

Феликс Равессон

Метафизика и мораль

Аннотация. Публикация представляет собой первый перевод на русский язык работы французского философа-спиритуалиста Феликса Равессона (1813–1900) «Метафизика и мораль». В данной работе Равессон излагает свои представления о подлинной метафизике, прослеживая ее истоки в идеях философов древности и Нового времени. Практическим выражением этой метафизической теории он считает идеал великодушия и самопожертвования, лежащий в основе «героической философии». Перевод выполнен И.И. Блауберг по изданию: *Ravaisson F. Métaphysique et morale // Revue de Métaphysique et de Morale. 1893. № 1. P. 6–25.*

Ключевые слова: Феликс Равессон, «Метафизика и мораль», метафизика, бытие, действие, противоположности, великодушие.

Благодаря столь значительному за последние столетия прогрессу математических, физических и исторических знаний многие люди укрепляются во мнении, что философия, замкнутая в своих все сужающихся границах, должна наконец исчезнуть. Так, именно это утверждал, особенно вначале, автор системы, названной им позитивизмом. Позитивным, то есть доказанным, считал он, является лишь то, что доступно телесным чувствам, и нужно только выявить существующие в этой области постоянные отношения одновременности или последовательности, чтобы извлечь из них пользу для жизни. Все остальное – беспочвенные фантазии, их время миновало. Первоначально этим остальным были сверхъестественные существа или боги, в которых человечество в раннюю пору усматривало более или менее своенравных творцов всего, что его окружало; затем – абстрактные сущности, коими метафизики в последующую эпоху заменили богов. Задача третьей, современной эпохи – устранить призраки первых двух эпох и тем самым покончить с господством как религии, так и метафизики.

Незадолго до появления позитивизма создатель критицизма стремился доказать ничтожность метафизики, сводя теоретическую философию к анализу способностей познания, призванному изобличить их бессилие выйти за рамки знаний, поставляемых органами чувств (*connaissances physiques*).

Нам кажется, что приговор, вынесенный Кантом и Огюстом Конттом, подлежит обжалованию. Последователи первого в его стране почти сразу же вернулись к осужденным им умозрениям, продвигая их еще дальше, а второй под конец жизни сам впал в заблуждения, подобные тем, которые хотел навсегда отринуть. И сегодня мы видим, как все большее число умов стремятся преодолеть границы, в коих пытались их заключить критицизм и позитивизм.

Частные науки, изучающие факты окружающего нас мира, подчиняются правилам и следуют общими путями. Не должна ли, помимо этих наук, существовать другая наука, знающая эти правила и пути? К какой частной науке относится «Рассуждение о методе» или трактат «Философия наук»? Разграничение сферы различных знаний, определение их целей и средств – разве это не является задачей какого-то иного рода знания, если не высшего? Кроме того, частные науки, стремясь ограничиться совокупностью чувственных явлений, все же вынуждены постоянно обращаться к принципам иного характера, связывающим между собой эти факты. Не нужна ли другая наука, которая изучает и оценивает эти принципы? Пусть кто-то захочет доказать, что это всего лишь беспочвенные фантазии, – для доказательства ему тоже придется прибегнуть к такой науке. Если должно философствовать, сказал древний мыслитель, нужно обращаться к философии; и если не должно философствовать, следует обращаться к ней¹.

Если отстранить теорию, говорил Кант, останется практика; если упразднить метафизику, останется мораль; а мораль, основанная на всегда имеющейся у нас идее долга или закона, который надлежит выполнять, и вытекающих из этого – за неимением знания – верованиях, самодостаточна. Но что это за «мы», если мы не можем ничего знать ни о каком существовании? Каков может быть закон для того, кто не ведает, кем сам он является и даже существует ли он? И что это за закон, который сводится к пустому обобщению?

¹ См.: *Аристотель*. Протрептик. Фрагм. 2 // *Аристотель*. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб., 2004. – *Прим. пер.*

В позитивизме практическим правилом для каждого является не «долг», а лишь чувственная польза, ибо воспринимаемые факты составляют всю истину. Но чему тогда служит сама наша склонность к бескорыстию? Наука не объясняет то лучшее, что существует в нас. Если критицизм и позитивизм, по-видимому, недостаточны для того, чего требует интеллект, не похоже, чтобы они в большей мере утоляли потребности сердца.

Значит, нет ничего более естественного, чем то, что множество умов, как мы видим сегодня, охотно возвращаются на пути, которыми следовали великие религии и философии, в надежде достичь при помощи новых усилий тех целей, к коим они стремились.

С древнейших времен люди верили, что их со всех сторон окружают невидимые силы, выражающиеся в явлениях природы. Эти силы они понимали по образцу той, которую находили в самих себе, – воли. Они считали их в целом благожелательными, хотя нередко грозными и мстительными, усматривая свидетельства тому в совершенствах природы. «Чудеса вселенной, – говорит Лейбниц, – заставили людей думать о существовании некоторого высшего начала»². Наконец, люди верили, что эти силы давали жизнь умершим, заставляя их покинуть ту обитель, где сами они находились и куда человеку суждено было вернуться после пребывания на земле. Отсюда религиозные обряды, при помощи которых люди надеялись, выражая признательность за полученные блага, добиться новых, а особенно высшего блага – возвращения на божественную отчизну.

Согласно этим представлениям, всевластное божество скрыто во тьме. Главные религиозные обряды были нацелены на то, чтобы верующие получили доступ к нему. Именно поэтому греки называли их «мистериями». Добавим, что уже в древние времена люди по сути считали наиболее похвальными – ясно не сознавая этого, – обряды, подражавшие богам в наивысших совершенствах. Боги давали все в дар; кто-то из них даровал самого себя. Нужно было, следуя их примеру, приносить дары, жертвовать собой; это порождало отнюдь не взаимную ненависть, в чем иногда усматривали существенную черту первобытных родов, а гостеприимство, из-за которого в поэмах Гомера нищего встречают как представителя Юпитера и ради которого древние племена жертвовали всем самым дорогим.

² Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении / Пер. П.С. Юшкевича // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 77. Перевод изменен. – *Прим. пер.*

Таковым было моральное закрепление идеи, составлявшей основу первобытных религий; согласно ей, в истоках всего лежали неисчерпаемые запасы изобилия и щедрости.

Явилась философия, которая стремилась яснее увидеть то, что смутно различал инстинкт. Замысел ее создателей состоял не в том, чтобы упразднить (как позднее материализм или позитивизм) невидимое действие, первопричину явлений, но чтобы продемонстрировать ее необходимость на целом ряде хорошо заметных способов, используемых ею для достижения своих целей, и отделить ее от них.

Именно так Лейбниц пришел в своей теории к более четкому, чем раньше, разделению чувственной видимости и скрытой силы, открываемой под нею интеллектом. Если в феноменах движения следуют друг за другом – таковы условия, предшествующие их появлению, – в каждом движении и в любой из его моментов имеется, говорит Лейбниц, тайное стремление, которое оказывается реальным, а остальное представляет собой лишь поверхностное изменение отношений.

В религии Древнего Рима на каждом из последовательных этапов явлений действует особое божество. Философия, изгоняя из природы множество вторичных, наполовину персонифицированных сил, заменяет их беспорядочные действия постоянными рядами видимых фактов, через посредство которых невидимая сила устремляется к конечному упорядочению.

Вознося все выше причины и цели, к которым они ведут, философия путем усовершенствования методов помогла рождавшимся наукам все точнее, без обращения к первоначалам, определять вторичные принципы и их связь. Индукция и анализ восходят к Сократу и Платону.

В этой двоякой работе философия не упраздняет религию: она устраняет идолопоклонство, которое смешивалось с религией и создавало препятствие для нее. Она не разрушает античную веру, но усовершенствует ее. То, чего философия лишает полубогов, – которыми довольствовались воображение, но не интеллект, – она относит к более глубоким истокам. Именно это с самого начала выразил создатель греческой философии, Фалес, сказав: «Все полно богов».

Вико, который положил начало философии истории, первым выделив эпохи в развитии идей, сходные у всех наций, утверждал, что существует два рода знания: спонтанное или инстинктивное, которое он называет знанием народным (*volgare*), и рефлексивное знание (*sapientia riposta*), характерное для философов. Эти два рода знания не

противоречат друг другу: они различаются, как две ступени развития, ведущую роль в котором играют последовательно две способности – воображение и разум. Первое знание выражается в поэтической форме; оно передает образным, метафорическим способом то, чему второе дает точные формулировки.

Можно добавить, что хотя первое из этих знаний более смутно, оно нередко несет в себе больше истины и силы, будящей мысль. Понимание этого продемонстрировали греки, когда, при всей любви к культуре, опирающейся на ученость, черпали у варваров, таких как Орфей или Замолксис, самые плодотворные свои идеи.

Прогресс рефлексивного знания привел к тому, что видимые условия явлений, которые изучала и открывала наука, она часто принимала за причины, из коих следовали явления. К такому мнению – если позаимствовать пример из недавних времен – пришел великий физиолог Клод Бернар, утверждавший, что для объяснения физиологических явлений достаточно знания анатомических элементов; это мнение он сам же и опроверг, когда признал, что объяснение организации требует принципа высшего рода, а особенно когда добавил, в конце своей карьеры, что объяснять животное следует исходя из человека.

Почтение к красоте, явившееся, согласно суждению Лейбница, истоком первых религий, стало у греков, более чувствительных к красоте, чем какой-либо другой народ, тем аргументом, который с самого начала продвинул философию выше и дальше всего. Пифагорейцы, видя, что не существует красоты без пропорций, т. е. отношений величины, превратили числа, как и единицу, служащую их мерой, в невидимые начала видимого мира. Но это значило свести красоту, в которой позже откроют более возвышенное начало, к математическим элементам, представляющим собой лишь ее условия. В целом это означало сведение вещи к элементам, которые, правда, превосходили чувства, но относились к области рассудка, еще смешанного с воображением, а не к тому, что Декарт назовет чистым интеллектом, дабы показать, что к нему не примешивается ничто чувственное и видимое.

Между тем софистика, во имя идей, сводивших всё к чувственности с присущей ей изменчивостью, делала невозможным любое прочное правило поведения и отдавала жизнь во власть страстей и низших интересов. Человек, обладавший героической душой, взялся доказать, что для объяснения наличия порядка в беспорядке необходимы типы,

независимые от индивидуальных слабостей, моральные качества. Этим человеком был Сократ, в коем оракул Аполлона, дух порядка, приветствовал мудрейшего из греков и который, однако, как сам он говорил, ничего не знал, кроме дел любви. Но этого было достаточно если не для того, чтобы воздвигнуть все здание метафизики, или первой философии, то по крайней мере для того, чтобы заложить ее основание.

На этом основании ее возводили Аристотель, Декарт, Паскаль. Платон принял за типы, указанные Сократом, невидимые качества, существующие сами по себе, вне сферы видимых вещей. Эти качества или формы, эти «идеи», под которыми двигалась материя, были подлинными сущностями, а все остальное, в своей изменчивости, оказывалось их несовершенной имитацией; в позднем учении, сведя эти качества к количествам, к числам, Платон вернулся, хотя и с оговорками, к пифагореизму.

Его ученики последовали за ним, кроме Аристотеля, сказавшего: «Вся философия стала сегодня математикой». Вернуться к числам – значило свести идеализм к точке зрения материалистов, принимавших за начала вещей содержащиеся в них элементы. При помощи «идей», замечает Аристотель, невозможно объяснить движение, в котором состоит вся природа; они – скорее основы неподвижности. Поэтому в них усмотрели, как пифагорейцы в числах, скорее некие вещества, чем причины. Мир, говорит где-то Платон, есть соединение идей. Совсем иной была точка зрения Аристотеля. Если до сих пор не удалось достичь цели, к которой должна стремиться первая философия, состоящей в том, чтобы познать не атрибуты и второстепенные свойства бытия, но бытие как таковое, то потому, полагал Аристотель, что методом избиралось рассмотрение чистых понятий (λόγοι).

Рассудок, еще неопытный, принял за начала предметов их формы, служащие ему для их классификации. Вместо того чтобы проникнуть внутрь существ и открыть там тайну их индивидуальности, т. е. самой их реальности, он остановился на их внешних частях, отделяя их и наделяя существованием, превращая в отдельные субстанции. Тем самым он счел началами вещей творения собственного мастерства.

Наряду с совершенно новой операцией абстрагирования здесь проявлялась, в остаточной форме, персонификация – древний метод, свойственный поэзии; так пустым представлениям придавалась видимость реального существования. Это означало, по Аристотелю, заменять первоосновы поэтическими метафорами.

По глубокому замечанию перипатетика Цезальпини, принимая за реальность абстрактную всеобщность, считая род более реальным, чем вид, а вид – более реальным, чем индивида, <философы>, мнившие, что все лучше познают вещи, поистине продвигались к ничто, к пустоте.

Более того, в природе мы повсюду видим оппозиции, один из элементов которых есть отсутствие другого; в абстрактных обобщениях, и в тем большей мере, чем они абстрактнее, противоположности предстают как равные: о *не-бытии* говорят, как о бытии, что оно существует. Почему одно должно брать верх над другим? Отсюда способ представлять мир, не дающий надежды на примирение противоречий; антагонизм кажется неразрешимым.

Аналогичного способа видеть и действовать придерживалась позднее схоластика. Излюбленным объектом ее умозрений тоже часто бывали пустые «формальности», логические продукты рассудка; и ее поборники нередко заслуживали такого именованя: *Gens ratione ferox et mentem pasta chimaeris*³.

В Новое время Кант, отказываясь признавать какое-либо непосредственное, или интуитивное, знание невидимых реальностей, еще решительнее, чем схоласты, свел к чистым «формальностям» все, что можно было вообразить, лежащее за границами чувств. Это привело к упразднению всякого знания души и Бога, как и человеческой свободы. Нет ни субстанций, ни причин, – ничего, что мог бы постичь интеллект, кроме поверхностных видимостей и не менее поверхностных законов познания. И любая попытка больше узнать об этом приведет, по Канту, только к ряду неразрешимых противоречий.

Аристотель прекрасно знал все реалии, природу и историю, биологические, моральные, политические науки: диалектические и математические конструкции платонизма – обобщения, за которыми исчезала жизнь, не могли его удовлетворить. Вся природа есть движение, а «движение – своего рода жизнь». Для объяснения сущностей следовало обратиться не к идее или числу, а к душе.

Над его философией властвует одна максима, известная величайшим из его предшественников, особенно Платону, но лишь у Аристотеля впервые ставшая всеобщим правилом: «лучшее» – это «первое».

Главной задачей философии он считал преодоление двусмысленности, создаваемой рассудком и языком, путем выявления разных

³ Племя, ненасытное в доказательствах и кормящее ум химерами (*лат.*). Благодарю Г.В.Вдовину за помощь с переводом латинских цитат. (*Прим. пер.*)

смыслов, которые мешает видеть расплывчатая всеобщность представлений и терминов. Термин «быть» имеет весьма несходные друг с другом значения; его прилагают не только к тому, что существует само по себе, но и к тому, что существует только в другой вещи, от которой его можно отделить лишь при помощи абстрагирования. Таковы качества, а особенно количества, в которых пифагорейство и платонизм хотели найти первоначала существ. Бытие как таковое – это субъект, или субстанция, единственная, которая существует сама по себе; в ней одной существуют модусы. Именно она есть «первое»; все остальное, что относится к ней и от нее зависит, является вторичным.

Что же такое, собственно говоря, бытие? Быть, отвечает Аристотель, – значит действовать. *Quod enim nihil agit, nihil esse videtur*, скажет после него другой философ⁴. Действие есть благо, ибо оно – цель всего. Это есть и то, что предшествует всему. А действие – это душа. Поэтому душа есть подлинная, единственная субстанция. Тело – это возможное (*le virtuel*), душа есть акт, который является его целью, а цель есть также и начало.

Скажут ли, вместе с тем, кто после Платона возглавил его школу, что в зародыше возможное предшествует, а действительное следует за ним, поскольку живое существо постепенно претворяет способность к действию в энергию и действие, так что благое и прекрасное появляются не в начале, но лишь в конце? Зародыши, отвечает Аристотель, исходят из взрослого живого существа, совершенного в своем виде. Его действие, запечатленное в зародыше, постепенно ведет и его к совершенству, где он становится подобен своему творцу. Стало быть, действию всегда и повсюду принадлежит первенство.

Как же из чистой потенции возникло когда-то действие? Сама по себе потенция, как говорит Лейбниц, даже не может существовать. Нет подлинной потенции без какого-либо актуального стремления, т. е. начала действия. Не действие объясняется потенцией, но, напротив, оно-то и объясняет потенцию. Она есть ослабленное или ограниченное действие, и хотя Аристотель не учил этому ясным образом, хотя он лишь сказал, не отыскивая истоков в возможном, что актуальное предшествует ему, непонятно, как можно было бы, принимая аристотелевскую максиму, рассматривать возможности, с тем актуальным, что в них содержится, иначе чем результат некоего ослабле-

⁴ Кто ничего не делает, тот, как представляется, есть ничто (*лат.*). Имеется в виду сочинение Цицерона «О природе богов», см.: *Cicero. De Natura Deorum*, II, XVI. – *Прим. пер.*

ния первоначалом своей сущностной активности⁵. Вдохновляясь этими идеями, Плотин скажет позже: Бог есть хозяин своего собственного существования. Разве Аристотель не называл природу, или душу существ, началом движения и покоя? Разве в этой огромной вселенной, где у Аристотеля, как и у Платона, низшие вещи являют те же отношения и, по выражению Аристотеля, те же различия, что высшие вещи, мы не видим повсюду те чередования напряжения и ослабления – как скажут стоики, – которые создаются в живых существах трудом и отдыхом, сном и бодрствованием?

Так сменяется существованием в двух разных состояниях, на двух ступенях, несогласие непримиримых противоположностей, к коим дух абстракции сводил природу. У форм имеются противоположности, которые человеческий рассудок противопоставляет друг другу как абсолютно несовместимые. В Бытии их не существует. Оно является первым элементом, за которым следует второй, затем другие, составляющие ряд, где каждый есть потенция для предшествующего и действие для последующего; эта теория показывает, как противоречие может наконец превратиться в единство. Универсум создает здесь последовательность элементов – аналогичных друг другу и в то же время различных и находящихся на разных уровнях, – которые связаны друг с другом внутренне присущим им единым началом.

Как же познаются два эти состояния бытия, объясняющие всё, – акт и потенция? Аристотель говорит: по аналогии.

Акт и потенция вовсе не определяют друг друга. Определения, которые можно им дать, лишь отсылают от одного из них к другому. Дело в том, что первоначала, не предполагая чего-то предшествующего, из чего их можно было бы вывести, не доказывают и не определяют друг друга. Строго говоря, единственный метод первой философии – это интуиция. «Не следует, – говорит Аристотель, – доискиваться основания всего, в этом состоит слабость рассудка; нужно объять взглядом аналоги». Мы повсюду видим примеры потенции и акта, а потому вполне понимаем, что это такое. – Позднее, с развитием рефлексии, когда Декарт, более чем кто-либо до него, призвал дух к рефлексии над самим собой и использованию столь свойственной ему чудесной способности самосознания, пришлось признать – и это следует сегодня полностью осветить, – что внешние аналогии лишь

⁵ См.: [Ravaisson F.] La philosophie en France au XIX-e siècle, 2-e éd. P. 278–281.

побуждают нас найти в самих себе, в нашем внутреннем опыте акт и потенцию и таким образом узнать, если не понять, чем они являются.

Из предыдущего следует, что первоначало, Бытие, от которого все зависит, – вовсе не абстрактное и всеобщее бытие логиков. Иначе говоря, Бог – ибо, по слову Аристотеля, это первоначало и есть Бог, – является не чем иным, как чистым актом, безо всякой примеси чего-то низшего, безо всякой материальности. Что же это за акт? По Аристотелю, это мышление, содержащее наряду с интеллектом волю, – словом, такое, каким его постиг Декарт. Ибо если повсюду в иных местах то, что мы понимаем и чего желаем, мышление и воля – отличны друг от друга, однако из этих двух вещей, как выражается Аристотель, «первые суть те же».

Философия вновь продвинулась вперед, признав, что в этом сущностном тождестве все же имеется различие и что воле, в конце концов, принадлежит первенство; был сделан новый шаг, предвещавший уже теорию действия.

Добавим, что умопостигаемое в полном смысле слова, в отличие от того, что является таковым лишь частично и недостаточно, может быть только действием, очищенным от всякой материальности; а потому – и коль скоро это действие есть мышление, – объект абсолютной мысли и есть сама эта мысль. В Боге само мышление является своим собственным объектом, оно есть «мышление мышления», высший тип того, что мы находим в себе, где наша мысль воспринимает саму себя. Всегда живой и бодрствующий интеллект, вечно определяющий и созерцающий самого себя, который вечно счастлив так, как человеку бывает дано лишь в редкие моменты жизни, и вечно обладает тем, что любит, – таково, стало быть, первоначало, к коему как бы подвешена природа, возносимая к нему любовью, – подражающая ему природа, которую оно несет, беспрестанно приближая к себе. И вправду, именно подражанием ему является то движение, благодаря которому души сосредоточиваются на самих себе, чтобы обрести себя, а главное – высший ум, откуда к ним приходит свет и сила; ум, тем самым наделяющий их божественным бессмертием.

После Аристотеля греческая цивилизация клонится к упадку. Философы уже не воспаряют так высоко. Стоицизм больше не желает принимать ничего, что полностью превосходит сферу видимого. Его Бог – разум, но также и огонь; место чистого действия занимает физическое напряжение этого изначального огня, который ослабевает, становясь – в нисходящем ряду постепенных сгущений – воздухом,

водой и землей, а затем, породив таким образом все существа, мало-помалу возвращается к первичному состоянию. Именно это стойки называют «устроением» (*économie*) или «управлением» (*dispensation*); христианская теология применит данное выражение к Боговоплощению.

В поздней античности новый платонизм, возникший под влиянием иудейской и христианской теософии, где господствовала идея божества, отдающего себя творениям без утраты своей сущностной неподвижности, пытается включить в платоновскую систему теории, предложенные, вопреки ей, аристотелизмом и стоицизмом. Он надеется первоначально способностью развития, о которой не было речи в платонизме, и продвигает его, так сказать, за пределы изначального единства, однако без выхода из него (*προῆλθεν καὶ οὐ προῆλθεν*); таким образом первоначально объединяет в своем тождестве, пусть это и претит человеческому рассудку, два противоположных состояния. Тем самым неоплатонизм более решительно, чем предшествующие системы, указывает на таинственную природу первоначала, превосходящего все наши способности познания или, по крайней мере, понимания, и прокладывает путь мистицизму Средних веков и близким ему теориям, которые вознесут выше интеллекта волю и любовь.

В Средние века схоластика мало что добавляет к этому развитию, и в течение долгих столетий рассудок, не особо внимательный к природным вещам, возрождает старинный замысел возвести в ранг первоначал персонифицированные абстракции, обманчивые продукты логического искусства. Здесь господствует «реализм», который, превращая простые понятия в реальности, принимает, по слову Лейбница, солому слов за зерно вещей. Однако традиция сохраняется здесь, под двояким влиянием перипатетической философии и христианской теологии, благодаря самому обращению к принципам, которые превосходят горизонт чувств и воображения и, в ожидании более глубоких исследований, оберегают мышление от посягательств материализма.

Едва науки и искусства вернулись на пути, по которым шла античность, как Декарт утвердил во внутреннем чувстве, где дух усматривает собственную активность, основу, на коей воздвигнется вновь, упрочившись, здание первой философии, указал идею божественного совершенства, освещающую ее глубину, а в этой идее – тип всякой истины, критерий любой достоверности, высшее правило всякой науки.

В более поздний период будет показано, что все содержащееся в душе, все то, что развертывает природа, есть лишь более или менее близкое или отдаленное, явное или скрытое, подражание божественным совершенствам.

Превратив самосознающую мысль в своего рода зримый центр, где должна расположиться философия, чтобы дать объяснение вещам, Декарт побудил считать глубинным источником мышления волю, из которой проистекает способность суждения.

Почти сразу же Паскаль, приверженец религии, отождествлявшей любовь и божественное, объявил, что основой ума (*intelligence*) в его наиболее возвышенной части, а главное – воли является тот источник чувств, который называют сердцем. Сколько ни рассуждай, говорил он, в уме все возвращается к чувству. Об этом же учил в других выражениях Декарт, объясняя, что доказательство в конечном счете только подготавливает интуицию. – С тем большим основанием сердце составляет основу воли. Умственные явления образуют мир, превосходящий мир чувственных вещей. Предметы сердца образуют третий мир, который таким же образом превосходит умственные явления. Из материальных соединений никогда не родится мысль; из интеллектуальных комбинаций никогда не возникнет побуждение к милосердию: «это <вещь> другого порядка».

Третий и высший порядок вещей – тот, с которым связывали себя мистики: это порядок таинственного, загадочного. Еще Декарт отмечал непостижимость божественных явлений. Дело не в том, говорил он, что здесь не хватает света; дело в том, что этот свет слишком ярок для нашего взгляда. Разве Аристотель уже не замечал, что перед чрезмерной ясностью мы как ночная птица при свете дня?

По поводу идеи божественного совершенства и заключенных в ней следствий Декарт говорит: «Прежде чем... проследить все те истины, кои могут быть отсюда извлечены, я позволю себе здесь задержаться на созерцании этого всесовершенного Божества, по достоинству оценить его удивительные атрибуты и взглядеться в несравненную красоту этого всеобъемлющего света», – добавляя: «насколько это допускают способности моего разума, остающегося здесь будто в ослеплении»⁶.

⁶ Декарт Р. Размышления о первой философии / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 43. Перевод немного изменен. – Прим. пер.

Повсюду знание в конце концов приходит к неясностям, кажущимся непостижимыми, иначе говоря, к чему-то сходному с тем, что античность называла мистерией. Притяжение и сходства – это мистерия, тайна; тайной является способ, каким все живое рождается и растет (я не знаю, говорит Ван Гельмонт, как семенные начала выражают свои свойства); тайна – влияние души на тело, а тела на душу; тайна – то, что мысль, о которой мы имеем столь непроверяемый опыт, по словам Лейбница, есть «нечто неведомое»; тайна – то, как мы понимаем, мысля, что мы мыслим; тайной является способ, каким воля движет саму себя. Декарт констатирует большую часть этих фактов, не пытаясь дать какое-либо из мнимых объяснений, которые всегда заимствуются из явлений низшего порядка, области телесных чувств и воображения. Быть может, именно потому, что Лейбниц недостаточно глубоко сознавал особость и превосходство порядка мышления, он предпринял тщетную попытку заменить своей предустановленной гармонией между телом и душой их реальную связь и объяснить свободные решения воли преобладанием мотивов, переносящим в духовную сферу механизм телесного мира, скорее мнимый, чем реальный⁷.

Ничто, вероятно, в Новое время не способствовало в большей мере тому, чтобы приблизить для философии час (возможно, сегодня уже не столь далекий), когда она полностью осознает то, что открывается ей повсюду из тайн, а также путь, каким нужно следовать, пусть не для того, чтобы проникнуть в их бездонные глубины, но по крайней мере чтобы приблизиться к ним, насколько позволяют наши способности, – ничто не способствовало этому больше, чем неведомые античности размышления об идее бесконечного.

Великий геометр, которому Паскаль, по его словам, был обязан первыми своими открытиями в математике, – Декарт, очевидно, благодаря наблюдению явлений перспективы, ставших предметом созданной им новой науки и показавших, как исчезают, по мере отдаления, различия в величине, обнаружил, как в бесконечном сливаются противоположности. Нельзя, говорил он, этого понять, и все же следует это признать, ибо наша способность понимания не является мерилом истины.

«В геометрии, – пишет он, – рассуждают о величинах независимо от того, существуют они в действительности или только в возможно-

⁷ См.: [Ravaisson F.] La philosophie en France au XIX siècle, 2 éd. P. 270.

сти, а о природе в целом судят, не вынося решения о том, что в ней нет ничего такого, чего рассудок не мог бы понять». И по поводу линий, сходящихся в бесконечности: «Рассудок заключает, что величины столь малы, что два их противоположных предела соединены друг с другом; он чувствует себя неспособным понять оба эти вида величин, не имея оснований для вывода, что один или другой не существуют в природе, – равно как и свойства каждого из них, о которых он вправе выносить решение, – хотя они, кажется, предполагают (противоречие), ибо он не мог бы постичь, каким образом они являются теми, какими он их выводит путем своих рассуждений»⁸.

Возможно, размышления Дезарга стали отправной точкой тех теорий бесконечности, которые открыли математикам Нового времени ранее неизвестные и столь широкие горизонты. Но можно с вероятностью предположить, что идеи о божестве, введенные иудаизмом и христианством, сыграли здесь определенную роль.

Античность видела в бесконечном лишь неопределенность и несовершенство. Мир был для нее сферой, конечной по величине. Однако Аристотель замечал, что для объяснения утверждавшейся им вечности движения этой сферы следовало бы признать за перводвигателем бесконечную силу, а неоплатонизм, на других основаниях, приписывал своему Богу, вместе с могуществом, бесконечность.

Иудаизм и христианство заменили многочисленных духов (*génies*), представивших различные атрибуты божественной природы, единым божеством, которое сосредоточило в себе то, что разъединял политеизм. Отсюда был только шаг до идеи о том, что у этого божества нет границ и, стало быть, так же обстоит дело с созданным им миром, а если использовать вместе с Декартом более точный язык, до идеи о том, что мир, очевидно, имитирует во времени и пространстве, – которые ничто не побуждало ограничивать, а значит, следовало назвать беспредельными, – абсолютную и трансцендентную бесконечность, присущую Богу. А в божественных глубинах противоположности могли обрести примирение, которое неспособен постичь человеческий рассудок. Именно это утверждал более решительно, чем кто-либо иной, мыслитель Николай Кузанский. По-видимому, природа уже предложила много примеров тому. Каким образом нам предстает жизнь, если не в виде некоего движения, посредством ко-

⁸ *Desargues G. Brouillon project d'une attention aux événements des rencontres du cône avec un plan // Oeuvres mathématiques de G. Desargues / R. Taton, éd. Paris, 1951. P. 179. – Прим. пер.*

того живое существо бесконечно творит самого себя? И разве не повсюду в мире существует жизнь? Кто знает даже, не является ли она главным в нем? Биология, кажется, все больше и больше стремится занять место в истоках физики. В более высокой области человеческой мысли это уже не видимость и вероятность, а <свидетельство> опыта и достоверность. Разве «мыслящая вещь» не раздваивается в самосознании на мыслящий субъект и мыслимый объект, которые, однако, являются не чем иным, как ею, единым уникальным существованием?⁹ Не находим ли мы в «мыслящей вещи» прежде всего волю, которую не определяют отличные от нее движущие силы, – что бы ни утверждали механистические теории, каковы, дабы ее объяснить, ее уничтожают, – но которая сама определяет себя, являясь и причиной, и следствием? Тем с большим основанием должно так же обстоять дело в высшей сфере, сфере всецело чистых ума и воли.

Это отождествление противоположностей, чуждое человеческому рассудку, может, очевидно, – чтобы в известной мере проникнуть в их тайну, – воспользоваться аристотелевской теорией акта и потенции и их отношений в реальности.

Противоположности, крайние формы одного и того же рода, в реальности являются одним и тем же, <но в разные> два момента – актуальности и простой виртуальности; и если они представляют собой два состояния, причем второе из них есть ослабление первого, продолжающего существовать в нем, однако несколько по-иному (ἕτερον τῷ εἶναι), то понятно, как противоположности могут в конце концов войти одна в другую и слиться в этих безднах, которые мы разведываем за пределами конечного, ибо противоположности разрешаются в тождество.

Как нам кажется, предшествующее вполне точно подводит итог, по крайней мере в некоторых основных чертах, движению метафизики с начала до наших дней. Неосознанные представления ранних времен воспроизводятся в ней (как говорил Вико), подтвержденные рассуждениями глубочайших мыслителей. Вновь заявляют о себе также учения, созданные величайшими из религий. Коль скоро дело обстоит так, быть может, позволительно заключить, что приближается эпоха, когда умы, пока еще столь разделенные, признают, что их разногласия объясняются различными аспектами вещей, в соответствии с точками зрения, с которых их рассматривают, ибо рассудок – в

⁹ См. [Ravaisson F.] Rapport sur le prix V.Cousin; p. 314.

большей мере, чем чувства, являющийся философом, – исследует их, однако, с помощью воображения, только извне, тогда как интуитивный интеллект (чистая интеллекция Декарта), стремясь их постичь внутри, доходит в сознании если не до святая святых, где пребывает божество, то по крайней мере до порога, где прозревается таинственная глубина.

Паскаль заметил, что обычно люди верно судят о том, что видят, но, в зависимости от своих привычек или страстей, рассматривают предметы только с некоторых сторон. Трудно добиться, чтобы они рассматривали их всесторонне. Сделав это, они легко пришли бы к согласию.

Следуя другому наблюдению Паскаля, добавим несколько слов в ответ на возражение, часто адресуемое в наши дни философии: мол, она способна лишь предлагать недоказуемые гипотезы, относительно которых нельзя поэтому достичь общего согласия.

Частные науки, в соответствии с природой их объектов, применяют более или менее убедительные доказательства; но именно об этих науках можно сказать, что они основаны на гипотезах, или, как часто говорят сегодня математики, на недоказуемых «конвенциях». В философии, особенно в метафизике, собственно говоря, не доказывают, равно как и не дают определений, поскольку эти приемы применяются лишь к сложным объектам, а у метафизики предмет простой. Это не означает, что ей недостает средств для того, чтобы установить истину. Метод, используемый философией для установления фундаментальных истин, таков: коль скоро именно интуиция обеспечивает сознанию то, что оно ищет, следует побудить каждого – несмотря на сопротивление предрассудков и страстей – спуститься, как платоновский Сократ, путем рефлексии в собственное сознание. Там для всех сияет свет, не оставляющий доступа ни отрицанию, ни даже сомнению; там – очевидность иного рода, нежели та, которую создают рассуждение и расчет, но еще более непреодолимая. «Все возвращается к чувству». Именно здесь заканчиваются все науки; именно к этому обращается, если не исключительно, то главным образом, высшая философия.

Чувство для всех вещей морального порядка, для всего связанного с эмоциями, волей и лежащей в ее основе любовью, – есть то, что называют сердцем. Стало быть, как говорил Паскаль, сердцу принадлежит последнее слово во всем, но особенно – в высшей сфере сверхприродного порядка. Во всякой иной области, сказал тот же автор,

стремление достичь согласия людей скорее при помощи чувства, чем разума, достойно осуждения. Для истин божественного порядка все прямо противоположно; чтобы понять, нужно любить, именно сердце учит и судит.

Следовательно, подлинная метафизика не является привилегией ученых: она – удел и менее образованных. Благодарю тебя, Господи, говорится в одном христианском тексте, за то, что ты скрыл эти вещи от ученых и открыл их простым людям. Если метафизика, проистекающая из последовательных размышлений философов первого ряда (*perennis quaedam philosophia*), излагается без тех специальных терминов, которые, как писал Лейбниц, стоило бы использовать как можно меньше и которые часто служат лишь имитации отсутствующего знания, – если она выражается словами, заимствованными из повседневного языка, а затем распространяется путем образования¹⁰, то почему бы она не могла проникнуть в народную массу и не встретила бы прием, какой некогда получали там, чаще чем в более образованных кругах, слова о спасении.

Из метафизики, выражающейся в идее универсального первоначала, дарующего <всё>, даже самого себя, должна выйти мораль, которая послужит ее приложению к образу жизни.

Тот, кто думал, что подорвал навсегда основу всякой метафизики, но на деле разрушил только мнимую метафизику, хотел при помощи морали вновь открыть путь к бесконечному и абсолютному. Но его мораль тоже сводится – как и метафизика воображения, относительно которой он это доказал, – к форме, лишенной содержания, к закону «долга» без обоснования и доступных определению практических приложений.

Существует «долг»; но что это за долг? Подлинная метафизика готова дать ответ. Долг состоит в том, чтобы быть подобным Богу, нашему образцу, как и нашему создателю, и коль скоро Бог есть то, что дарует себя, нам следует действовать так же. Высший закон заключается тогда в слове Декарта: «великодушие».

Великодушие, в согласии с этим словом, есть благородство. Великодушный, говорит Декарт, это тот, кто сознает в себе наличие свободной воли, независимой от вещей, благодаря которой он является хозяином самого себя. Добавим: воли, которая проистекает из областей высших, чем он, и, освобождая его от его собственной инди-

¹⁰ См. [Ravaisson F.]. Education. Revue bleue, 23 avril 1887.

видуальности, каковая в своей исключительности была бы эгоизмом, ведет его, по словам Паскаля, ко «всеобщему». Эту свободную волю, которую великодушный чувствует в самом себе, он признает у всех из своего «рода», у всех ему подобных, как существенную часть их природы. Можно добавить, что он постигает ее, хотя и не чувствует, еще лучше у других, чем у самого себя, видя ее – или думая, что видит – освобожденной от примеси низших элементов, вредное присутствие которых он ощущает в себе.

Таким образом, великодушный склонен к дружбе. Любовь свойственна великим душам, и она, или дружба, побуждает больше считаться с тем, что любишь, чем с самим собой.

«Бедствия, настигающие нас самих, – говорит Декарт, – несравнимы с теми, что затрагивают наших друзей, и если сожаление по поводу незначительных невзгод, испытываемых другими, – это добродетель, то огорчение из-за какого-то несчастья, которое судьба может послать нам, – своего рода малодушие¹¹. – Когда два человека любят друг друга... каждый из них... ценит своего друга больше, чем самого себя»¹².

И это черта тех, кого в древности называли «великодушными» (*magnanimes*). «Тем, чья душа велика, – говорит французский философ, – свойственно не обращать внимания на собственные беды и живо откликаться на несчастья других».

Таков идеал, который выражает в сфере практики метафизическая теория, родившаяся из размышлений глубочайших философов. Этот моральный идеал стал тем, к чему стремились первобытные времена, что избирали в качестве образца великие эпохи греческой и римской цивилизации, а прежде всего тем, к чему обращался в Средние века, особенно в нашей стране, такой институт, как рыцарство; его должен был претворить в жизнь суверен, чьими представителями (*milites regis*¹³) были рыцари. И именно это составляло величие короля Франции, призванного посвящать себя защите слабых. В конце концов, Рим и Афины когда-то стали великими, потому что их основатели превратили их в убежища, где укрывались все угнетенные. И именно

¹¹ Из письма Р.Декарта К.Гюйгенсу (май 1637) // *Descartes R. Oeuvres / Ch. Adam, P. Tannery, ed.*. Т. I. P., 1897. P. 373. – *Прим. пер.*

¹² Из письма Э.Шаню (1 февраля 1647) // *Descartes R. Oeuvres / Ch. Adam, P. Tannery, ed.*. Т. IV. P., 1901. P. 612. – *Прим. пер.*

¹³ Воинами короля (*лат.*). – *Прим. пер.*

таким, говорит Тацит, был в древности замысел тех, кто основывал города: *vetus urbes condentium consilium*.¹⁴

Разве эти представления, вновь выведенные на свет, не должны были бы во многом способствовать устранению бедствий, разрешению проблем настоящего времени? Сегуют на заметное повсюду разделение между большими частями общества, на чувства взаимной вражды вместо братства, которое должно было бы увенчать завоеванную свободу. Что могло бы излечить это зло, если не распространяемое среди людей учение о взаимном великодушия, предполагающее обоюдное уважение и доброжелательность, а значит, ведущее к самопожертвованию?

Чтобы дополнить это учение, следовало бы также вспомнить о том, чем были в великих религиях, представлявших собой связующую силу прежних обществ, инициации, или мистерии, высшей целью которых являлось прочное соединение людей с божеством¹⁵. Такой союз должен был быть отношением сына к отцу, а в конечном счете – супружеством. Для подготовки к нему существовало необходимое условие: чистота. Таинством, готовившим к священному союзу, было крещение, в котором выражался абсолютный отказ от всего, что оскверняет и унижает. Так же обстояло дело в ритуалах нашего рыцарства. Здесь начинали с практик, призванных выразить мысль, которая резюмируется в знаменитом девизе: *Potius mori quam foedari*¹⁶. Чистота есть то, что в давние времена называли честью (*honneur*): на латинском языке, откуда пришло это слово, оно означает достоинство, красоту. Честь и сострадание, красота и доброта являли собой две ступени, по которым люди некогда восходили и будут восходить всегда к реализации того, что можно назвать героическим идеалом. «Я избежал зла и обрел добро», – пели те, кто проходил посвящение на Элевсинских мистериях. Избежать зла – значит очиститься от грязи, которую при помощи низших страстей наносит эгоизм; обрести благо – значит практиковать, подчиняясь влиянию великих душ, сверхчеловеческую и божественную добродетель – великодушие, ведущее, если потребуется, к полному самопожертвованию.

В завершение отметим также, что в двух степенях морального совершенства вновь обнаруживаются два момента, на взаимосвязи ко-

¹⁴ Старый совет основателей городов (*лат.*). – *Прим. пер.*

¹⁵ См. [Ravaisson F.] *Les Mystères, fragment d'une étude sur l'histoire des religions*. Revue bleue, 19 mars 1892, pp. 362–326.

¹⁶ Лучше умереть, чем опозориться (*лат.*). – *Прим. пер.*

торых была основана когда-то и будет, очевидно, всегда основываться метафизика: потенция, являющаяся в реальности вещей уже стремлением, предрасположенностью, движением, и акт, к которому она движется. Чистота, честь – это предрасположенность, а сострадание, доброта – акт. И подобно тому как в метафизике именно акт является истоком и причиной потенции, – ибо лучшее всегда находится в начале, – так и в морали доброта есть исток и причина чистоты и красоты. Лишь чистое сердце может быть способным к жертвам.

Если бы речь шла об эстетике, можно было бы сказать: высшая красота есть грация, которая присуща движению и в своей непринужденности является выражением и как бы чувственным образом любви. А грация возможна тогда, когда существуют гармонические пропорции, в коих собственно и заключается красота.

Итак, вначале есть совершенное, абсолютное, Благое, которое обязано своим существованием лишь самому себе; за ним же – то, что проистекает из его великодушного снисхождения и постепенно восходит к нему, благодаря явленной в нем добродетели.

*Перевод с французского языка
И.И. Блауберг*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аристотель. Протрептик // Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб.: СПбГУ, 2004. С. 19–58.

Декарт Р. Размышления о первой философии / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 3–72.

Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении / Пер. П.С. Юшкевича // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 47–545.

Desargues G. Brouillon project d'une attention aux événements des rencontres du cône avec un plan // Oeuvres mathématiques de G. Desargues / R. Taton, éd. P.: PUF, 1951. P. 99–180.

Descartes R. Oeuvres / ed. Ch. Adam, P. Tannery, T. I. T. IV. P.: Cerf, 1897, 1901.

Ravaisson F. Education. Revue bleue, 23 avril 1887. P. 516–517.

Ravaisson F. Les Mystères, fragment d'une étude sur l'histoire des religions. Revue bleue, 19 mars 1892. P. 362–326.

Ravaisson F. Métaphysique et morale // Revue de Métaphysique et de Morale. 1893. № 1. P. 6–25.

Felix Ravaisson

Metaphysics and Morality

Abstract. The work of the French philosopher-spiritualist Felix Ravaisson “Metaphysics and Morality” is translated into Russian by Irina Blauberg from edition: F. Ravaisson, “Métaphysique et morale”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893, № 1, pp. 6–25. In this paper, Ravaisson expounds his ideas about true metaphysics, tracing its origins in the ideas of the philosophers of antiquity and modern times. In his opinion, the practical expression of this metaphysical theory is the ideal of generosity and self-sacrifice, that underlies “heroic philosophy”.

Keywords: Felix Ravaisson, “Metaphysics and Morality”, metaphysics, being, action, opposites, generosity.

References

Aristotle. *Protrephtik* [Protrephtikus], in: Aristotle. *Protrephtik. O chuvstvennom vospriyatii. Opamyati* [Protrephtikus. On sense-perception. On memory], transl. by Elena Alymova. Saint Petersburg: SPbGU, 2004, pp. 19–58. (In Russian)

Descartes, R. “Razмышleniya o pervoi filosofii” [Meditations on First Philosophy], transl. by S. Sheinman-Topshtein, in: R. Descartes, *Sochineniya* [Works], 2 Vols. Vol. 2. Moscow: Mysl, 1994, pp. 3–72. (In Russian)

Leibniz, G.W. “Novye opyty o chelovecheskom razumenii” [New Essays on Human Understanding], transl. by P.S. Yushkevich, in: G.W. Leibniz, *Sochineniya* [Works], 4 Vols. Vol. 2. Moscow: Mysl, 1983, pp. 47–545. (In Russian)

Desargues, G. “Brouillon project d’une attention aux événements des rencontres du cône avec un plan”, in: *Oeuvres mathématiques de G. Desargues*, ed. by R. Taton. Paris: PUF, 1951, pp. 99–180.

Descartes, R. *Oeuvres*, 13 Vols, ed. by Ch. Adam, P. Tannery. Vol. I. Paris: Cerf, 1897; Vol. IV, 1901.

Ravaisson, F. “Education”, *Revue bleue*, 23 avril 1887, pp. 516–517.

Ravaisson, F. “Les Mystères, fragment d’une étude sur l’histoire des religions”, *Revue bleue*, 19 mars 1892, pp. 362–326.

Ravaisson, F. “Métaphysique et morale”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893, No. 1, pp. 6–25.