometrico*. Что уж говорить о модных ныне значках и кванторах – не полагать же в самом деле, что человек не может мыслить разумно, если его тексты не украшены формулами! Существенное требование разумности, как я понимаю это слово, и как использую его в определении философии – не в стиле изложения, а во вдумчивости, то есть в стремлении через открытость мнениям и аргументам достичь целостности и *искренней-для-себя-убедительности* в системе своих же вер. Ницше, Кьеркегор и Паскаль были весьма разумны (неслучайно последний являлся большим ученым).

Скажу больше – я верю в разумность Шестова. Он целостен, он разворачивает свои взгляды, он трезво оценивает статус своих суждений, не претендуя на принудительную общезначимость. Его философия не только в основе своей когерентна (логически возможно, что разум губит и иссушает человека, а вовсе не ведет его к истине, счастью и добру). Она обладает подлинно разумными добродетелями – *открытостью* и *смирением*. Любопытно, что из стремления к тем же добродетелям я и не хочу предавать разум.

---

<sup>18</sup> Франк С. Л. Свет во тьме. М.: «Факториал», 1998, - с.67.

## 6. Практические следствия из предлагаемого оправдания разума.

Если Разум так хорош, как нам кажется, возникает проблема – кто же создал ему такую дурную рекламу? Очевидно, те, кто активнее рекламировал: чаще всех писал это слово на своих знаменах. Причину провала авторитета Разума следует искать в пиар-лагере знаменосцев – нашем философском лагере!

Разум обвиняют в том, что он тривиализирует, упрощает, принуждает. Как это возможно, если понимать его как открытость аргументам, личное переосмысление традиционных штампов, и способность к самоограничению, ведущую как раз к свободе от принуждения? Это уже не просто парадокс, это величайшая нелепица! Едва ли можно оставить подобное без объяснения.

Шестов сравнивал науку и логику с *полицейскими агентами*. Чтобы *отвязаться от этих назойливых охранителей*, - писал он, – нужно иметь наготове аргументацию, «о качестве которой можно и не слишком заботиться...»<sup>19</sup>

19

Знакомый нам образ: чем не чёрный ящик, который вовсе не убеждает (убедить он не в силах), а очень даже принуждает своим угрожающим цветом и габаритами? Стоит ли удивляться, что храбрые умы наконец взбунтовались против этого бессовестного тирана?

Кажется странным лишь то, кого они с этим тираном сравнили. Разве вся эта совокупность отношений с полицией похожа на Разум, как его описал я? Как-то не очень. Но стоит ли спешить обвинять их (или меня) в «терминологической ошибке», или чем-то подобном?

Конечно, обвинить можно. Шестова – на ясном основании, у него в итоге даже дважды два себя странно вести стало. Меня – вообще без каких-либо проблем. (Лезет тут наглёц со своими определениями, к чему его вообще слушать!) Но разве так мы решим нашу проблему? Разве так мы защитим философию?

Я мыслю просто. Философия течет через разумный диалог, следом за разумом падет и она, значит, (я пристрастен к философии, это правда) нужно защитить сам разум. Но чтобы защитить разум, нужно

---

<sup>19</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т.2. Томск: Водолей, 1996, с. 23.

действительно объяснить, почему же это против него ополчились сами философы – судя по всему неглупые люди, между прочим.

Можно сказать, что Великое Неприятие Разума возникло на пустом месте, а иррационалисты, простите за выражение, «бесились с жиру». Сказать можно. Но кого это убедит? Мы, конечно, не обязаны обращать внимание и на то, что кого убеждает. Но разве наше объяснение убеждает хотя бы нас? Не лучше ли допустить, что, быть может, мы сами виноваты, что *действительно* спрятали разум в черный ящик, так, что разум уже почти не видно?

Академические стандарты, существующие в *современной философии*, даже если формально осмеиваются и осуждаются, на практике диктуют весьма жесткие правила. «Всё должно быть строго» - спасительной формулой как бы извиняемся мы друг перед другом за эту диктатуру. Но разве эта формула не есть гимн безумного самомнения, которое и не снилось старательному Фихте, всего навсего озаботившемуся паспортной проблемой? Что же это за несчастное **всё**, которое мы так легко и безапелляционно принудили? Разве мы не научились, что разумный признаёт границы разума, и строгим должно быть только то, что

А) Существенно?

20

Б) *Может* быть выражено строго?

Вместо *открытости и смирения* мы строго регламентируем, сколько страниц должно быть в тексте, сколько сносок и на какие тексты *канона* нужно поставить, сколько слов запихнуть во введение, а сколько в заключение, какими оборотами пользоваться. Мы уверяем друг друга, что нужно писать «думается», а не «я думаю» - как будто бы от такой дешевой уловки работа становится объективнее! Если задуматься, она становится лишь *менее честной* – ибо кому это думается? Я делаю вид, будто бы всем. Но с какой стати? Вот я – я действительно так думаю (примем это сейчас на веру, договорившись не рассматривать бессознательное, которое в рамках философствующего сознания не очень и рассматривается). Но чем я занимаюсь, меняя оборот? Достигаю объективности? Нет, для этого вовсе недостаточно поставить капканы собственной субъективности – произвол, дисциплиной подогнанный под канон, таковым и останется. Нет, я не объективирую. Я намеренно коррумпирую свои же рассуждения, придаю им неоправданный статус. Говоря строго, я поступаю *неразумно*.

В общем-то, это даже простительно – у войны за строгость могут быть свои плюсы, в конце концов, оформленный текст по-своему красив. Обидно будет, если это мое неразумие используют как улику как раз

против врача, который мог бы спасти меня от местной традиции – врача по имени Разум. Но, если, во всяком случае, не искать каких-то глубинных оправданий намеренному саботажу философского поиска, кажется, что именно такое обидное неразумие пронизывает нашу действительность.

Я предлагаю деятельно разоблачить порочащее разум представление о нем как о наборе техник, необходимом для иллюзии значимости. Сложность стиля становится в этом представлении панацеей, которой легко спастись от собственной безыдейности. Очень удобно! Кто-то действительно может хотеть, чтобы мы воспринимали его тяжеловесные аргументы как чёрный ящик, которому проще поклониться, чем понять, как он устроен внутри.

Естественно, что развитие внутренней честности влечет в нас презрение к таким псевдоинтеллектуалам. Но презирать сам Разум из-за того, что они существуют – все равно, что презирать еду из-за того, что существуют отравители. Выходит, чтобы спасти Разум, нам нужно избежать неразумного взгляда на него, – то есть не отрывать его от Интуиции, не мыслить его как тот бессодержательный и влиятельный чёрный ящик. От этого соблазна не застрахованы, по-видимому, даже самые умные люди, когда им очень хочется избежать нерешенного ими еще противоречия или что-то доказать, но они стыдятся утверждать без доказательства.

### 7. Модель отношения к разуму.

Я убежден, что большая часть критики разума может быть устранена путем очищения этого понятия. Но данная мысль была бы пустой абстракцией без демонстрации подобного очищения.

Если разум не черный ящик, разумно построенное рассуждение должно представлять размеренное движение от интуитивно абсолютно очевидных автору положений по столь же интуитивно очевидным ему же переходам. В итоге должно получиться очередное положение, теперь тоже ставшее интуитивно очевидным. Если же оно **всё еще противоречит интуиции**, нужно разобраться, что пошло не так.

Если разумное рассуждение доведено и понято до конца, его вывод не оставляет сомнений: так не сомневаемся мы в теореме Пифагора. Но если в его итоге мы получили очевидную абракадабру, значит, где-то ошибка. Мы не поверим доказательству, что 1 равен 0, если только, это доказательство не будет таким, что равенство единицы и нуля вдруг

окажется для нас столь же *непосредственно очевидным*, как и равенство единицы и единицы.

Именно так непосредственно очевидно стало для меня, что мораль не может быть найдена в области отношений с самим собой, и потому она никогда не заключается в следовании *чувству*, которое всегда ориентируется на *меня самого*. Но чтобы осознать это положение, прямо конфликтующее со всей культурной пропагандой, мне понадобилось подумать. Рассмотрим же на примере, как разумная теория морали начинает вытеснять традицию в моей же повседневной практике.

Согласно разуму<sup>20</sup> мораль начинается, когда я способен выйти за пределы того, что мне нравится (чувство) к тому, что представляется мне правильным в целом, «с точки зрения мира». А чтобы сформировать представление, я обращаюсь не к чувству, а к представлению о Благе: моральной интуиции (совести). А чтобы быть ответственным и сформировать *отчётливое* представление, я погружаюсь в анализ этого мира моральных интуиций. Это интуитивное строительство и принято называть разумной деятельностью.

В результате важное решение я принимаю интуитивно, а не чувственно. Дело не в том, чего мне хочется. Дело в том, что ясно представляется мне правильным. Но процедура призыва самого себя к ясности и называется *размышлением*.

Размышление побуждает нас к укрощению чувств: это правда. Но оно не мешает нам чувствовать, оно лишь мешает чувствам законодательствовать, то есть выполнять не свою работу. Посредством *осознанной интуиции* я могу понять, что, из чувственного факта «женщина кажется мне красивой, и я хочу быть с ней рядом» совершенно не следует «ради неё можно и украсть, если только она попросит украшение, на которое у меня не хватает денег». Дело не в том, что разумный человек меньше любит. Дело только в том, что он способен глядеть на чувственную любовь (даже свою) со стороны, а потому знает, что есть вещи и важнее этой любви.

Если мы поймём и прочувствуем, что *это явно так*, а не предположим это, допустив, что верна цепочка рассуждений, значит, доказательство выполнило свою задачу, то есть привело к единственно возможному содержательному единству нашего мировоззрения: единству очевидностей. Мировоззрение, претендующее на истинность, суть гармоничная система интуитивных очевидностей. Разум же дарует устойчивый материал, чтобы строить между интуициями максимально

---

<sup>20</sup> (Обоснование в целом опускаю: полагаю, нам хорошо известно, как его строили великие умы).

надежные мосты. И поскольку он не строит ничего, кроме мостов, он не противоречит *свободе веры*. (Не обязательно религиозной). Говоря проще – я не вправе рушить архитектонику построенной системы мостов, но я могу не ступать на нее ногами.

Даже самые большие оптимисты в построении всеобщей разумной системы, такие, как Фихте, сохраняли это понимание свободы принятия: что и обретенное абсолютное внутреннее единство системы не означает, что это единство надо непременно принимать. «Даже... основные определения не обладают способностью непреодолимо вовлечь в себя». Да, они «сами ведут себя вперед», но сперва им «нужно отдаться»<sup>21</sup>. «Всегда остается еще нечто, что никогда не может быть строго доказано, ... а именно что само это единство не возникло случайно»<sup>22</sup>. Можно только «многими способами повысить эту вероятность»<sup>23</sup> - именно в этом нам так помогают аргументы.

Но, раз уж и наукоучение сохраняет место для веры, что мешает искать нескольких вер сразу, если их единство пока не достигнуто? Если я не вижу, как критицизм отвечает на вопросы, которые у меня остались, почему бы мне не озаботиться, не отвергая критицизма в сфере его применимости, поиском того, во что я уже мог бы искренне верить? Почему бы не применять *разум как зодчего мостов* на всех уровнях актуально возможной веры, дабы мосты у нас были не только на низших этажах, где скитаются лишь самые любознательные уникамы? Почему не отнестись к нему с уважением, но как к критику, а не как к творцу? Разум как зодчий мостов, а не храмов.

Да, я защищаю разум, ибо все аргументы против него кажутся мне лишь аргументами против неразумия. Добродетельный разум именно тем и добродетелен, что умеет понимать, где чему не место и где не место ему самому. Добродетельный разум именно что не лезет не в свое дело. И когда кто-то лишен уважения к области по ту сторону спекуляций, к области, обуславливающей выбор нами того или иного единства – это ложное осознание статуса своих суждений, то есть не порок разума, а его явная *недостаточность*.

Великие мысли философов часто проходят мимо нас по касательной, не оставаясь в личности. Такое ощущение, что мы регулярно забываем и об

<sup>21</sup> Фихте И. Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т.1. СПб.: Мифрил, 1993, с.587

<sup>22</sup> Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии. // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т.1. СПб.: Мифрил, 1993, с.55.

<sup>23</sup> Там же.

открытой Витгенштейном автономии Ценностей от разума, и об открытой Кантом формальной (т.е. примиряющей содержания) добродетели разума – быть способным на самоограничение. А тех, кто одновременно деятельно помнит и о том, и о другом, и вовсе иногда хочется пересчитывать. Конечно, нельзя быть вполне уверенным, что сам Кант всегда обо всем помнил. И все же, это едва ли невозможно: помнить о пиетете к непознаваемому, который критический разум признал оправданным.

Когда Кант проповедует только формальную этику, он оставляет таинственное в неприкосновенности. Он утверждает форму не потому, что она важнее содержания, а потому, что содержание не является делом одного только разума. Думать, что формальность разума отменяет его уважение к содержательности, значит повторять ошибку паралогизма: никто не говорит, что форма должна быть голой.

Разум не может заранее знать, что ценно – но он может подготовить форму, помогающую сберечь всё то, что ценным для меня, моего ближнего и моего дальнего *оказалось*.

Я не уверен, что это очень типичное использование слов. Возможно, мне и вовсе не надо было говорить о Разуме – а остановиться на одной только вдумчивости. Но страх перед наступающей модой на ничем не связанное свободное мнение, на интеллектуальный и ценностный релятивизм, удерживает меня от столь опасной уступки.

#### 8. Краткое замечание о социальной остроте призыва к разумности.

Пугливое отношение общества к разуму пугает.

В холод бросает меня от мудрецов новых, вооруженных сладкозвучными сонными зельями. Торговцы бальзамами – вот мудрецы наши. И вот их ароматные чары: «У всех своя правда», «уважай свободное мнение»... Они научили нас иметь *личное мнение*, но разве этого достаточно, чтобы решать *общие проблемы*? Что это за свободное мнение, если оно закрыто от аргументов? Что это за мнение, если оно неразумно, т.е. не желает слушать само себя? Произвольно плодящимся мнениям обеспечивают громогласные фанфары, не замечая угрозы: мы можем разучиться договариваться.

Предпочтя свободу разуму, мы предпочли эго - диалогу, а мимолётное успокоение – решению. Не за горами день, когда человек ничего не будет значить для человека: ибо какое дело мне до Другого, если даже правда у него другая?

Мы можем научиться общаться, вместо общения у нас *вежливость*, эвфемизм для скрытности и недоверия. А как можно *договориться*, скрываясь? Как общаться, если Святыня Мнения ограждена колючей проволокой? Друг для друга мы иностранцы, и чтобы говорить, **нужно быть готовым перейти** при необходимости **на открытый общности язык**. И коль скоро это язык разума, это очень похоже на язык философии.

### Часть 3. Аргумент от эффекта философствования.

Может быть, в алхимии, богословии и философии результаты оказались столь жалкими именно потому, что люди не хотели или не умели отказаться от водительства разума как раз там, где «по природе вещей» разуму полагалось уйти и умолкнуть?<sup>24</sup>

Шестов Л.

#### 1. Дисциплина разума – угроза живой душе?

25 Меня могут упрекнуть, что все это время я говорил не по делу. А дело не в том, какой философия в принципе могла бы быть, а в том, что ей сегодня называется. Не в том, какой разум есть в идеале, а в том, какими становятся люди, когда хотят стать разумными. А на деле, они, дескать, именно что чёрствые и лезут, куда не надо.

Что же, - может быть, иные и лезли: но разве этот укол только к философам? Покажите мне того, кто легко и расторопно осознал, куда надо, а куда не надо идти! Но извольте – не хотите мерить по идеалу, по сущности философии, давайте мерить по бытию. Философия бытийствует в виде философствования. В чем же суть философствования, и насколько полезно оно как процесс?

Итак, говорят, что путь Разума, пусть и не с формальной необходимостью, но все же становится опасным. Говорят: так уж случается, что долгие размышления и попытка *просчитать* свою деятельность иногда приводят не к победе над эмоциями, а к их уничтожению. Жизнь становится механической и пустой, и, озлобленный подсознательным чувством потери, рациональный самоубийца начинает энергично требовать такой же пустоты от других. Случается *чёрствость* - душевный ожог от слишком горячего и слишком регулярного кипения мысли. Нужно, выходит, осознавать, насколько крепко в нас

<sup>24</sup> Шестов Л. *Potestas Clavium* // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т.1. М.: Наука, 1993, с.196

антипригарное покрытие душевности, и быть *не более разумным, чем можно себе позволить*.

Тем не менее, все это не оправдывает свободы моего поиска добра от дисциплины разума. Читая Канта, трудно усомниться, что строгие и обязывающие выводы кажутся необходимыми для подлинной нравственности: они-то и отличают ее от инфантильного морального нарциссизма, в котором нравственность податливо и незаметно подстраивается под личные желания, а Другой учитывается лишь постольку, поскольку ему повезет напороться на наше сочувствие. Возникающая формальность нравственности не есть неуважение к вере: она сберегает то, что ценно для человека. Не требуя уничтожения другой, страстно ценимой «чувственной нравственности», она лишь позволяет глядеть на нее с ответственным отстранением. Если сердце никогда не подскажет, что правильно (вместо этого оно скажет, что *ему* нравится), то разум *достаточно ничей*, достаточно независим от нас, чтобы искать *добро*.

...

Я знаком с мнением людей разных профессий, будто бы в *жизни* строгое занудство разума совершенно неуместно. Есть простой и понятный закон сердца. «Главного глазами не увидишь».

26

Но здесь есть проблема, которая видна уже не только из философии, но из самой жизни: психологи провели немало интересных опытов, показывая, что в большинстве случаев без внимательных глаз как раз и не обойтись. Влияние наших «простых и понятных» установок на поведение *de facto* совсем не само собой разумеется, как нам хотелось бы. На уровне убеждений мы вроде бы все неплохо понимаем, что там наше сердце говорит насчет морали, но на деле поступаем иначе. Причина - малодушие?

Опыт Динера и Уолбома говорит, что не оно одно. Поразительным образом испытуемые начинали вести себя честнее (т.е. в соответствии со своими установками), если... перед ними всего лишь ставили зеркало<sup>25</sup>. Напрашивается вывод: фактическая нечестность актов напрямую связана с недостаточным самосознанием. Ленюсь ли, боясь ли вступить в конфликт с сентиментальными, либеральными и прочими одобренными сочетаниями слов, но мы часто отказываемся терпеливо, добросовестно, смело применять способность суждения на наши поступки: ведь так поступают чёрствые «рационалисты-зануды». Казалось бы,

---

<sup>25</sup> См. Майерс Д. Социальная психология. 7-е издание. Питер, 2007. Глава 4.

долгожданная победа сердца. Но в итоге мы буквально не видим себя со стороны, не видим своей нечестности.

И ведь для решения проблемы необязательно ставить зеркало, можно воспользоваться, к примеру, языком: посредством описания, безжалостно возвращающего нам наши поступки с как бы всеобщей точки зрения. Практическая философия регулярно ставит перед собой зеркало – как же следует расценить нападки на дисциплинирующую роль этого зеркала в практическом воплощении добра, в контексте данного нам опыта?

И в то же время, все тот же опыт говорит нам: быть разумным вредно. Это угрожает душевности, и опасно поджигает живую волю к совести и волю к любви. «Категорический императив пахнет жестокостью»<sup>26</sup>, а чёрствостью – тем паче. Допустим, это даже действительно правда. И все же, что из этого следует? Почему не сказать спокойно: «ну, раз разум «поджигает душу» – значит, нужно держать наготове банку со снегом»?

Уподобим разум атомной электростанции. Он нужен для высокого уровня жизни. Но от него надо уметь защищаться. Как? Вот моя вера по этому поводу: мои действия и в особенности мои привычки должны проходить холодную ревизию разума по критерию нравственности. Но после того, как разум их *допустил*, я убью собственное действие, если начну совершать его только ради формально-моральной его компоненты.

Например, я люблю слушать музыку: но я должен оправдать перед собой эту трату времени, от которой другим людям не тепло и не холодно. И тогда я понимаю, что музыка нужна мне – во-первых, как наиболее эффективная форма отдыха ежедневно утомляющегося разума, во-вторых, как актуальная защита души от чёрствости, в-третьих, как никого не ущемляющий путь к глубокой личной гармонии, в-четвёртых, как способ учить иностранный язык. Неплохо для того времени, которое я на это трачу.

Но если я буду слушать музыку с регулярным воспоминанием о ее полезных функциях, я сделаюсь несчастным, я сгорю. Боюсь, дооформив все свои банки со снегом, я спровоцирую самое страшное: брошу нравственность вовсе, ибо не смогу больше выносить ее разумного облика. Ницше совершенно прав, когда говорит, что общество требует памяти, но счастье требует забывчивости<sup>27</sup>. Выход из этого конфликта я вижу в том, чтобы *запоминать, о чем можно забыть*.

---

<sup>26</sup> Во всяком случае, так считал автор «Генеалогии морали».

<sup>27</sup> Ницше Ф. Генеалогия морали. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018, с.59-61.

Поэтому я предлагаю разум в качестве ревизора и законодателя привычек. Он настраивает наше мышление на моральный лад, в котором культивировались бы только хорошие *душевные обычаи*. Как ревизор он приходит, проверяет и уходит: по возможности, тактично. Так, чтобы достойные привычки и не помнили, что он вовсе приходил.

Казалось бы – опять формализм, опять мораль, от которой несёт суровым холодом расчёта и бездушия, опять чёрствость, опять непонимание свободной красоты, опять ущемление тайны. Но только не домыслы ли это?

Разве не показал Кант, что разум тайне<sup>28</sup> и красоте не враг? Разве не может разумный чувствовать прекрасное? Разве не может он преклоняться перед Рафаэлем, растворяться в Бетховене, дышать ради Тарковского, зачитываться Достоевским или Шестовым? И не просто зачитываться, а *предчувствовать* в этом что-то очень важное, загадочное и в глубине своей *разуму совершенно не противное*?

Когда Шестов пишет:

Бесплезная метафизика или бесплезная религия — был ли случай в истории, чтоб кто-нибудь так окрестил свои последние чаяния? А меж тем все ищущие и искавшие знают, твердо знают, что метафизика не может быть полезной и что нет ничего страшнее, чем впасть в руки Господни.<sup>29</sup>

28

Разум уважительный (а уважительность есть большая добродетель разума) вовсе не смеётся над этим. Нет ничего противоречивого в искренней догадке, что даже то, что в метафизике «совершенно бесполезно», вовсе не унижает ее; что эта «бесплезность» может внезапно оказаться важнее всякой нашей простой повседневной пользы; что уже ради одной только бесплезной метафизики, возможно, и жить стоит. И если посмотреть внимательно на единичного философа, можно не просто допустить, но и поверить, что прекрасная и мистическая «бесплезность» - для него не пустой звук.

## 2. Философское общение, и что оно делает с философом.

Нетрудно заметить, что философ (во всяком случае, если понимать под этим того, кто существует в признанной философской институции или мог бы как-то в ней существовать) реализует себя тремя основными

<sup>28</sup> Почему-то редко вспоминают, как Кант называет моральный закон «завуалированной богиней», смиряясь перед глубокой мистерией важности нравственности для человека. «Правда, мы слышим ее голос... но сомневаемся, ведет ли она свое начало от человека, от всемогущества его разума, или она говорит от имени другого лица, сущность которого человеку неизвестна, но которое обращается к нему с помощью его же собственного разума» [Кант И. О вельможном тоне, недавно возникшем в философии // Кант И. Сочинения в 8-томах. М., Чоро, 1994. Т.8, с.243-244].

<sup>29</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т.1. М.: Наука, 1993, с.635

способами: читает, пишет, разговаривает. Иными словами, он погружается в общение: с автором, с читателем, с собеседником. Общение это особенное.

Вряд ли много кто относится к общению так серьезно, как философ, – как к делу жизни. И в идеале общение для философа способно выступить одновременно целью и средством, оно не просто пронизано погружением в мысль другого человека, оно видит в этом мост к чему-то большему.

Наверное, существует некая гигантская... орбита, куда, быть может, включены и наши цели, наши пути, – пусть даже это всего лишь крошечные отрезки, – возвысимся до этой мысли! Но жизнь наша слишком коротка, а зрение слишком уж слабое, чтобы мы могли быть больше, чем друзья... Так пусть же остается *вера* в нашу звездную дружбу, даже если нам суждено стать земными врагами...<sup>30</sup>

Эти слова написал философ. И я бы удивился, услышав их из другой сферы, – настолько они пронизаны *философствованием*. Опять же, говорю за себя: именно философия побудила меня так смотреть на Человека, так общаться с ним. Философствование, которое уже не раз случалось со мной и моими Собеседниками, есть бесконечное прищуривание в поисках той великой орбиты. И даже если жизнь наша коротка, мы до последнего с надеждой вглядываемся в бескрайнее небо Другого, пытаюсь понять, то, что нас с ним объединяет.

Одним словом – Философ есть существо особого общения.

В философском разговоре (как это начал показывать обществу еще незабвенный Сократ) действуют совершенно иные правила, чем в повседневных движениях связок. Вежливость (ключевой социальный принцип) для философа сама по себе не слишком важна – для него она может означать, что собеседник имеет столь глубокое возражение или непонимание, что вынуждает себя молчать и не тратить сил на спор. Это означает, что он не относится к собеседнику как к философу – молча из вежливости, он отказывается осуществлять философский акт: акт совместного поиска истины.

Философское общение разоблачает некоторые неписанные речевые конвенции, к которым на той или иной стадии взросления, прибегал, наверное, едва ли не каждый из нас. Это такие прагматические остановки – когда мы перестаем двигаться в направлении мысли, потому что дальше идет уже что-то недопустимое. Например, *до философии* я вряд ли признаюсь себе, что свободы у меня может и не быть, или что

---

<sup>30</sup> Ницше Ф. Веселая наука. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. С.204

то, что я называю любовью и ради чего совершаю иногда даже не слишком невинные безумства, вовсе не является любовью в нравственном смысле слова, и возможно, я вообще никогда подлинно не любил, а лишь тешил себя... и так далее.

Совместный поиск истины (который мы начинаем на философском попритце как бы понарошку) постепенно вынуждает прибегать к самому простому и прозрачному средству понимать друг друга. Я снова имею в виду разум.

Активно пользуясь разумом (потому что не пользоваться им в рассуждениях лично мне не представляется возможным), мы понимаем, что не можем сохранить честность перед самим собой, не оказывая ему должного уважения. И если разум вынуждает нас к определенному шагу, мы уже не сможем просто «не захотеть его сделать» - точнее, *можем* (технически сказать можно что угодно, а замолчать – когда угодно), но не посчитаем это правильным.

Достаточно, чтобы кто-то в сообществе отважился сделать этот шаг, чтобы все остальные философы поняли, как важно впустить эту гипотезу в их исследование, чтобы действительно что-то понять. Так и происходит взаимное *обучение интеллектуальной честности*.

30

---

Какая от этого практическая польза? Мне как-то даже грустно ставить такой вопрос. *Какая польза от честного общения? Какая польза от открытого диалога, который являет себя актом взаимного доверия? Да какая разница, есть ли от этого польза!*

Но польза есть: честный перед другими, а впоследствии - перед собой, философ профессионально искореняет в себе особую форму интеллектуализированной акрасии, о которой писал еще Лейбниц.

«Мы ежедневно наблюдаем, что люди поступают вразрез со своими знаниями, скрывая их от себя самих, когда, следуя своим страстям, они направляют свои помыслы в другую сторону. Если бы это было не так, то люди не ели бы и не пили бы того, что, как они знают, вредит их здоровью и даже грозит их жизни».<sup>31</sup>

Половинчатая *как бы нравственность*, которую я неоднократно усматривал в самом себе, встречается в лице философии настоящего

---

<sup>31</sup> Лейбниц Г.-В. Новый опыт о человеческом разумении. // Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4-х томах. Т.2. М.:Мысль, 1983, с.96.

прокурора. Очистнение собственной мысли в философском сообществе влечет и очистнение внутреннего монолога: отговорки, которыми я неуклюже затушевывал прорехи в своей нравственности, более не убеждают меня. Я отныне сам себе свидетель.

Именно поэтому философия дает шанс к нравственному восхождению. Она по крайней мере дает понять, что это восхождение не совершено в должной мере. Она же позволяет *реализовывать* нравственность через само общение. Мы начинаем признавать диалектическую ценность мнения другого: *вдумчиво и благодарно* принимаем мы разумное возражение как повод яснее осознать собственные же убеждения. (Во всяком случае, мы *хотим* этому научиться). (Во всяком случае, я этого хочу).

Открытое разуму веротворчество в силу своей природы превращает инакомыслящего не в источник раздражения, а в великую удачу. Возникает общение как мимолётный и бесценный обоюдный дар.

Философия помогает нам любить друг друга.

### 3. Вдвойне живущие и зачем они нужны.

31

Тем же образом философия помогает мне любить себя, ведь внутренний диалог тоже существует.

Это новая форма отношений с самим собой делает философа живущим вдвойне.

Мысли философа слишком свободолобивы для тесного мира столов и стульев: для жизни этим мыслям пришлось создать свое собственное царство. Вот почему у «обывателей» один только мир, а у «философов» - целых два. И этот дополнительный мир совершенно волшебен.

Говоря проще, занявшись философией, я, не успев умереть, родился во второй раз, став ненароком вдвойне живым. Обычный мир меркнет в сравнении с миром философии. Но философ, так или иначе, контактирует с первым из них, более того, он чувствует себя гражданином этого первого мира, попавшим в мир мыслей только по чистой случайности, непомерной удаче, принесшей ему звание посла. Одной ногой в Эдеме, он всегда там как бы чужой. Слишком давно он телесен, слишком привык к вещам.

Так в великом свойстве философии скрывается и ее величайшая опасность: из мира мыслей, соразмерного и развивающегося,

наполненного нашим собственным творчеством, больно смотреть на принуждающий и норовистый мир вещей, который, к тому же, для многих является единственным. Посол в Эдем не может не чувствовать раздраженного сочувствия к рукам, голосам и звонкам телефонов, которые пытаются вернуть его обратно. И эта злоба разъедает его, предвещая *вред*.

Но как мы помним, философ на то и философ, чтобы становиться самому себе свидетелем. И сознавая *возможный вред*, он предупреждает его. Предупреждает и контролирует, но не успокаивается? Быть может. В конце концов, за чудо жизни пришлось заплатить ростом раздражимости (спросите это у биологов), и нет ничего удивительного, что и за *вторую* жизнь потребовалась доплата. Но в товаре важен не только ценник.

Сам по себе аргумент *двойной жизни* не обладает насильственностью объективной апологии философии, он лишь показывает, как в конкретном случае философия оказывает личную пользу отдельно взятому индивиду. И все же я подозреваю, что дело здесь не ограничивается одной личной выгодой. И это важно, ведь интересная и захватывающая игра в еще одну жизнь – сомнительное оправдание для государства, которое думает, справедливо ли спонсировать бездельников-философов. Я считаю, что эта игра в жизнь не только удивительная, но и в ключевом отношении – *всеобщее развивающая*.

32

Вот вполне невинное следование: если я живу дважды – или, лучше сказать, вдвойне, – я выигрываю в мобильности своих траекторий к ощущению жизненной полноты. Я могу компенсировать миром мыслей большое количество недостатков внутри мира вещей.

Конечно, мне по-прежнему нужно будет сохранить себя в качестве материального объекта (следовательно, где-то жить, где-то спать, иметь средства на лекарства в экстренных случаях, что-то есть). Философия, между прочим, и в этом отношении неплоха: из сонма способов наполнить время и победить скуку полноценностью существования философия может похвастаться тем, что почти не *вредна*, или даже полезна, для здоровья – о чем достаточно убедительно (как это ему свойственно) пишет Кант.<sup>32</sup> Но на этом философские блага не подходят к концу. Они не только помогают мне сохранить необходимое здоровье, они делают меня менее зависимым от всего остального, не-необходимого. Предметы *роскоши* я смело могу хранить в мире мыслей.

---

<sup>32</sup> См. Кант И. Спор факультетов. // Кант И. Сочинения в 8-томах. М., Чоро, 1994. Т.7, с.117-120 и далее.

И в этом мире у предметов есть великое преимущество – они практически бесплатны (не дороже бумаги). Более того, мысли не уменьшаются от того, что ими делятся – им не страшно перенаселение, их хватит *на всех*. Этим-то они, как заметил Шоу, так решительно отличаются от яблок. Мир философа не ведаёт *дефицита*.

Философствующий человек оказывается (как справедливо подмечали еще Сократ да Шопенгауэр) не только менее капризным и более *восприимчивым к счастью*, он еще и социально удобен. «В конце концов, они нетребовательны, эти философы; их любимая поговорка: «обладающий имуществом сам находится в его власти»<sup>33</sup>.

Философу нет нужды кого-то облапошивать, хитроумно отстаивать личные интересы, наживаться за чужой счёт, стимулировать производство ненужных товаров своим капризным спросом, есть больше, чем нужно,... и так далее. Он готов максимально *подвинуться*, чтобы остаться живым и свободным, но не сильно мешать обществу. При этом философия практически всегда оставляет достаточно времени и ресурса, чтобы делать что-то практически полезное.

Но кто-то же должен производить ресурсы! – могут возразить мне. – И даже если люди «подвинутся», это само по себе не поможет. Нужно созидать ресурсное пространство!

33

Это, по всей видимости, верно.

Но поспешно думать, что философ не создает ресурсов – ибо он *влияет*. Даже «мудрые цитатки из Интернета» не возникают сами собой – можно сыграть в достаточно убедительную игру и проследить их глубокие корни, из самой что ни на есть «суровой» философии. Философ не только вольготно живет в мире мыслей, само его деятельное существование (даже если оно не публично, а воздействует сперва лишь на избранных «посланников» - будущих популяризаторов) служит тому самому искусству, которым философ владеет – искусством договариваться с обществом, искусством смиряться, *искусством подвинуться*. Философ есть ненасильственный цензор, тайный полицейский для ненасытной человеческой природы.

В материальном мире, мире дефицита, ему нужно слишком мало, а потому он почти не боится потерь. Он от природы миротворец – драться с миром и перетягивать канаты частных границ ему совершенно незачем. Философия в той или иной степени почти всегда стремится к публичному миротворчеству – хотя иногда ей и опасно казалось, что вечный договор требует пары галлонов крови.

---

<sup>33</sup>Ницше Ф. Генеалогия морали. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018, с.141.

Философ достаточно свободен и самодостаточен, чтобы смело убрать большую часть своего эго из поступка – он ближе многих к тому, чтобы искать всеобщее правильное. Он - наш впередсмотрящий, брошенный предугадывать мели человеческой истории и помогать в усмотрении спасительного фарватера.

Выглядит вполне естественной надежда, что именно имеющий достаточно времени для раздумий и достаточно счастья для альтруизма философ задумается о нас всех и сориентирует, чего стоит бояться и что стоит делать.

И давайте теперь задумаемся, что бы мог он сказать нам сегодня.

Вряд ли я выдвину шокирующий тезис, сказав, что ручной труд неуклонно устаревает, и востребованность интеллектуальных профессий растет. Не открою я Америку, и связав этот факт с полномасштабным внедрением все более сложных машин.

Но поскольку прогресс не хочет стоять на месте: - у него тоже есть свой *инстинкт самосохранения*, как у велосипедиста, не готового останавливаться, - есть все основания думать, что появятся еще более сложные машины, которые, по-хорошему, оставят без востребованной работы еще большее число трудовых людей.

К этому можно отнестись двояко.

Можно запретить новые машины и *придумать, чем бы заняться людям*. Такой подход принципиально антипрогрессивен. Он как бы смиряется с тем, что наша жизнь не должна быть кардинально улучшена, - (ибо кардинальное улучшение ведёт к всплеску безработицы), а людей надо закидывать поручениями, даже если сами по себе эти поручения излишни. В этот момент люди не просто рассматриваются как средство, они рассматриваются как неудобное средство для столь же неудобной, но вынужденной цели.

Другой паттерн: стимулировать науку и допустить внедрение новых технологий в социальную структуру, даже под прямой угрозой ее сущностного изменения.

«Как будут зарабатывать люди, чья работа устарела?» – Обычно этот вопрос ставит на таком научном максимализме крест. – Но, если задуматься, с острой проблемой легального заработка уже сталкивается *огромное количество людей*. И велико искушение сделать вид, что эта проблема как-то решается социальными пособиями.

Ведь беда не только в том, что принципы не позволяют нам кормить того, кто не работает на благо работодателю. Беда в том, что кормить всех *затратно*, и производимых ресурсов может банально не хватать. А чтобы их хватало, их нужно эффективно и экологически грамотно производить. Но это-то и возвращает нас к необходимости внедрения машин! (А также проведению адекватной демографической политики)

К чему я это веду? К тому, что есть основания считать антипрогрессивный путь отношения к труду непродуктивным. Как не без резона заметил Фихте, «каждый народ имеет право желать, чтобы его благосостояние повысилось»<sup>34</sup>. А значит, соответствующая ступень самосознания, возможно, подтолкнёт нас к тому обществу, в котором роль человека в производстве жизненно важных ресурсов станет исчезающе мала, а из сонма профессий нужными останутся только высокоинтеллектуальные и *творческие* (и то спорно). Говоря проще, мы разумно стремимся к грамотно построенной системе, чтобы *можно было ничего не делать*.

И обратный путь мыслится абсурдным: как можно осознанно стремиться к неэффективности?

35

Но общество ничегонеделания опасно. Оно расхолаживает, оно провоцирует, *оно наскучивает*. И кто сможет объяснить скучающему, что скучает в нем лишь то начало, которое не ведает добродетели, если не деятель религии, искусства... или философии?

Размышляя в своей замечательной книжке «История одного немца» о причинах, пожалуй, самой кровавой и чудовищной страницы новейшей истории, Себастьян Хафнер пишет о поразительном явлении:

Новые возможности остались невостребованными, на них почти не откликнулись. Никто не захотел ни личного счастья, ни приватной, частной жизни. Выяснилось, что целое поколение в Германии просто не знает, что делать с подарком под названием «свободная, независимая, частная жизнь».

Поколение немцев, родившихся в 1890-е и 1900-е годы, было приучено, что все содержание жизни, весь материал для глубоких эмоций... любые раздражения души и нервов можно получать, так сказать, даром в общественной сфере — пусть даже вместе с бедностью, голодом, смертью, смятением и опасностью. И когда этот источник иссяк, немцы оказались в растерянности; их жизнь обеднела; они стали словно бы ограблены и почувствовали разочарование. Немцам стало скучно. Немцы так и не научились жить своей жизнью; не научились делать свою маленькую, частную, личную жизнь великой, прекрасной, напряженной... Немцы заскучали; со скуки в их головы начали приходиться идиотские идеи;...

Были и такие, кто в это время неумело и запоздало бросился (если можно так выразиться) учиться жить, пытался найти вкус и смысл в собственном, частном, личном существовании, успешно

---

<sup>34</sup> Фихте И.Г. Замкнутое торговое государство // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т.2. СПб.: Мифрил, 1993, с.263.

отвыкал от сивухи военных и революционных игр, чтобы сделаться наконец личностью. Именно тогда совершенно незаметно, исподволь, не привлекая ничьего внимания, наметилась чудовищная трещина, разделившая впоследствии весь немецкий народ на нацистов и ненацистов<sup>35</sup>.

Если Хафнер прав в своих наблюдениях (а их психологическая сила лично меня впечатляет), с недавних пор дорога в Ад начинается, прежде всего, с неготовности человечества жить в Раю. Мы идём дружными шагами в Рай, но рожки спилить друг у друга забыли! В человеке не развит навык «хорошей жизни» - вот до чего мы социализировали его!

Но разве есть в этом обреченность, не решаемая для будущего?  
Вот что пишет Хафнер далее:

Только образованный слой — не такой уж маленький, но, естественно, составляющий меньшинство нации — находил и находит аналогичным образом радости жизни в книгах и музыке, собственных мыслях и выработке своего «мировоззрения». Обмен идеями, неспешная, интеллектуальная беседа за бокалом вина; верная, несколько сентиментальная, тщательно хранимая и пестуемая дружба и, не забудем, очень сердечная, богатая внутренним содержанием семейная жизнь — все эти блага процветали в этом кругу, в образованном слое<sup>36</sup>.

Возможно, именно поэтому интеллигенция еще в 20-е годы была злейшим врагом тоталитарных режимов: она не испытывала к ним скрытой тяги несамодостаточного наркомана. Интеллигенту не нужна тирания. Его не нужно прессовать и закидывать штампами необходимого поведения, чтобы он жил. Почему? Потому, что ему необязательно крепко впиваться в почву мира вещей с его простыми заботами – он даже рад свободе от него: ему уже есть, куда переехать. Он готов стать проводником в мире, где дефицита нет и не должно быть.

Я убежден: в нынешнее торгово-мирное время становится важной как никогда духовная культура. Она все больше превращается в *единственный* способ человека сохранить человеческое лицо.

Раньше царила Религия: сейчас провозглашены светские государства. Раньше царил Труд: но полезного труда все меньше, труд все меньше занимает, нельзя жить во имя однотипных бумажек, куда ставятся бесконечные печати и подписи. Прогресс последовательно убивает сердце труда. Раньше царила социальная Идея: но ныне мы отвернулись от лютой крови, которой она пахнет.

И если мы планируем продолжать прогресс (а скажите обратное голодающему; индийскому ребенку, нелегально работающему по 12 часов в день; больному раком), мы вынуждены признать, что постепенно

---

<sup>35</sup> Хафнер С. История одного немца. Частный человек против тысячелетнего рейха. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2016. – с.78-80

<sup>36</sup> Там же, с.80

**самым востребованным типом человеческого существа становится существо, готовое к грядущему порядку свободы.** Это существо *сдержанное* (не требующее насилия над другим, не требующее много ресурсов), и притом *само себя занимающее* (не требующее, чтобы его понуждали к работе). Отнюдь не всякий сегодня соответствует этому требованию: кто-то не знает чувства меры в слове «мне!», кто-то не имел практики «я», так как все время занят жестокими уроками судьбы. И отличным примером самого себя занимающего аскета в современности является философ, готовый быть свободным уже сейчас, и обучать этой свободе любого посредством всепоглощающего *чувства познания*. Он не просто несет знамя Свободы, он несет его с непоколебимым духовным достоинством, не впадая от не-принуждения ни в лень, ни в разврат, ни в агрессию, ни в саморазрушение.

Он ведет свободную и *активную* жизнь, бесконечно играя в неисчерпаемый ресурс разгадываемой и разворачивающейся в общении бесконечной самости: и тем показывает другим, как такое возможно.

Каждая открытая философствованию личность есть локальное снятие чудовищного противоречия между *состоянием человечества*, требующим развития, и *состоянием людей*, часто воспитанных в инертности и решительно к улучшениям не готовых.

37

Философ есть учитель человечества в роковом искусстве *пережить свободу*: ибо он уже живёт так, будто свобода существует.

## **Заключение.**

Я предложил вниманию читателя работу очень странную, с воинственно увечной архитектурой. Нормально и правильно в ней, пожалуй, разве что наличие предисловия и заключения (которые, стыдно сказать, практически не резонируют друг с другом). В рамках приличия еще и тема первого раздела – но вот длина и выводы этого раздела уже совсем не в рамках приличий.

Дальше же начинается самая настоящая контрабанда совершенно субъективных вопросов. Я старательно рассуждаю о том, что *я* хочу понимать под философией, какой *я* хочу ее видеть, как она *на меня* влияет, как она меняет мое же поведение и какие чувства во мне возбуждает. И все это еще под обильно политым соусом апологии разума (что она тут вообще делает, не об этом же тема?)!

К тому же, казалось бы, если разум, то причем здесь все эти лирические отступления? Речь ведь вообще не обо мне, к чему тут мои романтические фантазии о любящих, вдвойне живущих, морально готовых к свободе и дружащих во имя звезд философов? Где доказательства, где стройный вывод, где хотя бы статистические доводы?

Но я убежден, что самим текстом должен показать, *какую философию* защищаю, пользу *чего* вообще имею в виду.

Не желая потерять живое значение слов «польза», «философия», «жизнь», то, которое побуждает нас думать о них с совершенно другой степенью ответственности, чем о «бабиках» или «интегралах», я говорю о них с погружением в их субъективность, через которую они мне даны: сохраняя лишь эмпирически подтверждаемую надежду, что это погружение пересекается с живым пониманием кого-то еще на белом свете.

Эта работа намеренно лишена главной добродетели современного текста - почтительности к великим. Она толкует великих жизнелюбиво и дерзко. И это тоже неспроста. Я считаю, что они слишком многое для нас сделали, чтобы мы относились к ним как к священным камням на дороге. Возможно, они были бы рады оставить нам не громоздкое неприкосновенное наследие, а путь, по которому бодро шли с глубоким исследованием они сами.

И если я занимаюсь апологией разума именно в такой агрессивно-субъективной работе, и явно намекаю, что считаю разумным свой собственный текст (можно вывести это из двух спрятанных в основной части посылок), то тем самым я хочу лишь заострить свой призыв задуматься: насколько необходима связь между разумом и всеми этими правилами строго написанных работ? Может быть, пора признать, сколько декоративных *догм* примешалось в нашу деятельность, разрушив в итоге репутацию самого разума – а следом, что неудивительно, репутацию *открытого разума веротворчества*? Не сковывающими ли познание ассоциациями с разумом мы обязаны тем, что у разума столько врагов даже среди самих философов? Случайно ли, что философия становится все более замкнутой, и современные нефилософы имеют очень смутное представление о современных философах, если вообще знают их имена? Не кажется ли, что место разумного, открытого человека занял на уровне стереотипов «человек александрийский», «который в глубине души своей библиотечарь и

корректор и жалко стонет от книжной пыли и опечаток»?<sup>37</sup> Может быть, пора озаботиться очищением разума от тирании назойливых акциденций и войти в эру альтернативной разумной архитектоники? Для наглядной иллюстрации я бы с удовольствием убрал из работы сноски, но уж больно они информативны....

...

Можно заметить, что все эти призывы просто пропитаны верой в то, что философия может быть и *должна оказаться* очень полезной. И действительно: практически все время я говорил о пользе философии, а не о ее вреде. Тому можно дать несколько объяснений.

Самое прямодушное из них в том, что у меня попросту не нашлось ни сколько-нибудь сильных аргументов, что философия вредна, ни рьяного желания искать эти аргументы во что бы то ни стало. И мне показалось более честным вовсе не позаботиться об изложении критической позиции, чем представить ее в виде легковесной и неубедительной болтовни, что было бы неоправданным неуважением к ней. Пусть лучше я скажу, что прокурор не явился на слушание дела, чем попытаюсь как-то заполнить то, что он в принципе мог бы сказать.

39

Быть может, эта неявка прокурора на суд связана лишь с пристрастностью процесса (а она неизбежна: ведь процесс *задуман как философский*). Но все же в отсутствии аргументов, которые действительно убеждали бы меня во вреде философии, я вижу не лишнюю смысла закономерность. Пока абсолютная и окончательная философия не обретена (а если обретена, то все же не осознана как таковая институционально), приговоры самой философии могут быть основаны исключительно на представлении о том, что является ее сущностью – и потому точно обнаружится в философии «окончательной». Если понимать философию как открытое разуму веротворчество, таких обвинений может быть всего два – против разума и против наличия веры. Но оба они кажутся достаточно странными...

Некоторые распространенные возражения к философам («они лезут не в свое дело!», «они болтуны и ничего не производят», «они чёрствы и холодные», «они говорят опасные вещи...») уже были рассмотрены в самом тексте как бьющие мимо собственно *философии* – открытой, уважительной, тонкой и *производящей веру*, до которой сложно докопаться, мысля в традиции. Эта стратегия апологии кажется очень перспективной. Почему не сказать вместо «это в философии вредно»: «это не философия»? Другое дело... существует ли тогда вообще

---

<sup>37</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – с.162

философия, или вместо нее мы имеем один лишь институт «александризации» человека, который действительно скорее вреден, чем полезен, и который следовало бы вовсе открыто противопоставить философии, чтобы не соблазнять им тех, кто еще мог бы философом стать?

Пытаемся ли мы хотя бы соответствовать тем лестным словам, что наговорил о нас адвокат? Или все лучшее, что о нас сказано, на самом деле сказано о ком-то совершенно другом, давно высланном нами самими куда-то прочь? Это отдельный, очень интересный и страшный вопрос.

Даже неявка прокурора на процесс не означает победы адвоката. Ведь философии (во всяком случае, в глазах многих философов) мало быть игрой, она хочет быть *делом жизни*. А в этом случае недостаток пользы может быть страшнее вреда, ибо затраченные ресурсы (время, силы, любовь), которые философия требует себе, могли быть направлены совершенно иначе...

Так *достаточна* ли польза философии? Вот вопрос, который надлежит поставить. Почему мы делаем это только в заключении? Потому, что это вопрос не «на ответить», а «на подумать». В рамках философии пользу нельзя оценить, можно лишь описать, как эта польза видится. Оценивать ее достаточность приходится уже в других рамках - рамках жизни. Там, а не в самих рассуждениях, устанавливается практическая весомость тех или иных рассуждений.

Отсутствие абсолютного аргумента и абсолютного ответа вынуждает нас отдать должное модному принципу: достаточно ли полезно что-то для жизни, каждый решает сам. Увы, вопрос не состоит только в муках отдельного индивида: «стоит ли мне заниматься философией», - такие муки вытерпели бы и субъективное разрешение. Вопрос и в том, насколько следует социально поддерживать философские начинания. Эти решения неизбежно принимаются, мы всегда живем в условиях, что этот вопрос как-то решен, и вынужденная субъективность такого решения не может утолить наше стремление к подлинному общему благу.

Ясно то, что даже создание обществом крайне враждебного философии контекста не может помешать философу оценить философию так высоко, чтобы противопоставить ее всем благам, с которыми этот контекст ее разводит. Но будет ли лучше, если таким образом рассорить философа и общество, уже далеко не так ясно.

## **Библиография.**

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат// Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. М.: Гнозис, 1994, с.1-74.

Витгенштейн Л. Лекции по этике.

[https://pikabu.ru/story/что\\_такое\\_khorosho\\_i\\_что\\_такое\\_plokho\\_vitgenshteyn\\_lektsiya\\_ob\\_etike\\_4714471](https://pikabu.ru/story/что_такое_khorosho_i_что_такое_plokho_vitgenshteyn_lektsiya_ob_etike_4714471)

(Открытый доступ 22.03.19)

Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. М.: Гнозис, 1994, с.321-406.

Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990

Ильин И. Путь духовного обновления. М.: ДАРЪ, 2017

Кант И. Спор факультетов. // Кант И. Сочинения в 8-томах. М., Чоро, 1994. Т.7, с.57-136.

Кант И. О вельможном тоне, недавно возникшем в философии // Кант И. Сочинения в 8-томах. М., Чоро, 1994. Т.8, с.225-246.

41

Лейбниц Г.-В. Новый опыт о человеческом разумении. // Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4-х томах. Т.2. М.: Мысль, 1983

Майерс Д. Социальная психология. 7-е издание. Питер, 2007

*Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014.

Ницше Ф. Веселая наука. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015

Ницше Ф. Генеалогия морали. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018

Плотин. О прекрасном. // Античные мыслители об искусстве. Под редакцией В. Ф. Асмуса. М.: „ИСКУССТВО“, 1938

Поппер К. Нищета историцизма. М.: Издательская группа «Прогресс», - VIA. 1993, с.174.

Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии. // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т.1. СПб.: Мифрил, 1993

Фихте И. Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т.1. СПб.: Мифрил, 1993.

Фихте И.Г. Замкнутое торговое государство // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т.2. СПб.: Мифрил, 1993, с.225-358.

Франк С. Л. Свет во тьме. М.: «Факториал», 1998

Хафнер С. История одного немца. Частный человек против тысячелетнего рейха. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2016

Шестов Л. Potestas Clavium // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т.1. М.: Наука, 1993, с.17-316.

Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т.1. М.: Наука, 1993, с. 317-664.

Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т.2. Томск: Водолей, 1996, с. 3-180.

Шлегель Ф. Критические фрагменты // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. Т.1. М.: Искусство, 1983, с.280-316.

Хейде Л. Осуществление свободы. Введение в гегелевскую философию права. М., Гнозис, 1995.

Weingartner P. Knowledge and Scientific and Religious Belief. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.

## Содержание

<u>Рассуждение о методах, или предисловие, после которого следующую страницу даже не хочется открывать.....</u>	1
<u>Часть 1. Об «абсолютном» аргументе. ....</u>	3
1. Аргумент в пользу философии .....	3
2. Критика аргумента в пользу философии. ....	4
<u>Часть 2. Аргументы от сущности философии. ....</u>	8
1. набросок к дефиниции философии.....	8
2. Философия как открытое разуму веротворчество.....	10
3. Стоит ли стремиться к веротворчеству?.....	12
4. Странная история чистого разума. ....	15
5. Ответ на критику разума вообще, или способ оправдания философии.....	17
6. Практические следствия из предлагаемого оправдания разума...	19
7. Модель отношения к разуму.....	21
8. Краткое замечание о социальной остроте призыва к разумности.....	24
<u>Часть 3. Аргументы от эффекта философствования.....</u>	25
1. Дисциплина разума – угроза живой душе? .....	25
2. Философское общение и что оно делает с философом.....	28
3. Вдвойне живущие и зачем они нужны.....	31
<u>Заключение.....</u>	37
<u>Библиография .....</u>	41