

✦ Классическое наследие

UDC 316.334.3

DOI: 1606-951X.2017.1.2178

УИЛЬЯМ ДЖЕЙМС

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ, ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ВЕРА*

Аннотация: В этом классическом очерке У. Джеймс рассматривает вопрос о том, каким требованиям должна отвечать философия (любая мировоззренческая концепция), претендующая на всеобщее признание. Он утверждает, что этот вопрос не может быть разрешен чисто логически. Любая концепция должна давать основания и ориентиры для практического действия, энергия действия зависит от веры в эти основания и ориентиры, а последняя — от уверенности действующего в собственной правоте. Исходя из этих предпосылок, автор утверждает, что философия, претендующая на всеобщую значимость, должна: во-первых, устранять неопределенность из будущего, обеспечивать определенность ожиданий в отношении мира; во-вторых, определять будущее в соответствии со спонтанными силами человека, его практическими интересами и деятельными и эмоциональными импульсами; в-третьих, основываться на вере, незыблемой убежденности в том, что мир по сути таков, как он представлен в этой философии. Этим же требованиям, с точки зрения автора, подчинена и рациональность как таковая.

Abstract: In this classical essay William James explores the issue of what demands are to be met by any philosophy (or any world-view conception) that claims universal acceptance. He argues that this issue cannot be resolved in purely logical way. Any conception must offer grounds and guidance for practical action, energy of action depends on faith in these grounds and guidance, and that faith in turn on the doer's faith that he is right. Based on these premises, the author argues that any philosophy laying claims on universal significance must: first, banish uncertainty from the future, provide the certainty of expectancies about the world; second, determine the future in accordance with human spontaneous powers, his practical interests, and active and emotional impulses; third, be based on faith, on unconstrained belief that the universe in essence is such as presented in a given philosophy. Rationality is also subject to these demands.

Ключевые слова: прагматизм, философия, рациональность, вера, реальность, деятельность.

Keywords: Pragmatism, philosophy, rationality, faith, reality, activity.

* Перевод выполнен по источнику: James W. Rationality, Activity and Faith // *The Princeton Review*. — 1882. — Vol. 58. — July-December. — P. 58-86. Перевод публикуется в авторской редакции переводчика.

I

Психологический анализ чувства Рациональности в человеческом духе, возможно, приведет нас — через успешное распутывание различных мотивов, побуждающих людей к философской деятельности, — к открытию каких-то фактов, могущих помочь нам в выборе между противоборствующими притязаниями на авторитетность, исходящими от разных систем, которые порождаются этой деятельностью. В статье «Чувство рациональности», опубликованной в журнале «Mind» (см. прим. 1), я рассмотрел философии в их чисто теоретическом аспекте и попытался показать, что в обращении с миром одна только логика не может привести к концепции, из которой будут изгнаны последние остатки иррациональности. Всегда есть что-то такое, что в последний момент приводит теоретическое движение к остановке. Ведь с психологической точки зрения (а читатель наверняка вспомнит, что это чисто психологическое исследование), рациональность означает не что иное, как сознание совершенно свободного, плавного, беспрепятственного движения мысли. Непринужденность вращения, легкость в переходах — единственные ее законы. Растерянность, сомнения, таинственность появляются лишь тогда, когда они нарушаются.

Задачу предыдущего очерка можно, следовательно, описать как показ неудачи чисто логической функции в философствовании. Задача настоящей статьи иная. Исходя из допущения, что для того, чтобы мысль не застыла навеки в указании на мир в лабиринте беспомощного удивления, ее движение нужно вывести из бесплодного русла чисто теоретического созерцания, я попытаюсь далее выяснить, каким должно быть определение мира, которое будет пробуждать деятельные импульсы, способные с этим справиться. Концепция мира, которая вернёт разуму свободное движение, столкнувшись со сдерживанием, блокированием и торможением на чисто созерцательном пути, *pro tanto* заставит мир снова выглядеть рациональным.

Итак, из двух концепций, одинаково способных (или неспособных) удовлетворить логические требования, одна может пробуждать деятельные импульсы или отвечать другим эстетическим потребностям гораздо лучше, чем другая. Эта концепция будет сочтена более рациональной и заслуженно возобладает.

Нет ничего невероятного в предположении, что анализ Бытия может дать несколько первоначальных формул, все из которых будут одинаково внутренне согласованными и согласующимися с фактами. Мы знаем, как часто разные формулы одинаково хорошо объясняют явления в физической науке. Однофлюидная и двухфлюидная теории электричества в равной мере выражают конкретные детали и в равной мере поддаются математическому истолкованию. Почему бы не могло так же обстоять дело и с универсальным фактом? Почему бы не могли существовать совершенно разные точки зрения для наблюдения мира, в рамках каждой из которых все данные пребывали бы в гармонии и которые наблюдатель, следовательно, мог бы либо выбрать, как взаимоисключающие, либо присовокупить друг к другу? Струнный квартет Бетховена — это и в самом деле, как кто-то сказал, трение лошадиного хвоста о внутренности кошки, его можно исчерпывающим образом описать в таких терминах; но согласованность и гомогенность этого описания несколько не исключают одновременной применимости совершенно других описаний. И точно так же бескомпромиссное толкование мира в терминах механической последовательности совместимо с его телеологической интерпретацией. Телеология даже, по сути, предполагает механическую последовательность.

Представим, таким образом, несколько вымышленных систем, в равной мере внутренне согласованных и, следовательно, в равной мере отвечающих нашим чисто логическим потребностям. Они опять же должны быть приняты к рассмотрению и одобрены либо отвергнуты эстетической конституцией нашей *практической* природы. Такие термины, как «Бог», «Мысль» и т.п., хотя и могут логически оставить наше удивление столь же неутоленным, как и термины вроде «Материи», «Судьбы» и т.д., тем не менее, в общем и целом, гораздо более приемлемы в качестве оснований универсального объяснения. Каковы практические потребности, приводящие к таким результатам? Мы увидим, что их три: (1) должно быть определено *ожидание*, (2) должны быть пробуждены *силы*, деятельные и эмоциональные, и (3) не должна быть потревожена способность веры, или неограниченной убежденности. Любое видение мира, утешающее эти потребности (и в то же время настолько ясное, простое и внутренне согласованное, насколько позволяет сделать логика), будет выглядеть в максимальной степени рациональным. Разум в поисках своей истины не может пойти дальше.

II

Философы давно обратили внимание на тот примечательный факт, что уже само по себе знакомство с вещами способно производить ощущение их рациональности. Эмпиристская школа была необычайно поражена этим обстоятельством и установила, что ощущение рациональности и ощущение знакомства — одно и то же, и что никакого вида рациональности, кроме этого, не существует. Ежедневные созерцания явлений, составленных в определенном порядке, порождает их принятие, настолько же мирное и абсолютное, как и спокойствие, порождаемое теоретическим постижением их связности. Объяснять вещь — значит легко переходить к ее антецедентам; знать ее — значит легко предвидеть ее последствия. Обычай, позволяющий нам делать и то, и другое, является, таким образом, источником любой рациональности, которую вещь может обрести в нашем мышлении.

В том широком смысле, в каком рациональность была определена в начале этого очерка, совершенно очевидно, что обычай должен быть одним из ее факторов. Мы говорили, что любое совершенно свободное и легкое мышление лишено чувства иррациональности. Следовательно, поскольку обычай знакомит нас со всеми связями вещи, он учит нас легко переходить от этой вещи к другим и *pro tanto* придает ей рациональный характер.

Так вот, есть одна особая связь, гораздо более практически важная, чем все остальные: я имею в виду связь вещи с ее будущими последствиями. До тех пор, пока объект остается необычным, наши ожидания застопориваются; и они полностью определяются, как только он становится знакомым. Следовательно, я предлагаю как первое практическое требование, которому должна отвечать философская концепция, вот что: она должна, по крайней мере, в общих чертах, *устранять неопределенность из будущего*. Постоянное наличие чувства будущности в разуме странным образом игнорировалось большинством писателей. Только Дж.С. Милль, постулировав ожидание как высший ментальный фактор, начал отдавать ему должное (см. прим. 2).

Дело в том, что наше сознание ни в какой данный момент не бывает свободно от ингредиента ожидания. Каждый знает, что когда в ближайшем будущем придется претерпеть что-то мучительное, смутное ощущение приближения этого пронизывает беспокойством всю нашу мысль и исподволь сказывается на нашем настроении,

даже если оно не контролирует наше внимание; оно не позволяет нам успокоиться в данном настоящем. То же самое и тогда, когда нас ожидает большое счастье. Когда же будущее нейтрально и совершенно определено, мы, как говорится, «о нем не задумываемся» и отдаем все свое безмятежное внимание настоящему. Позвольте только этому навязывающему себя чувству будущности лишиться точек опоры или остаться без объекта, и умом немедленно вновь овладеет беспокойство. Но в каждом новом или еще не классифицированном опыте именно так и происходит; мы не знаем, что последует дальше; и новизна *per se* становится ментальным раздражителем, а обычай *per se* — ментальным успокоительным, просто потому, что первая расстраивает наши ожидания, а второй приводит их в порядок.

Каждый читатель должен почувствовать истину этого. Что означает «почувствовать себя как дома» на новом месте или с новыми людьми? Просто-напросто то, что поначалу, когда мы переезжаем в новую комнату, мы не знаем, какие сквозняки в ней могут продуть нам спину, какие двери могут открыться, какие фигуры войти, какие интересные объекты могут быть найдены в шкафах или в углах. Когда по истечении нескольких дней мы узнаем круг всех этих возможностей, ощущение странности пропадает. И то же происходит с людьми, когда мы проходим точку ожидания каких-либо существенно новых проявлений со стороны их характера.

Полезность этого эмоционального эффекта ожиданий вполне очевидна; «естественный отбор» должен был, в сущности, рано или поздно его породить. Живому существу в высшей степени практически важно иметь предвидение качеств окружающих его объектов, и особенно не погружаться в покой в присутствии обстоятельств, которые могли бы быть чреваты для него либо опасностью, либо выгодой, — например, не ложиться спать на краю обрыва или в логове врагов и не смотреть с безразличием на какой-нибудь новоявленный объект, который мог бы, будучи пойманным, стать важным добавлением к сделанным запасам. Новизна *должна* его раздражать. Всякое любопытство, стало быть, имеет практическое происхождение. Достаточно взглянуть на физиономию собаки или лошади, когда в ее поле зрения входит новый объект, на эту смесь восхищения и страха, чтобы увидеть, что элемент осознанной небезопасности или спутанного ожидания лежит в основании ее эмоции. Любопытство собаки к движениям своего хозяина или некоторого странного объекта длится лишь до момента принятия решения относительно того, что должно произойти дальше. Как только это решено, любопытство угасает. Упомянутая Дарвином собака, поведение которой в присутствии движимой ветром газеты, казалось, удостоверяло существование чувства «сверхъестественного», просто проявляла раздражение неопределенностью будущего. Газета, способная самопроизвольно двигаться, была сама по себе настолько неожиданной, что бедное животное не могло сказать, какие новые удивления следующий момент сможет ему преподнести.

Вернемся теперь к философии. Конечная данность, даже если она не рационализирована *логически*, будет — при условии, что ее качество придает определенность ожиданию, — спокойно приниматься разумом; если же она оставляет хотя бы возможность двусмысленности в будущем, то она будет, соответственно, вызывать ментальное беспокойство, а то и страдание. Так вот, в конечных объяснениях мира, извлекавшихся из человеческого разума жадной рациональности, требования оправданности ожиданий всегда играли основополагающую роль. Термином, который философы задавали в качестве исходного, был термин, устраняющий непредсказуе-

мое. Так, *субстанция* означает то, что неизменно во времени, что будет оставаться тем же, чем и было, поскольку его бытие сущностное и вечное.

И хотя мы, возможно, не в силах предсказать детально будущие явления, которые субстанция породит, мы можем в целом привести свой ум в спокойное состояние, когда назовем субстанцию Богом, Совершенством, Любовью или Разумом, зная, что ничто из того, что может быть нам уготовано, не может в основе своей расходиться с характером этого термина. Тем самым даже наша установка по отношению к неожиданному оказывается в общем смысле определенной. Возьмем опять же понятие бессмертия, кажущееся обычным людям краеугольным камнем всякого философского или религиозного кредо. Что это, как не способ сказать о том, что определение ожидания есть сущностный фактор рациональности? *Comprendre c'est prévoir*. Гневное отношение науки к чудесам и некоторых философов к доктрине свободы воли имеет те же корни: нежелание признать в вещах всякий предельный фактор, могущий разрушить наше предвидение или подорвать стабильность нашего мировоззрения.

Антисубстанциалисты странным образом упускают из виду эту функцию, заключенную в доктрине субстанции. «Положим, такой субстрат существовал», — говорит Милль, — но затем он в одно мгновение чудесным образом исчез, а ощущения идут в прежнем порядке; как могли бы мы узнать, что его уже нет? по каким признакам можно было бы решить, что его существование прекратилось? разве у нас не было бы и тогда столько же оснований быть уверенными в его существовании, сколько у нас их теперь? А если бы мы не имели права быть в этом уверенными тогда, почему мы можем иметь это право теперь?» (см. прим. 3). И в самом деле, если мы уже надежно собрали наши факты в некоторый порядок, то мы можем обойтись без любых дальнейших гарантий этого порядка. Но когда речь идет о фактах, которые еще только нужно в этот порядок привести, дело обстоит совсем иначе.

Из того, что субстанцию можно выбросить из нашего представления о невосстановимом прошлом, не следует, что она непременно является таким же пустым условием для наших представлений о будущем. Даже если бы было непререкаемой истиной, что повышенная устойчивость, которую, как видно, сообщает порядку явлений понятие постоянной основополагающей субстанции, сугубо иллюзорна — поскольку, как нам, напротив, известно, субстанция может в любой момент развить совершенно новое множество атрибутов, — все же оставалось бы истинным то, что чисто логическая форма суждения, относящего вещи к субстанции, сопровождается (правомерно или неправомерно) чувством покоя и уверенности в будущем. И это всегда будет причиной для того, чтобы люди, даже вопреки острейшей нигилистической критике, с приятием относились к любой философии, способной, на их взгляд, объяснить вещи *per substantiam*.

Совершенно естественная реакция на уводящее в теософию тщеславие и узколюбую уверенность в конечной сути вещей, проявляемую обыкновенно оптимистичными умами, стала одним из факторов скептицизма эмпиристов, не переставших напоминать нам о залежах возможностей, чуждых нашему привычному опыту, которые может содержать Космос и которые, как бы мы ни были уверены в противоположном, могут завтра вывернуть его наизнанку. Агностический субстанциализм вроде того, что мы находим у м-ра Спенсера, у которого Непознаваемое — не просто непостижимое, но еще и Абсолютно Иррациональное, на которое, если оно устой-

чиво представлено в мышлении, разумеется, невозможно положиться, выполняет ту же функцию порицания некоторой косности и самодовольства, присутствующих в том, как простой обыватель ощущает свою безопасность. Но если рассмотреть эти философии неопределенности как что-то иное, нежели реакции на крайние проявления противоположной позиции, то они не могут быть приемлемы. Средний ум не сможет обрести покой в их присутствии и будет искать решений, более для него обнадеживающих.

Таким образом, полагаю, мы можем со всей уверенностью установить в качестве первого тезиса, полученного в нашем исследовании, что главным фактором философской страсти является желание добиться определенности в ожидании; и ни одна философия не достигнет решительного триумфа, если подчеркнуто отрицает возможность удовлетворения этой потребности.

III

С этим мы переходим к следующему большому разделу нашей темы. Для нашего удовлетворения недостаточно просто знать будущее как нечто детерминированное, ведь оно может быть детерминировано любым из множества способов, приятных и неприятных. Чтобы преуспеть во всеобщем масштабе, философия должна определять будущее *в соответствии с нашими спонтанными силами*. Философия может быть безупречной в других отношениях, но любой из двух дефектов будет фатальным для ее всеобщего принятия.

Во-первых, ее высший принцип не должен по существу вставать на пути наших дражайших желаний и наиболее лелеемых нами способностей и разочаровывать их. Пессимистический принцип вроде шопенгауэровской неизлечимо порочной субстанциальной Воли или гартмановского лукавого на все руки мастера, Бессознательного, будет постоянно вызывать к жизни опыты других философий. Для большинства людей несовместимость будущего с их желаниями и деятельными тенденциями является источником беспокойства, даже еще более фиксированного, чем сама неопределенность. Взгляните на попытки преодоления «проблемы зла», «тайны страдания». Нет «проблемы добра».

Второй дефект в философии, даже худший, чем противоречие нашим активным предрасположенностям, — это вообще не дать никакого Объекта, на который можно было бы опереться. Философия, принцип которой настолько несоизмерим с нашими сокровенными силами, что отказывает им во всякой значимости в мировых делах и уничтожает одним ударом их мотивы, будет даже более непопулярен, чем пессимизм. Уж лучше встретить лицом к лицу врага, чем вечную Пустоту! Поэтому-то во всеобщем принятии материализм и будет всегда терпеть неудачу, как бы хорошо он ни соединял вещи в атомистическое единство и как бы ясно ни предсказывал грядущую вечность. Ведь материализм отказывает в реальности объектам едва ли не всех импульсов, которыми мы больше всего дорожим. Реальное значение импульсов, говорит он, вообще не представляет для нас эмоционального интереса.

Итак, для наших эмоций, как и для наших ощущений, характерно то, что мы называем экстрадацией. И те, и другие указывают на Объект как на причину наличного чувства. Какая интенсивно объективная референция заложена в страхе! Так же и восхищенный человек, и человек тоскующий не просто сознают свои субъективные состояния; если бы было так, вся сила их чувств полностью исчезла бы. Оба ве-

рят в то, что есть внешняя причина *для того*, чтобы они испытывали эти чувства: либо «сколь радостен мир! как хороша жизнь!», либо «как отвратительно тягостно существование!». Любая философия, уничтожающая действенность этой референции путем отказа от объяснения ее объектов или перевода их в термины, лишённые эмоциональной значимости, оставляет разуму мало того, о чем можно заботиться и ради чего можно действовать. Это состояние противоположно состоянию ночного кошмара, но когда оно возвращается со всей остротой в сознание, возникает такой же ужас. В случае кошмарного сна у нас есть мотивы действовать, но нет силы, здесь же у нас есть силы, но нет мотивов. Безымянная *Unheimlichkeit* овладевает нами при мысли о том, что нет ничего вечного в наших конечных целях, в объектах той любви и тех устремлений, которые являются нашими глубочайшими силами.

Чудовищно однобокое уравнивание мира и его познавателя, постулируемое нами как идеал познания, находит совершенную параллель в не менее однобоком уравнивании мира и *деятеля*. Мы требуем в нем *характера*, которому были бы соразмерны наши эмоции и активные предрасположенности. Как бы мы ни были малы, как бы ни была крохотна точка, отведенная каждому из нас космосом, каждый желает чувствовать, что его реакция в этой точке соразмерна требованиям этого огромного целого, что он уравнивает, так сказать, последнее и способен делать то, чего оно от него ожидает. Но коль скоро его способности «делать» лежат всецело в русле его естественных предрасположенностей, коль скоро он наслаждается в ходе реагирования такими эмоциями, как сила духа, надежда, восторг, восхищение, искренность и т.п., и очень неохотно реагирует страхом, отвращением, отчаянием или сомнением, то и философия должна быть соответствующей; только законные эмоции последнего рода будут с надежностью оставлять разуму пищу для недовольства и устремления.

Слишком мало осознается, насколько полностью интеллект строится на практических интересах. Теория Эволюции начинает приносить огромную пользу своим сведением всей ментальности к типу рефлекторного действия. Когниция в этом воззрении — всего лишь летучий момент, поперечный срез в некоторой точке того, что является в своей цельности моторным явлением. В случае низших форм жизни никто не будет делать вид, что когниция есть что-то большее, нежели ориентир для подходящего действия. Исходный вопрос, касающийся вещей, впервые предстающих сознанию, — вопрос не теоретический, «что это такое?», а практический, «что здесь происходит?», или, скорее, как восхитительно сформулировал Горвич, «что делать?» («*Was fang' ich an?*»).

Во всех наших дискуссиях об интеллекте низших животных единственным критерием, которым мы пользуемся, является критерий их *действия* таким образом, как если бы у этого действия была цель. Короче говоря, когниция неполна, пока она не находит выражение в акте. И хотя верно, что позднейшее ментальное развитие, достигающее наивысшей точки благодаря гипертрофированному головному мозгу человека, рождает колоссальный объем теоретической деятельности сверх и выше той, которая непосредственно служит практике, все же первоначальное требование лишь откладывается, но не стирается, и деятельная природа утверждает свои права до конца (см. прим. 4).

Когда объектом, предстающим сознанию, оказывается космос во всей его тотальности, связь эта ни на гран не меняется. Реагировать на него мы должны конгенциально. Какой-то глубокий инстинкт побудил Шопенгауэра усилить свою песси-

мистическую аргументацию потоком инвектив против практического человека и его требований. Пока он не убит, у пессимизма нет никаких шансов!

Бессмертные труды Гельмгольца о зрении и слухе в значительной мере являются собой лишь комментарий к закону, что практическая полезность полностью определяет, какие части наших ощущений мы будем сознавать, а какие игнорировать. Мы замечаем, или выделяем, тот или иной ингредиент чувства лишь постольку, поскольку зависим от него в модификации наших действий. Мы *постигаем* вещь, когда синтезируем ее на основе тождества с другой вещью. Но другой большой раздел нашего понимания, *знакомство* (эти два раздела распознаются во всех языках по противопоставлению таких слов, как *wissen* и *kennen*, *scire* и *noscere* и т.д.), — что это тоже как не синтез, синтез пассивного восприятия с некоторой тенденцией реагирования? Мы знакомы с вещью, как только узнали, как вести себя по отношению к ней или как встречать поведение, которого мы от нее ожидаем. До этого момента она для нас остается «странной». В подтверждение этого взгляда можно привести удивительную выдержку из Гельмгольца:

«Итак, я утверждаю, что говорить о наших идеях вещей, будто они обладают какой-то иной достоверностью, нежели практическая, абсолютно бессмысленно. Такие идеи не могут быть ничем иным, кроме как символами, естественно данными знаками вещей, которые мы учимся использовать для регулирования наших движений и действий. Только научившись правильно прочитывать эти символы, мы способны с их помощью так управлять своими действиями, чтобы они давали желаемый результат, т.е. чтобы возникали ожидаемые новые ощущения. С тем, что никакого другого вида сравнения между идеями вещей и самими вещами фактически не существует, согласны все школы; но мы настаиваем, что любой другой способ сравнения *немыслим* и бессмыслен. Последнее — ключевой момент, который необходимо понять, чтобы выйти из лабиринта противоборствующих мнений. В спрашивании о том, является ли мое представление о столе, его форме, твердости, цвете, весе и т.д. отдельным от моего практического пользования этим столом, истинным и соответствующим реальности или ложным и основанным на иллюзии, не больше смысла, чем в спрашивании о том, является ли некий звук красным, желтым или синим» (см. прим. 5).

Хотя Гельмголец говорит напрямую только об *истине* наших мыслей, он, вероятно, *a fortiori* использовал бы те же слова и при обсуждении их рациональности.

Если в этом воззрении есть хоть какая-то истина, то отсюда следует, что как бы смутно философ ни определял конечную всеобщую данность, нельзя сказать, что он оставляет ее неизвестной для нас, пока он хотя бы в какой-то степени претендует на то, что наша эмоциональная или деятельная установка по отношению к нему должна быть одного рода, а не другого. Тот, кто говорит «жизнь реальна, жизнь — это все-речь», как бы много он ни вешал о фундаментальной загадочности вещей, дает ясно различимое определение этой загадочности, приписывая ей право требовать от нас особого настроения, называемого серьезностью, что означает готовность жить энергично, даже если эта энергичность приносит страдание.

То же самое касается и того, кто говорит, что всё — тщета. Как бы ни был неопределим предикат «тщета» *in se*, достаточно ясно, что это нечто такое, что позволяет анестезии, или простому бегству от страдания, быть нашим правилом жизни. Не может быть более карикатурной нелепости, чем если бы ученик Спенсера провозгласил первым делом, что субстанция вещей непознаваема, а сразу же следом — что мысль

о ней должна наполнять нас восхищением ее славой, почтением и готовностью направить наши совместные усилия туда, куда, по всей видимости, дрейфуют ее проявления. Непознаваемое может быть загадочным, но если оно предъявляет такие внятные требования к нашей деятельности, то мы точно не пребываем в неведении относительно ее сущностного качества.

Если окинуть взглядом историю и спросить, какую общую особенность проявляют все великие эпохи оживления и экспансии человеческого разума, то, думаю, мы обнаружим просто-напросто следующее. Каждая из них и все они говорили человеку: «Сокровенная природа реальности конгениальна *способностям*, которыми ты обладаешь». В чем состояла освободительная весть раннего христианства, как не в провозглашении того, что Бог признает те слабые и чувствительные порывы, которыми язычество так оскорбительно пренебрегало? Возьмем покаяние: человек, который не может ничего сделать правильно, может хотя бы покаяться в своих неудачах. Но для язычества эта способность к покаянию была совершеннейшим излишеством, приходящим, когда уже все давно закончилось.

Христианство взяло ее и сделало одной из наших внутренних способностей, вызывающих напрямую к сердцу Божьему. А после того как ночь средневековья так долго клеймила позором даже добрые порывы плоти и определяла Реальность так, что приобщиться к ней могли лишь рабские натуры, в чем состоял призыв «*sursum corda!*» платонического возрождения, как не в провозглашении того, что архетип истины в вещах вызывает к широчайшей активности всего нашего чувственного существа? В чем состояла миссия Лютера и Уэсли, как не в призывах к вере и отчаянию — способностям, которые могут носить в себе даже самые жалкие из людей, но которые являются личными, не требуют никакого посредничества со стороны священника и ставят их обладателя лицом к лицу перед Богом?

Что вызвало быстрое распространение влияние Руссо, как не даваемая им уверенность в том, что человеческая природа находится в гармонии с природой вещей, если только между ними не встанут парализующие искажения обычая? Как Кант и Фихте, Гете и Шиллер наполняли живительной силой свою эпоху, если не словами: «Используйте все свои способности, это единственная покорность, которой требует от вас мир»? А Карлейль с его евангелием Труда, Факта, Достоверности — чем он приводит нас в движение, как не словами о том, что мир не навязывает нам никаких задач, кроме таких, с которыми даже самые скромные из нас могут справиться? Кредо Эмерсона, согласно которому всё, что когда-либо было или будет, пребывает здесь во всеобъемлющем Сейчас, а человек лишь должен слушаться самого себя («Тот, кто успокоится в том, что он *есть*, является частичкой Судьбы»), тоже являет собой не что иное, как изгнание всякого скептицизма относительно значимости естественных способностей человека.

Словом, «сын человеческий! *стань на ноги твои*, и Я буду говорить с тобою» (см. прим. б) — единственное откровение истины, которое помогли усвоить решающие эпохи. Но его было достаточно, чтобы по большей части утолить рациональную потребность человека. *In se* и *per se* Универсальная Сущность вряд ли определялась любыми из названных формул больше, чем агностическим *x*; однако уже самого заверения в том, что мои силы, как они есть, не иррелевантны ей, а имеют значение, что она говорит с ними и будет так или иначе признавать их ответ, что я, если только захочу, смогу быть ей ровней, а не лишенной опоры брошенной вещью, достаточно,

чтобы сделать ее рациональной для моего чувства в том смысле, что был приведен выше. Не может быть ничего нелепее, чем надеяться на решительный триумф той или иной философии, которая откажется легитимировать, и легитимировать эмфатическим образом, наиболее могущественные из наших эмоциональных и практических склонностей.

Фатализм, чьим спасительным словом во всех кризисах поведения является фраза «всякое стремление тщетно», никогда не воцарится на вершине, ибо порыв к принятию жизни с устремленностью у человеческого рода несокрушим. Моральные учения, обращающиеся к этому порыву, будут пользоваться широким успехом, невзирая на внутреннюю несогласованность, смутность и неясность в определении ожидания. Человек нуждается в правиле для своей воли и будет изобретать его, если ему его не дать.

Но обратимся же теперь к самому важному последствию. Деятельные импульсы человека смешиваются настолько по-разному, что философия, пригодная в каком-то отношении для Бисмарка, будет почти наверняка непригодна для мнительного поэта. Иными словами, хотя и можно положить заранее правило, что философия, решительно отрицающая какие бы то ни было фундаментальные основания для серьезности, для усилий, для надежды и говорящая, что природа вещей радикально чужда человеческой природе, никогда не сможет достичь успеха, все же нельзя заранее сказать, какую дозу надежды, или гностицизма в отношении природы вещей, будет содержать окончательно успешная философия. Короче говоря, здесь почти наверняка будет сказываться личный темперамент, и хотя все люди будут настаивать на том, чтобы мир каким-то образом «с ними говорил», лишь немногие будут настаивать на том, чтобы он говорил с ними в точности одинаково. Короче говоря, здесь мы имеем сферу того, что Мэтью Арнольд любит называть *Aberglaube* — законным, непреодолимым, но все же обреченным на вечные вариации и оспаривания.

Возьмем примером того, что я имею в виду, Идеализм и Материализм и предположим на миг, что оба они дают концепции, обладающие одинаковой теоретической ясностью и согласованностью, и что оба одинаково хорошо определяют наши ожидания. Человек одного эмоционального склада выберет Идеализм, человек другого склада — Материализм. И вот в тот же день все сентиментальные натуры, любящие умиротворение и интимность, выбирают идеалистическую веру. Почему? Потому что Идеализм наделяет природу вещей таким родством с нашими личными Я. Именно собственные мысли мы ближе всего знаем, именно их мы меньше всего боимся. Тогда сказать, что Мир по существу есть Мысль, — это все равно что сказать, что я сам, по крайней мере, в возможности, есть всё. Нет никакого радикально чужого угла, только всепроникающая *интимность*.

Так вот, в некоторых чувствительно эгоистичных умах эта концепция реальности непременно приобретает узкий, закрытый, болезненный оттенок. Ею освящаются всякая сентиментальность и самодовольство. Тот элемент в реальности, наличие которого с готовностью ощущает каждый сильный здравомыслящий человек, поскольку тот требует сил, коими он обладает, — элемент суровый и жесткий, в котором есть что-то от морской волны и северного ветра, отрицатель людей, демократизатор, — изгоняется, так как не сочетается с желанием приобщиться. Но ведь именно наслаждение этим самым элементом бросает многих людей в объятия материалистической или агностической гипотезы, в качестве полемической реакции на противо-

положную крайность. Их тошнит от жизни, полностью состоящей из интимности. Временами людей охватывает непреодолимое желание бежать от личности, отдаться действию сил, не питающих никакого уважения к нашему эго, позволить волнам бить через край, даже если они нас затопят. Борьба этих двух видов умственного настроения будет, на мой взгляд, всегда видна в философии. Одни люди будут упорно настаивать на разуме, на искуплении, которое заключено в глубине вещей и с которым мы можем действовать, другие – на непрозрачности грубого факта, которой мы должны *противодействовать*.

IV

Итак, в нашей деятельной природе есть один элемент, который со всей решительностью признавала христианская религия, но который философы, претендуя на нахождение систем абсолютной определенности, пытались, как правило, с большим лукавством выдворить из поля зрения. Я имею в виду элемент Веры. Вера означает убежденность в чем-то, в отношении чего еще теоретически возможно сомнение; а поскольку критерием убежденности служит готовность действовать, то можно сказать, что вера – это готовность действовать в деле, благополучный исход которого заранее нам не обеспечен. По существу, это то же моральное качество, которое мы в практических делах называем мужеством. И среди мужчин решительного склада будет широко распространена склонность наслаждаться в собственном философском кредо некоторой долей неопределенности, подобно тому как риск придает остроту мирской деятельности. Философии с абсолютными гарантиями, взыскующие чего-то незыблемого, являются порождениями умов, у которых аномально исключительную роль играет страсть к идентичности (являющаяся, как мы видели, лишь одним из факторов жадности рациональности).

У среднего человека, напротив, существенной функцией является способность *доверять* и чуть-чуть рисковать, выходя за пределы буквальных свидетельств. Любой способ осмысления мира, взывающий к этой благодатной способности и позволяющий человеку выглядеть так, будто он индивидуально помогает созидать действительность истины, метафизическую реальность которой он готов принять, наверняка будет находить отклик у большого числа людей.

Необходимость Веры как ингредиента нашей умственной установки упорно отстаивают научные философы наших дней. Но, повинувшись какому-то необыкновенно произвольному капризу, они говорят, что она законна лишь тогда, когда используется в интересах одной особой пропозиции, а именно – что ход природы единообразен. То, что завтра природа будет следовать тем же законам, которым она следует сегодня, является, как все они признают, истиной, которую ни один человек *знать* не может; но в интересах познания, а также действия мы должны постулировать или принять ее. Как говорит Гельмгольц, «Hier gilt nur der eine Rath: vertraue und handle» [«Один лишь совет заслуживает внимания: верь и действуй»]. А профессор Бэн настаивает: «Наша единственная ошибка состоит в том, что мы предлагаем привести какое-либо основание или оправдание этого постулата, то есть отнести к нему так, как если бы он изначально требовал доказательств».

В отношении всех других возможных истин, однако, некоторые из самых влиятельных наших современников считают установку веры не только алогичной, но и постыдной. Вера в религиозную догму, для которой нет внешнего доказательства, но

которую мы склонны постулировать ради своих эмоциональных интересов, подобно тому, как мы постулируем единообразие природы ради своих интеллектуальных интересов, клеймится профессором Гексли как «низшая глубина безнравственности». Выдержки такого рода из сочинений лидеров современного *Aufklärung* можно было бы множить почти до бесконечности.

Возьмем статью профессора Клиффорда «Этика веры». Он называет «виной» и «грехом» даже веру в истину, если для нее нет «научного доказательства». Но в чем польза гения, как не в том, что он может *при тех же научных свидетельствах*, что и у всех прочих людей, достичь большей истины, чем они? Почему Клиффорд бесстрашно провозглашает свою веру в теорию Сознającego Автомата, хотя лежащие перед ним «доказательства» — те же самые, которые заставили м-ра Луиса отвергнуть ее? Почему он верит в первочастицы «вещества разума» на основе свидетельств, которые профессор Бэн счел бы совершенно недостойными внимания? Просто потому что он, как и любой человек, не лишенный умственной оригинальности, особенно восприимчив к свидетельствам, ведущим в каком-то одном направлении.

В высшей степени безнадежно пытаться изгнать такую восприимчивость, называя ее искажающим субъективным фактором или клеймя ее как корень всякого зла. Ну и пусть называется «субъективной»! И «искажающей» для тех, кого она ставит в тупик! Но если она помогает тем, кто, по выражению Цицерона, *vim naturae magis sentiunt*, то это благо, а не зло. На что бы мы ни претендовали, когда мы формируем наши философские мнения, внутри нас трудится целостный человек. Интеллект, воля, вкус и страсть вступают в такую кооперацию, какая присуща им в практических делах, и счастье, если на пути у философа не встает какая-нибудь мелкая страсть вроде любви к личным победам. Абсурдная абстракция интеллекта, формулирующего дословно все свои свидетельства и тщательно оценивающего их вероятность с помощью простой дроби, величиной числителя и знаменателя которой она единственно управляется, настолько же бессмысленна в идеале, насколько невозможна в действительности.

Почти невероятно, чтобы люди, сами являясь работающими философами, претендовали на то, что какая-нибудь философия может быть построена или когда-либо строилась без помощи личного предпочтения, веры или откровения. Как им удалось настолько притупить свое чувство к жизненным фактам человеческой природы, чтобы не чувствовать, что каждый философ или человек науки, начинания которого что-нибудь да значат в эволюции мысли, занял свою позицию, основываясь на своего рода молчаливой убежденности в том, что истина должна лежать в одном направлении, а не в другом, и на некой предварительной уверенности в том, что *его* представление можно заставить работать, — и пожал лучшие свои плоды в попытках *сделать* так, чтобы оно работало? Эти умственные инстинкты у разных людей являются теми самопроизвольными вариациями, на которых держится интеллектуальная борьба за существование. Наиболее приспособленные концепции выживают, а вместе с ними остаются сиять всей будущности и имена тех, кто их отстаивал.

Мы опутаны со всех сторон, как бы мы ни боролись. Единственное бегство от веры — умственная ничтожность. Что нас больше всего радует в каком-нибудь Гексли или Клиффорде, так это не фигура профессора с его учением, а человеческая личность, готовая увлечься тем, что она чувствует правильным, что бы в противовес этому ни казалось. У целостного человека есть всего один интерес — быть правым. Для

него это искусство из искусств, и хороши все средства, помогающие ему в этом. Он заброшен в мир голым, и между ним и природой нет никаких правил цивилизованной войны.

Правила научной игры, бремя доказательства, презумпции, *experimenta crucis*, полные индукции и т.п. — все это обязательно лишь для тех, кто вступает в эту игру. На самом деле все мы в большей или меньшей степени в нее вступаем, так как она помогает нам в достижении нашей цели. Но если средства с самого начала срывают наши планы и объявляют нас жуликами за то, что мы правы заранее, до получения от них медленной помощи, благодаря догадке или каким-то иным окольным способам, то что мы о них скажем? Если бы все труды профессора Клиффорда, кроме «Этики веры», были забыты, он вполне мог бы заменить в будущих трактатах по психологии пресловутого скупца, которого ассоциация идей заставила предпочесть свое золото всему тому, что он мог бы на него купить.

Короче говоря, если я рожден с такой превосходящей общей реакцией на свидетельства, позволяющей догадываться о правильном, соответственно действовать и получать все то, что приходит от правильного действия, тогда как мой менее одаренный ближний (парализованный своими сомнениями и ждущий более веских свидетельств, которые, как бы ему ни хотелось, он не смеет предвосхитить) все еще стоит дрожащий на берегу, то по какому праву мне будет запрещено пожинать преимущества моей высшей прирожденной чувствительности?

Разумеется, я либо уступаю своей вере в таком случае, как этот, либо не доверяю ей с таким же риском для себя, с каким делаю это в любых великих практических жизненных решениях. Если мои врожденные способности хороши, то я пророк. Если плохи — то неудачник: природа исторгает меня из своих уст, и мне конец. Во всеобъемлющей жизненной игре мы постоянно ставим на кон свои личности, и если в теоретической ее части наши личности будут помогать нам прийти к выводу, то мы, конечно, и здесь тоже должны ставить их на кон, какими бы неартикулированными они ни были.

V

Но не трачу ли я впустую слова, углубляясь с такой подробностью в доказательство того, что всем читателям, обладающим чувством реальности, покажется банальностью? Мы вообще не можем ни жить, ни мыслить без некоторой степени веры. Вера синонимична рабочей гипотезе. Единственное отличие состоит в том, что если одни гипотезы могут быть опровергнуты за пять минут, то другие могут бросать вызов векам. Химик, догадывающийся, что в образце обойной бумаги содержится мышьяк, и имеющий достаточно веры для того, чтобы она побудила его взять на себя труд положить кусочек этой бумаги в бутылку с водородом, выясняет по результатам своего действия, прав он был или нет. Подтверждение же теорий, подобных теории Дарвина или теории кинетического строения материи, может потребовать трудов целых поколений, и каждый проверяющий ведет себя простым образом: он действует так, как если бы теория была истинна, и ожидает, что результат разочарует его, если это допущение было ложным. Чем дольше не сбывается разочарование, тем крепче его вера в свою теорию.

Так вот, в таких вопросах, как Бог, бессмертие, абсолютная мораль и свобода воли, ни один верующий, если только это не вера в папу римского, не претендует

сегодня на то, что его вера существенно иного рода: он всегда может усомниться в своей вере. Но его глубинное убеждение состоит в том, что перевес в ее пользу достаточно велик, чтобы давать ему гарантии, если он все время будет действовать, исходя из ее истинности. Подтверждение или опровержение ее природой вещей может быть отложено до Судного дня. Самое большее, что он теперь имеет в виду, выглядит приблизительно так: «Я ожидаю, стало быть, триумфа с десятикратной славой; но если в итоге окажется — а так и в самом деле может случиться, — что я провел свои дни в блаженном неведении, то что ж, пусть будет так; лучше уж быть обманутым в *таком* царстве грез, чем лукавым читателем мира, который потом, вне всякого сомнения, и так себя разоблачит».

Короче говоря, мы *выступаем* против материализма во многом так же, как *выступили бы*, если бы представился шанс, против Второй империи во Франции, Римской церкви или любой другой системы вещей, по отношению к которой наша антипатия достаточно велика, чтобы породить энергичное действие, но слишком смутна, чтобы отлиться во внятную аргументацию. Наши резоны смехотворно несоразмерны величине наших чувств. Тем не менее, мы без колебаний действуем на основе последних. И теперь я хочу показать то, на что, насколько я знаю, до сих пор ясно никогда не указывали, а именно: что вера (измеряемая действием) не только постоянно опережает и должна опережать научные свидетельства, но и существует определенный класс истин, относительно реальности которых вера выступает не только свидетелем, но и фактором; и в отношении этого класса истин вера не только законна и уместна, но и существенна и незаменима. Эти истины не могут стать истинными, пока наша вера не сделает их таковыми.

Представим, например, что я взбираюсь на гору в Альпах и случилось так, что я оказался в положении, единственным выходом из которого будет страшный прыжок. Не имея схожего опыта, я лишен свидетельств того, что способен выполнить его успешно, однако надежда и вера в себя придают мне уверенность в том, что я не упущу свою цель, и настраивают мои ступни на осуществление того, что без этих субъективных эмоций, наверное, было бы невозможно.

Представим теперь, что, напротив, преобладает субъективная эмоция страха и недоверия или что, прочитав только что «Этику веры», я чувствую, что было бы грешно действовать на основе допущения, никак не подтвержденного прежним опытом, — тогда я буду колебаться до тех пор, пока, наконец, измотанный и трясущийся, не рванусь в момент отчаяния и, потеряв точку опоры, не рухну в пропасть. В этом случае (а он лишь один из обширного класса подобных) часть мудрости явно состоит в том, чтобы верить в желаемое, ведь вера — одно из незаменимых предварительных условий осуществления ее объекта. Следовательно, есть случаи, где вера создает собственную верификацию. Верь, и ты будешь прав, ибо спасешься. Сомневайся, и ты будешь прав, ибо погибнешь. Единственная разница в том, что вера по большей части идет нам во благо.

Будущие движения звезд или факты прошлой истории определяются ныне раз и навсегда, независимо от того, нравятся мне они или нет. Они даны независимо от моих желаний, и во всем, что касается истин подобного рода, субъективное предпочтение участвовать не должно. Оно может лишь внести смуту в суждение. Но в каждом факте, в который входит элемент личного вклада с моей стороны, как только этот личный вклад требует некоторой степени субъективной энергии, требующей в

свою очередь некоторой доли веры в результат, так что, в конце концов, действительность будущего факта начинает обуславливаться действительностью моей теперешней веры в него, сколь беспредельно глупо было бы мне отказывать себе в использовании субъективного метода, метода веры, основанной на желании!

Итак, в случае каждого положения, имеющего всеобщее значение, — а в философии таковы все положения — в формулировку должны быть включены акты субъекта и их последствия в вечности. Если M представляет весь мир *за вычетом* реакции мыслителя на него, а $(M+x)$ — абсолютно все содержание философских положений, где x означает реакцию мыслителя и ее результаты, то положение, являющееся универсальной истиной, когда слагаемое x имеет один вид, может стать грубейшей ошибкой, если x изменит свой характер. Не будем же говорить, что x — слишком незначительный компонент, чтобы изменить характер огромного целого, в которое он включен. Все зависит от точки зрения, заключенной в рассматриваемом философском положении. Если нужно определить мир с точки зрения восприимчивости, то решающий материал для нашего суждения будет найден в царстве жизни, как бы оно ни было незначительно в количественном отношении. Моральное определение мира может зависеть от феноменов еще более ограниченных. Короче говоря, смысл многих длинных фраз может измениться на противоположный при добавлении всего двух букв: *n e*; шаткое равновесие многих чудовищных глыб нарушается падением на них легчайшего перышка.

Поясним это несколькими примерами. Философия эволюции сегодня предлагает нам новый эмпирический критерий для этического различения добра и зла. Прежние эмпирические критерии, говорит она, в силу своей субъективности оставляли нас барахтаться в вариациях мнений и в *status belli*. Вот, дескать, фиксированный объективный критерий: добром следует называть то, чему суждено возобладать или выжить. Но мы сразу видим, что этот стандарт может оставаться *объективным* лишь при условии выведения из рассмотрения меня и моих поступков. Если то, что одерживает верх или выживает, достигает этого с моей помощью и не может обойтись без нее, если в случае изменения моего поведения возобладает что-то другое, то как я могу сейчас, сознавая открывающиеся передо мной альтернативные курсы действия, каждый из которых, как я могу полагать, способен изменить ход событий, решить, который из этих курсов принять, вопрошая, каким путем события последуют? Если они следуют в моем направлении, то, очевидно, мое направление не может быть их результатом.

Единственный возможный способ, которым может применить этот стандарт эволюционист, — это рабски-угодливый метод: он предсказывает курс, коим последует общество *без него*, аннулирует все личные идиосинкразии желания и интереса, а затем пристраивается в хвосте всего и, затаив дыхание, плетется по его следам, пытаясь насколько возможно точно в них попасть. Некоторые благочестивые создания могут находить в этом удовольствие, но это не только идет вразрез с нашим общим желанием вести, а не быть ведомыми (желанием, разумеется, не аморальным, если только мы ведем правильно), но и — если трактовать это так, как должен трактоваться каждый этический принцип, т.е. как правило, одинаково благое для всех людей, — его всеобщее соблюдение привело бы в итоге к его практическому опровержению вхождением во всеобщий тупик. Если бы каждый добрый человек медлил и ждал приказов от остальных, то это привело бы к абсолютному параличу. И потому счастье, что немногие нечестивцы приносят инициативу, вновь приводящую все в движение!

Все это не карикатура. В том, что предначертанный курс может быть изменен индивидами, не должен усомниться ни один мудрый эволюционист (см. прим. 7). Для него все начинается с малого, с того, что можно почти без усилий «погубить в зародыше». Человеческие расы и тенденции следуют этому закону и тоже начинаются с малого. С точки зрения Эволюции *лучшим* является то, что значительнее всего завершается. И если бы нынешняя раса людей, просвещенная в эволюционной философии и способная предсказать будущее, различила в небольшом племени, вырастающем рядом с ней, потенциал будущего превосходства, и увидела, что не только она, но и все другие расы в конце концов будут стерты с лица земли этими пришельцами, если их экспансию не остановить, то перед этими нынешними мудрецами были бы открыты два курса действия, и оба они идеально гармонируют с эволюционным критерием. Подавите новую расу *сейчас* — и наша выживет; помогите новой расе — и выживет *она*. В обоих случаях действие *правильно* по эволюционному стандарту: это действие в пользу побеждающей стороны.

Но как, например, критерий того, «что возобладает», может помочь эволюционистски мыслящему члену Конгресса при голосовании по вопросу о выдворении китайцев из Калифорнии? Довод, приводимый в пользу их выдворения, сводится к тому, что если мы позволим им прийти, то их раса разрушит нашу в борьбе за существование. Но это выглядит доказательством того, что они лучшая раса, и доводом в пользу того, чтобы им помочь. Это поспешное суждение можно, однако, поправить, сказав, что конкуренция, служащая мерилom реального превосходства, не должна ограничиваться мирными средствами, но должна включать и режим применения силы. Пока они не заставят нас *vi et armis* отказаться от изгнания их в Китай, они не могут считаться лучшими.

То, что является благом, должно побеждать не только на открытом рынке, но и в открытой войне. А если бы китайцы сами были эволюционистами и, признавая успех единственным высшим законом, решили немедленно бросить свои сотни миллионов против наших десятков и потребовать договора, который снова открыл бы рынки их признанному мирному превосходству, разве не мог бы космополитичный и непредвзятый последователь Дарвина законно впасть в колебания относительно того, чью сторону занять в этом противостоянии, поскольку победить может каждая? И если бы его вес и вес нескольких сотен других умов были брошены на ту или другую чашу весов, то разве не могло бы это реально склонить весы в ту или в другую сторону? (См. прим. 8.)

Таким образом, эволюционистские основания этики являются чисто *объективными* только для толпы ничтожеств, голоса которых ровно ничего не значат на шестивии событий. Что касается других, служащих образцами и лидерами мнений, властителей и вообще тех, чьим действиям позиция или гений придают далеко идущую человеческую значимость, а также в какой-то мере и всех нас, то всякий раз, отдаваясь какому-то делу, мы вносим свою лепту в детерминацию эволюционного стандарта правоты. Следовательно, подлинно мудрый ученик этой школы признает высшим этическим фактором Веру. Всякая философия, ставящая такие вопросы, как «каков идеальный тип человечества?», «что считать добродетелями?», «какое поведение хорошее?», в зависимости от вопроса «что за этим последует?», с необходимостью должна полагаться на личную веру как на одно из конечных условий истины. Ведь снова и снова успех зависит от энергии действия, эта энергия — от веры в то, что мы не

промахнемся, а эта вера в свою очередь — от веры в то, что мы правы; и эта вера, таким образом, сама себя подтверждает.

Возьмем в качестве еще одного примера вопрос об Оптимизме и Пессимизме, наделавший недавно немало шума в Германии. Каждый человек должен порой решать для себя, стоит ли жизнь того, чтобы жить. Представим, что, глядя на мир и видя, насколько он полон нищеты, старости, пороков и страданий и насколько ненадежно его собственное будущее, он уступает пессимистическим выводам, возвращает в себе отвращение и ужас, перестает к чему-либо стремиться и, наконец, кончает жизнь самоубийством.

Таким образом, он вносит в массу M земных явлений, не зависящую от его субъективности, субъективное добавление x , превращающее всё в абсолютно черную картину, не освещенную даже отблеском добра. Законченный пессимизм, подтвержденный его моральной реакцией и поступком, которым она увенчивается, — несомненно истинный. ($M + x$) изображает положение вещей тотально плохим. Вера этого человека предоставила все недостающее, чтобы сделать его таким, и теперь он таков, что вера была правильной.

А теперь представим, что при тех же бедственных фактах M реакция x человека в корне противоположна. Представим, что, вместо того, чтобы уступить злу, он бросает ему вызов и находит в победе над страданиями и страхом более суровую и дивную радость, чем может дать всякое пассивное удовольствие. Допустим, он преуспевает в этом, и как бы ни осаждали его со всех сторон бедствия, его неустрашимая субъективность оказывается сильнее их. Разве каждый не признает, что скверный характер M является здесь *condition sine qua non* благого характера x ? Разве каждый не провозгласит сразу же, что мир, скроенный только для тепличных людей, склонных ко всяким пассивным наслаждениям, но лишенных независимости, мужества и твердости духа, несоизмеримо ниже в нравственном отношении, чем мир, устроенный так, чтобы извлекать из человека все виды победной стойкости и завоевательной моральной энергии? Как говорит Джеймс Хинтон:

«Мелкие неудобства, напряжения, страдания — это единственные вещи, в которых мы вообще правильно ощущаем нашу жизнь. Если бы их не было, существование стало бы бессмысленным или даже того хуже; успех в полном их изгнании из жизни фатален. Поэтому люди предаются атлетике, проводят свободные дни, взбираясь на горные кручи, и находят наивысшую радость в том, что требует от них выдержки и затраты энергии. Так уж мы устроены, скажу я вам. Может быть, здесь есть тайна или парадокс, а, может быть, и нет; но это — факт. Это наслаждение стойкостью точно соответствует остроте жизни; чем больше требуется физической энергии и равновесия, тем больше стойкость может стать элементом удовлетворения. Слабый человек не может этого выдержать».

Границы доставляющего удовольствие страдания четко не прочерчены; они колеблются вместе с совершенством жизни. То, что наши мучения действительно невыносимы, ужасны, неодолимы, сокрушительны, что вынести их нельзя иначе, кроме как в тоске и глухой раздражительности, заглушить которые может только полное истощение, — то, что наши мучения невыносимы настолько, говорит не о том, что они слишком велики, а о том, что *мы слабы*. Мы не нашли для себя подходящей жизни. Так мы понимаем, что боль уже не является непременно злом, а что она существенный элемент высшего блага» (см. прим. 9).

Высшего блага можно достичь лишь нахождением для самих себя подходящей жизни, а сделать это возможно только с помощью моральной энергии, рождающейся из веры, найти которую нам так или иначе удастся, если мы как следует постараемся. Этот мир, надобно сказать, *действительно* хорош, ведь он таков, каким мы его сделаем, а сделаем мы его хорошим. И как можем мы исключить из *сознания* истины веру, когда она включена в *само сотворение* истины? М обладает неопределенностью и может стать как частью бескомпромиссного Пессимизма, с одной стороны, так и частью морального (в отличие от чувственного) Оптимизма, с другой. Все зависит от характера личного вклада, x . Где бы формулируемые факты ни содержали такой вклад, мы можем логично, законно и непоколебимо верить в то, чего желаем. Вера сама творит свое подтверждение. Мысль буквально становится отцом факта, подобно тому, как желание было до этого отцом мысли.

Заметим, что во всем этом не было сказано ни слова о свободе воли. Это применимо как к предопределенному миру, так и к неопределенному. Если $(M + x)$ задано заранее, то вера, ведущая к x , и желание, влекущее к этой вере, тоже оказываются заданными. Но независимо от того, заданы они или нет, эти субъективные состояния составляют феноменальное условие, с необходимостью предшествующее фактам и, стало быть, с необходимостью конститутивное для искомой истины $(M + x)$. А если возможны свободные акты, то вера в их возможность, добавляясь к порождающей их моральной энергии, будет повышать их частоту у данного индивида.

VI

Обратимся теперь к решающему жизненному вопросу, вопросу о том, является ли мир в основе своей моральным или аморальным, и посмотрим, не найдется ли и здесь для метода веры законное место. В сущности, это вопрос о материализме. Является ли мир собою просто грубую действительность, существование *de facto*, о котором можно самое большее сказать, что ему случилось быть таким, а не другим, хотя он вполне мог оказаться абсолютно другим, — или это мир, сокровенная суть и конечная причина которого имеют нравственный характер?

Альтернатива предполагает, что суждение о том, *следует* что-то делать или *не следует*, суждение о *лучшем* или *худшем*, о *должном* настолько же глубоко и объективно значимо для явлений, как и простое суждение о том, *есть* что-то или его *нет*. Теоретики-материалисты говорят, что суждения, имеющие первую форму, выводятся в конечном счете из суждений, имеющих последнюю форму. Моральные истины подчинены материи факта. Будет *лучше*, если мне вырвут зуб. Почему? Потому что факт состоит в том, что тогда я избавлюсь от боли. Абсолютные моралисты возражают: «А почему этот факт лучше?» Потому что факт состоит в том, что тогда я смогу доделать свою работу. «Но почему факт завершения работы лучше?» Потому что моя глубочайшая страсть и интерес заключены в моей работе. И так далее. Материалисты говорят, что слова «хорошее» и «плохое» не имеют смысла вне связи с субъективными страстями и интересами. Измените их, и добро и зло поменяются местами. Устраните их, и добро и зло уйдут из поля бытия. Если есть желания, то должны быть и некоторые другие вещи; но о самих желаниях мы не можем сказать, следует им быть или не следует.

Когда материалист говорит, что ему лучше претерпеть большие неудобства, чем нарушить обещание, он имеет в виду только то, что его социальные интересы на-

столько сплелись с верностью данному слову, что, если принять эти его интересы как данность, для него будет *действительно* лучше сдержат слово несмотря ни на что. Но сами эти интересы не хороши и не плохи, разве что в связи с каким-то скрытым порядком интересов, которые сами будут опять же простыми грубыми данностями, не имеющими внутреннего характера — ни хорошего, ни плохого. Глубже всего лежит *сущее*; *должное* — его следствие. *Сущее* объясняет, *должное* требует объяснения; *сущее* абсолютно, а *должное* от него зависит.

С точки зрения абсолютных моралистов мы, напротив, никогда не сможем объяснить данное *должное* иначе, чем через отсылку к еще более глубокому *должному*. Моральное суждение ни к чему не сводится; оно не зависит ни от каких фактических суждений. К субъективным интересам оно применимо так же, как и к явлениям, для которых они служат мерками. Не только держать слово лучше всего для моих социальных интересов, но также лучше всего мне иметь эти интересы, и лучше всего космосу иметь такого меня. Подобно старухе из легенды, которая описывает мир как покоящийся на скале, потом объясняет, что эту скалу подпирает другая скала, а когда ее донимают дальнейшими расспросами, в конце концов говорит, что «там на всем пути вниз одни скалы», тот, кто верит в фундаментальную моральность нашего мира, должен утверждать, что моральный порядок покоится либо на абсолютном и предельном *должном*, либо на ряду из многих *должных* «на всем пути вниз».

Практическая разница между этим типом моралиста и тем, который подчиняет моральное суждение фактам, колоссальна. Материалист, когда его моральные чувства входят в войну с окружающими фактами, всегда волен искать гармонию путем снижения чувствительности этих чувств. Поскольку это просто данности, в которых, самих по себе, нет ничего ни хорошего, ни плохого, то он может исказить или убаюкивать их всеми имеющимися в его распоряжении средствами. Раболепство, компромисс, приспособленчество, капитуляция совести — таковы общепринятые оскорбительные названия для того, что, будучи успешно осуществленным, было бы, согласно принципам материалиста, вне всяких сомнений, самым простым и похвальным способом достижения той гармонии между внутренними и внешними связями, которую он, собственно, и подразумевает под добром. Сторонник абсолютной морали, в свою очередь, при столкновении его интересов с миром не волен достичь гармонии путем принесения в жертву идеальных интересов. С его точки зрения, последние должны быть такими, каковы они есть, а не какими-либо другими.

Таким образом, торжественные пиршества его внутренней веры — это сопротивление, бедствование, при необходимости мученичество, словом, трагедия. Противоречия между моралистом и материалистом проявляются вовсе не на каждом шагу. В тривиальных вопросах все моральные школы согласны. Моральное кредо подвергается испытанию только в одиночестве и в чрезвычайных жизненных обстоятельствах. Тогда рутинные максимы дают сбой, и мы возвращаемся к нашим Богам. Следовательно, нельзя сказать, что вопрос «морален ли этот мир?» бессмыслен и непроверяем в силу того, что в нем затрагивается нечто не-феноменальное. Всякий вопрос полон смысла, если, как здесь, противоположные ответы на него ведут к противоположному поведению. И, по всей видимости, отвечая на вопрос, подобный этому, мы могли бы действовать точно так же, как действует при проверке гипотезы философ-естествоиспытатель. Он выводит из гипотезы экспериментальное действие, *x*, и добавляет его к уже существующим фактам *M*. Оно сочетается с ними, если гипотеза

верна; если же она неверна, то возникает расхождение. Результаты действия подтверждают или опровергают идею, из которой оно возникло.

Итак: верификации теории, которой вы можете придерживаться в отношении морального характера мира, может состоять лишь в том, что если вы переходите к действию на основе вашей теории, то ничто из того, что оказывается позднее результатом вашего действия, не будет ее отменять; она будет настолько хорошо сочетаться со всем потоком вашего опыта, что последний будет, так сказать, принимать ее или по большей части давать ей более просторную интерпретацию, не обязывая вас никоим образом менять суть ее формулировки. Если это *будет* моральный мир, то все акты, которые я произвожу исходя из этого допущения, все ожидания, которые я на этом основываю, будут стремиться ко все более полному переплетению с уже существующими явлениями и будут им соответствовать. (M + x) будет внутренне согласованным, и чем дольше я живу, чем больше плоды моей деятельности выходят на свет, тем более удовлетворительный консенсус будет из этого вырастать. Но если это не моральный мир, а я опрометчиво полагаю, что он моральный, то течение опыта будет выставлять все новые и новые препятствия на пути моей веры и его будет все труднее выразить на ее языке. Придется круг за кругом привлекать дополнительные гипотезы, чтобы придать противоречивым терминам временную видимость согласованности друг с другом, но, в конце концов, даже и этот ресурс себя исчерпает.

С другой стороны, если мир *не* морален, то как это подтвердить? Мы поступаем так: позволяем моральным интересам нас не тревожить, не веря в то, что в *них* есть какая-то обязательность (поскольку долг существует только *между* ними и другими явлениями), и таким образом отбрасываем их, когда выясняется, что трудно добиться их удовлетворения в сфере явлений; т.е. при отказе принять трагическую установку с фактами жизни в долговременной перспективе оказывается много легче иметь дело. Последнее слово мудрости здесь такое: «В конце концов, всё суета сует». Даже если в некотором ограниченном ряду может присутствовать великая видимость серьезности, тот, кто в основном относится к вещам с некоторой долей добродушного скептицизма и радикального легкомыслия, будет находить, что практические плоды его эпикурейской гипотезы подтверждают ее все больше и больше и не только спасают его от мучений, но и делают честь его мудрости.

В свою очередь тот, кто, в противовес реальности, укрепляется в представлении, что какие-то вещи должны быть абсолютно, и отвергает истину, что в конечном счете без разницы, что в мире есть (а должно в нем быть лишь немного), — тот будет обнаруживать, что факты этого мира все время его расстраивают, запутывают и сбивают с толку, и по мере накопления опыта его трагическое разочарование будет, видимо, все дальше уводить его от того конечного искупления, примирения, или *Versöhnung*, которое часто приносят отдельные частичные трагедии.

Нечувствительность — лозунг философа-материалиста, его главный козырь. *Энергия* — лозунг моралиста. Действуйте на основании моего кредо, провозглашает последний, и результаты вашего действия докажут, что это кредо истинное и что природа вещей бесконечно серьезна. Действуйте как я, говорит эпикуреец, и результаты докажут, что серьезность — не более чем поверхностный взгляд на мир и что последний по сути своей тривиален. Вы и ваши акты, а также природа вещей будут одинаково упакованы в единую формулу — универсальное *vanitas vanitatum*.

Ради простоты я до сих пор писал так, как если бы верификация могла произойти в жизни одного отдельно взятого философа; а это явно неверно, поскольку моралистические и материалистические теории продолжают сталкиваться друг с другом, и факты мира оказывают частичную поддержку и тем, и другим. Нам следует скорее ожидать, что в столь масштабном вопросе верификацию должен давать опыт всего человеческого рода и что все свидетельства будут «на руках» только с финальной интеграцией вещей, когда последний человек скажет свое слово и внесет свой вклад во все еще не завершенное *x*. Тогда доказательство станет полным; тогда предстанет во всей несомненности, заполнило ли моральное *x* пробел, который единственно удерживал *M* мира от образования равновесного и гармоничного единства, или материалистическое *x* дало завершающие штрихи, единственно нужные для того, чтобы заставить *M* предстать снаружи такой же тщетой, какой оно было внутри.

А коли так, разве не ясно, что факты *M*, взятые сами по себе, не могут заранее, до моего действия, оправдать ни один из выводов? Мое действие является дополнением, которое посредством доказательства, соразмерного или нет, раскрывает скрытую природу той массы, к которой оно прилагается. Мир можно, в сущности, уподобить замку, внутренняя природа которого, будь то моральная или неморальная, никогда не раскроется просто выжидающему взгляду. Позитивисты, запрещая нам выдвигать в отношении него какие-либо допущения, приговаривают нас к вечному невежеству, ибо «свидетельства», которых они ждут, так никогда и не смогут прийти к нам, пока мы остаемся пассивными. Но природа вручила нам два ключа, с помощью которых мы можем проверить замок. Если мы испытаем моральный ключ, *и он подойдет*, то это моральный замок. Если испытаем неморальный ключ, *и он подойдет*, то это неморальный замок.

Навряд ли я смогу представить какой-либо иной род «свидетельства» или «доказательства», нежели этот. И совершенно ясно, что для того, чтобы его произвести, нужно сотрудничество поколений. Но в этих вещах солидарность (так называемая) человечества — очевидный факт. Существенный момент, который необходимо отметить, состоит в том, что наше активное предпочтение является законной частью игры, что для нас как людей обычное *дело* — испытывать один из ключей, причем тот, в котором мы более всего уверены. Тогда, если доказательства не *существует* до моего действия, а нужда заставляет меня действовать, рисковать тем, что я окажусь неправым, то как могут быть правы профессора Популярной Науки, упрекая меня в том пресловутом «легковерии», коего требует от меня строгая логика ситуации? Если это действительно моральный мир, если я благодаря своим актам являюсь фактором его судеб, если верить там, где я могу сомневаться, есть само по себе моральный акт, аналогичный голосованию за сторону, еще не имеющую никаких гарантий победы, то по какому праву они насаждают на меня и настойчиво отрицают глубочайшую из мыслимых функций моего бытия своим нелепым распоряжением, чтобы я не смел пошевелить ни рукой, ни ногой, а оставался балансировать в вечном и неразрешимом сомнении? Ведь сомнение само по себе есть решение с широчайшими практическими последствиями, хотя бы потому что, сомневаясь, мы можем упустить блага, которые могли бы обрести, присоединившись к выигрышной стороне. Более того! Сомнение часто невозможно практически отличить от догматического отрицания. Если я отказываюсь остановить убийство, потому что пребываю в сомнениях относительно того, не является ли это убийство оправданным, то я буквально содействую

преступлению. Если я отказываюсь вычерпывать воду из лодки, потому что сомневаюсь в том, что мои усилия оставят ее на плаву, то я реально помогаю ей затонуть. Если, стоя у обрыва, я сомневаюсь в своем праве рискнуть и прыгнуть, я деятельно потворствую своей гибели.

Тот, кто велит себе не доверять Богу, долгу, свободе, бессмертию, может из раза в раз оказываться неотличимым от того, кто догматически их отрицает. Скептицизм в моральных вопросах — активный союзник безнравственности. Кто не за — тот против. Мир не потерпит нейтральности в этих вопросах. В теории, как и на практике, как бы мы ни юлили и ни увертывались, сколько бы ни разглагольствовали о мудром скептицизме, мы в действительности состоим на добровольной военной службе у той или другой стороны.

И все-таки, как бы ни была практически очевидна эта необходимость, тысячи невинных читателей журналов висят, парализованные и испуганные, в сетях пустопорожних отрицаний, накинутах на их души лидерами мнений. Для того, чтобы снова стать свободными и здоровыми в пользовании своими врожденными правами, им нужно всего лишь скинуть с себя эти надуманные вето. Всё, что нужно человеческому сердцу, — это *шанс*. Оно с готовностью поступится определенностью в универсальных вопросах, если только дать ему почувствовать, что в них оно имеет то же неотчуждаемое право идти на риск, в котором никому и в голову не приходит ему отказывать, когда речь идет о мелких практических делах. И если я, завершая этот очерк, подобно мыши из притчи, перегрыз некоторые из веревок в тех софистических путах, которые сдерживали его львиную силу, то все мои старания будут с лихвою вознаграждены.

Подведем итог: ни одна философия не будет постоянно всеми людьми считаться рациональной, если она (вдобавок к удовлетворению логических требований) не претендует, в какой-то степени, на определение ожиданий и не взывает, в еще большей степени, к тем силам нашей природы, которыми мы больше всего дорожим. Вера, будучи одной из этих сил, всегда будет оставаться фактором, который невозможно устранить из философских построений, тем более что она множеством способов порождает собственную верификацию. Следовательно, в этих моментах безнадежно даже стремиться к полному и буквальному согласию всего человечества.

Следовательно, мы можем заключить, что окончательная философия не должна быть слишком строгой по форме, не должна во всех своих частях отделять ересь от ортодоксии слишком резкими линиями. Такое чрезмерное педантство солдафонского типа неизбежно вызовет бунт. Над положениями, которые можно сопроводить надписью *ubique, semper, et ab omnibus*, должна быть оставлена еще другая область, в которую подавленная душа могла бы убежать от педантичных сомнений и где она могла бы позволить себе веру на свой страх и риск. Все, что здесь можно авторитетно сделать, — это четко выделить вопросы, относящиеся к ведению веры. И, будучи определены как логически неопределимые, они больше не будут предметом пространственных логических обсуждений.

Примечание

1. Настоящий очерк является продолжением очерка «Чувство рациональности», опубликованного У. Джеймсом в 1879 г. в журнале «Mind». Позже Джеймс соединил эти два очерка, сделав ряд сокращений, добавлений и исправлений, и включил итоговый текст под названием «Чувство рациональности» в книгу «Воля к вере» (1905). См.: *Джеймс У. Чувство рациональности // Джеймс У. Воля к вере*: Пер. с англ. / Сост. Л. В. Блинников, А. П. Поляков. — М.: Республика, 1997. — С. 46-74. — *Прим. пер.*

2. Теперь к имени Милля можно добавить еще имя проф. Гексли. См. его ясную небольшую работу о Юме.

3. Mill J.S. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. — 8th Edit. — L.: Longmans, Green, Reader and Dyer. 1872. — Vol. I. — P. 63. (Цит. в русском переводе под ред. В.Н. Ивановского по изданию: *Милль Дж.С. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования*. Пер. с англ. / Предисл. и прим. В.К. Финна. Изд. 5-е, испр. и доп. — М.: ЛЕНАНД, 2011. — С. 98).

4. Horwicz A. *Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage: Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre*. — Halle: C. E. M. Pfeffer, 1872. — 2. Teil, 1. Hdlfte. — S. 82.

5. Helmholtz H. *Handbuch der Physiologischen Optik*. — Leipzig: Leopold Voss, 1867. — S. 443.

6. Иез. 2:1. — *Прим. пер.*

7. Правда, м-р Спенсер в «Изучении социологии» и его ученик м-р Грант Аллен в статье «Создание нации», опубликованной в «Gentleman's Magazine» в 1878 г., утверждают, что ни одна индивидуальная инициатива не оказывает никакого эффекта на определение хода человеческой судьбы. Это впадение в ориентальный фатализм, разумеется, не является необходимым результатом Эволюционной философии, которая, в соответствии с любым принципом ясного мышления, скорее должна утверждать, что начертанный человечеству путь — фатально или нет — выстраивается *через посредство* строго определенных изобретений и открытий, действий и представлений, примеров и влияний строго определенных индивидов, а не вопреки им некой неясно гипостазированной силой, которая, как бы мы ее ни называли — «физической географией», как у Аллена, или «исходными условиями», как у Спенсера, — остается в их работах по сути такой же непроанализированной и ненаучной, как и в стихах Эмерсона:

«Пассивный мастер длань свою вручил

Душе огромной, реявшей над ним;

И та же сила, что воздвигла храм,

Вскочила на спину согбенным племенам».

Если уж нам и нужен мистицизм, то только не материалистического сорта! В трансцендентальном мистицизме есть своя сладость, если не свет. В прочих мистицизмах ничего подобного нет.

8. Текст был написан до того, как вышли в свет «Данные этики» м-ра Спенсера. Этот труд, если я правильно его понял, демонстрирует едва ли не квакерское отношение к миру и трактует военную борьбу за существование как *überwundener Standpunkt*, который больше не должен приниматься на практике современными эволюционистами. Это можно рассматривать как не больше и не меньше чем индивидуальное субъективное предпочтение. Если половина человечества поддается влиянию м-ра Спенсера, то итоговое соотношение сил между расами и окончательно победившие представления о характере будут сильно отличаться от тех, которые возникнут в случае, если его слова упадут на глухие уши.

9. *Life and Letters of James Hinton* / Ed. by E. Hopkins. — L.: C. Kegan Paul & Co., 1878. — P. 172, 173. См. также превосходную главу «Вера и зрение» в «Тайне материи» Дж. Алансона Пиктона. «Тайна боли» Хинтона, несомненно, навсегда останется классическим высказыванием на эту тему.

Пер. с англ. В.Г. Николаева

Поступила в редакцию 01.02.2017 г.

Николаев Владимир Геннадьевич — кандидат социологических наук, доцент кафедры общей социологии департамента социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), доцент кафедры социологии управления ФСФ ИОН РАНХиГС (Москва). Наш постоянный автор и переводчик. E-mail: vnik1968@yandex.ru.
