

Винчи: его Иоанн Креститель и его Джоконда — это, собственно, один и тот же образ; не лицо того или иного пола, культивирующее в себе черты этого пола, но свободная человеческая личность, с полной ясностью и уравновешенностью противостоящая познаваемому ею миру.

«Сын мудрости» — обозначение «меркурия», связанное с идеей гомункула и одновременно с образом Христа, мать которого, Мария, определенным образом соотносена с мифологией Софии — Мудрости. «Наш младенец» — эпитет из этой же сферы понятий, но заостряющий внимание на аспекте символа «дитяти» как знака совершенно обновленного бытия: гора слова Ницше, который играет в данном случае, как на протяжении всей своей поэмы о Заратустре, со старыми и хорошо засвидетельствованными архетипами, «дитя есть невинность и забвение; начало сызнова, само собой катящееся колесо, первое движение, святое Да» («Так говорил Заратустра», I, «О трех превращениях»).

²¹ По средневековой притче, Мейстер Экхарт встретил прекрасного нагого мальчика и спросил его, откуда и куда он идет. Мальчик ответил, что он идет от Бога и к Богу, найдет же его там, где оставит все вещи; что он — король и королевство его — в его сердце. Мейстер Экхарт предложил ему одежду, но мальчик ответил: «Тогда я не был бы королем» (Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts. Hrsg. von Ad. Spamer. Jena, 1912. S. 143). Мотив наготы мальчика, сущностно связанной с его «королевским» саном, имеет в контексте идей Экхарта достаточно прозрачный смысл отрешенности от всего «овеществляющего», но, с другой стороны, архетипически связан с ритуальной наготой «дитяти» или «возрождающегося», которая играет большую роль в языческих инициациях и обязательна также при христианском обряде крещения. — О сновидении брата Евстахия, парижского современника Экхарта, последний повествует таким образом: «Брат Евстахий... видел во сне, что множество братьев стояло, образуя круг... И он увидел посреди братьев, в самой середине, прекраснейшее дитя, Господа нашего Иисуса Христа, сына Девы, сладчайшей Госпожи нашей; дитя столь прекрасное, как он говаривал, что ни единый человек, сколь бы он ни был удручен и озабочен, не удержался бы от [счастливого] смеха, помыслив в своем сердце о красоте дитяти...» (там же. С. 150).

²² «Сияющий мальчик» (англ.).
²³ «Вечный мальчик» (лат.) — алхимический термин, обозначающий божественную вневременность «младенчества» и «дитяти». Это — общая всем мифологиям черта: их герои, хотя бы в каком-то определенном аспекте, неизменно удерживают на вечные времена свой возраст. Грекам, изображавшим Зевса бороатым мужем, это насколько не мешало именовать его же «величайший мальчик» («megistos kojos»). Если евангельский Христос совершил во времени круг своей земной жизни, то для культа и для культового искусства он остается на все времена — наряду с прочими своими аспектами — еще и «младенцем Христом»: «Отроча-младое, предвечный Бог». В интерпретации Юнга архетип «вечного» мифологического дитяти имеет психологический смысл констатации неразрушимости некоторых инфантильных черт в психике взрослого мужчины.

Перевод и примечания С. С. Аверинцева

Макс Вебер Наука как призвание и профессия*¹

В настоящее время отношение к научному производству как профессии обусловлено прежде всего тем, что наука вступила в такую стадию специализации, какой не знали прежде, и что это положение сохранится и впредь. Не только внешне, но как раз внутренне дело обстоит таким образом, что отдельный индивид может создать в области науки что-либо совершенное только при условии строжайшей специализации. Всякий раз, когда исследование вторгается в соседнюю область, как это порой у нас бывает — у социологов это происходит постоянно, притом по необходимости, — у исследователя возникает смиренное сознание, что его работа может разве что предложить специалисту полезные постановки вопроса, которые тому при его специальной точке зрения не так легко придут на ум, но что его собственное исследование неизбежно должно оставаться в высшей степени несовершенным. Только благодаря строгой специализации человеку, работающему в науке, дано, может быть, один-единственный раз в жизни ощутить во всей полноте, что вот ему удалось нечто такое, что останется надолго. Действительно, завершенная и дельная работа — это в наши дни всегда специальная работа. И поэтому, кто не способен однажды надеть себе, так сказать, шоры на глаза и проникнуться мыслью, что вся его судьба зависит от того, правильно ли он делает это вот предположение в этом вот месте рукописи, тот пусть не касается науки. Он никогда не испытает того, что называют увлечением наукой. Без этого странного упоения, вызывающего улыбку у всякого постороннего человека, без этой страсти, без убежденности в том, что «должны были прийти ты-счастья, прежде чем появились ты, и другие тысячелетия молчаливо ждут», удачной ли окажется твоя догадка, — без этого человек не имеет призвания к науке, и пусть он занимается чем-нибудь другим. Ибо для человека не имеет никакой цены то, что он не может делать со страстью.

* Перевод выполнен по изданию: Weber M. Wissenschaft als Beruf // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1952. S. 572-597.

Однако даже при наличии страсти, какой бы глубокой и подлинной она ни была, еще долго можно не получить результатов. Правда, страсть является предварительным условием самого главного: «вдохновения». Сегодня среди молодежи очень распространено представление, что наука стала чем-то вроде арифметической задачи, что она создается в лабораториях или статистических карточках одним только холодным рассудком, а не всей «душой», — так же, как «на фабрике». При этом прежде всего следует заметить, что рассуждающие подобным образом по большей части не знают ни того, что происходит на фабрике, ни того, что делают в лаборатории. И там, и здесь человеку нужна идея, и притом идея верная, и только благодаря этому он сможет сделать нечто полноценное. Но ведь ничего не приходит в голову по желанию. Одним холодным расчетом ничего не достигнешь. Конечно, расчет тоже составляет необходимое предварительное условие. Так, например, каждый социолог должен быть готов к тому, что ему и на старости лет, может быть, придется месяцами перебирать в голове десятки тысяч совершенно тривиальных арифметических задач. Попытка же полностью переложить решение задачи на механическую подсобную силу не проходит безнаказанно: конечный результат часто оказывается мизерным. Но если у исследователя не возникает вполне определенных идей о направлении его расчетов, а во время расчетов — о значении отдельных результатов, то не получится даже и этого мизерного итога. Идея подготавливается только на основе упорного труда. Разумеется, не всегда. Идея дилетанта с научной точки зрения может иметь точно такое же или даже большее значение, чем открытые специалистом. Как раз дилетантам мы обязаны многими нашими лучшими постановками проблем и многими познаниями. Дилетант отличается от специалиста, как сказал Гельмгольд о Роберте Майере, только тем, что ему не хватает надежности рабочего метода, и поэтому он большей частью не в состоянии проверить значение внезапно возникшей догадки, оценить ее и провести в жизнь. Внезапная догадка не заменяет труда. И, с другой стороны, труд не может заменить или принудительно вызвать к жизни такую догадку, так же, как этого не может сделать страсть. Только оба эти момента — и именно оба вместе — ведут за собой догадку. Но догадка появляется тогда, когда это угодно ей, а не когда это угодно нам. И в самом деле, лучшие идеи, как показывает Иеринг, приходят на ум, когда раскуриваешь сигару на диване, или — как с естественнонаучной точностью рассказывает о себе Гельмгольд — во время прогулки по улице, слегка поднимающейся в гору, или в какой-либо другой подобной ситуации, но во всяком случае тогда, когда их не ждешь, а не во время размышлений и поисков за письменным столом. Но, конечно же, они не пришли бы в голову, если бы этому не предшествовали именно размышления за письменным столом и страстное вопрошание.

Научный работник должен примириться также с тем риском, которым сопровождается всякая научная работа: придет «вдохновение» или не придет? Можно быть превосходным работником и ни разу не сделать собственного важного открытия. Однако было бы заблуждением полагать, что только в науке дело обстоит подобным образом и что, например, в конторе все происходит иначе, чем в лаборатории. Коммерсанту или крупному промышленнику без «коммерческой фантазии», т. е. без выдумки — гениальной выдумки, — лучше было бы оставаться приказчиком или техническим чиновником; он никогда не создаст организационных нововведений. Вдохновение отнюдь не играет в науке, как это представляет себе ученое чванство, большей роли, чем в практической жизни, где действует современный предприниматель. И, с другой стороны, — чего тоже часто не признают — оно играет здесь не меньшую роль, чем в искусстве. Это ведь детское представление, что математик приходит к какому-либо научно ценному результату, работая за письменным столом с помощью линейки или других механических средств: математическая фантазия, например Вейерштрасса, по смыслу и результату, конечно, совсем иная, чем фантазия художника, т. е. качественно от нее отличается, но психологический процесс здесь один и тот же. У обоих — упоение (в смысле платоновского «экстаза») и «вдохновение».

Вдохновение в науке зависит от скрытых от нас сулей, а кроме того, от «дара». Эта несомненная истина сыграла не последнюю роль в возникновении именно у молодежи — что вполне понятно — очень популярной установки служить некоторым идолам; культ этих идолов, как мы видим, широко практикуется сегодня на всех перекрестках и во всех журналах. Эти идолы — «личность» и «перезаживание». Оба тесно связаны: господствует представление, что перезаживание создает личность и составляет ее принадлежность, мучительно заставляя себя «перезаживать», ибо «перезаживание» неотъемлемо от образа жизни, подбавляющего личности, а в случае неудачи нужно по крайней мере делать вид, что у тебя есть этот небесный дар. Раньше такое перезаживание называлось «чувством» (sensation). Да и о том, что такое «личность», тогда имели, я полагаю, точное представление.

«...Личность» в научной сфере есть только у того, кто служит одному лишь делу. И это верно не только в области науки. Мы не знаем ни одного большого художника, который делал бы что-либо другое, кроме как служил делу, и только ему. Ведь даже личности такого ранга, как Гёте, если говорить об его искусстве, нанесли ущерб то обстоятельству, что он посмел превратить в творение искусства свою «жизнь». Пусть даже это покажется сомнительным — во всяком случае нужно быть Гёте, чтобы позволить себе подобное, и каждый по крайней мере согласится, что даже и такому художнику, как Гёте, рождающемуся раз в тысячелетие, приходится за это расплачиваться

ся. Точно так же дело обстоит и в политике. Однако об этом сегодня мы не будем говорить. Но в науке совершенно определенно не является «личностью» тот, кто сам выходит на сцену как импрессиарио того дела, которому он должен был бы посвятить себя, кто хочет узаконить себя через «переживание» и спрашивает: как доказать, что я не только специалист; как показать, что я — по форме или по существу — говорю такое, чего еще никто не сказал так, как я? — явление, ставшее сегодня массовым, делающее все ничтожно мелким, унижающее того, кто задает подобный вопрос, не будучи в силах поднимать до высоты и достоинства дела, которому он должен был бы служить и, значит, быть преданным только своей задаче. Так что и здесь нет отличия ученого от художника.

Однако, хотя предварительные условия нашей работы характерны и для искусства, судьба ее глубоко отлична от судьбы художественного творчества. Научная работа влетена в движение прогресса. Напротив, в области искусства в этом смысле не существует никакого прогресса. Неверно думать, что произведение искусства какой-либо эпохи, разрабатывавшее новые технические средства или, например, законы перспективы, благодаря этому в чисто художественном отношении стоит выше, чем произведение искусства, абсолютно лишенное всех этих средств и законов, если только оно было создано в соответствии с материалом и с формой, т. е. если его предмет был выбран и оформлен по всем правилам искусства без применения позднее появившихся средств и условий. Совершенное произведение искусства никогда не будет превзойдено и никогда не устареет; отдельный индивид лично для себя может по-разному оценивать его значение, но никто никогда не сможет сказать о художественно совершенном произведении, что его «превзошло» другое произведение, в равной степени совершенное.

Между тем, каждый из нас знает, что сделанное им в области науки устареет через 10, 20, 40 лет. Такова судьба, более того, таков смысл научной работы, которому она подчинена и которому служит, и это как раз составляет ее специфическое отличие от всех остальных элементов культуры: всякое совершенное исполнение замысла в науке означает новые «вопросы», оно по своему существу желает быть превзойденным. С этим должен смириться каждый, кто хочет служить науке. Научные работы могут, конечно, долго сохранять свое значение, доставляя «наслаждение» своими художественными качествами или оставаясь средством обучения научной работе. Но быть превзойденными в научном отношении — это, повторяю, не только наша общая судьба, но и наша общая цель. Мы не можем работать, не питая надежды на то, что другие пойдут дальше нас. В принципе этот прогресс уходит в бесконечность.

И тем самым мы приходим к проблеме смысла науки. Ибо отнюдь не разумеется само собой, что нечто, подчиненное такого рода

закону, само по себе осмысленно и разумно. Почему занимают закон, что в действительности никогда не кончается и не может закончиться? Прежде всего возникает ответ: ради чисто практических, в более широком смысле слова — технических целей, чтобы ориентировать наше практическое действие в соответствии с теми ожиданиями, которые подкашивает нам научный опыт. Хорошо. Но это имеет какой-то смысл только для практика. А как-то же внутренняя позиция самого человека науки по отношению к своей профессии, если он вообще стремится стать ученым? Он утверждает, что занимается наукой «ради нее самой», а не только ради тех практических и технических достижений, которые могут улучшить питание, одежду, освещение, управление. Но что же осмысленное надеется он осуществить своими творениями, которым заранее предопределено устареть, какой смысл усматривает он, следовательно, в том, чтобы включиться в это специализированное и уходящее в бесконечность производство? Для ответа на этот вопрос надо принять во внимание несколько общих соображений.

Научный прогресс является частью, и притом важнейшей частью, того процесса интеллектуализации, который происходит с нами на протяжении тысячелетий и по отношению к которому в настоящее время обычно занимают крайне негативную позицию.

Прежде всего уясним себе, что же, собственно, практически означает эта интеллектуалистическая рационализация, осуществляемая посредством науки и научной техники. Означает ли она, что сегодня каждый из нас, сидящих здесь в зале, лучше знает жизненные условия своего существования, чем какой-нибудь индеец или тоттенот? Едва ли. Тот из нас, кто едет в трамвае, если он не физик по профессии, не имеет понятия о том, как этот трамвай приводится в движение. Ему и не нужно этого знать. Достаточно того, что он может «рассчитывать» на определенное «поведение» трамвая; в соответствии с этим он ориентирует свое поведение, но как привести трамвай в движение — этого он не знает. Дикарь несравненно лучше знает свои орудия. Хотя мы все трагично теряем, держу пари, что даже присутствующие в зале коллеги — специалисты по политической экономии, если таковые здесь есть, — каждый, вероятно, по-своему ответят на вопрос: как получается, что за деньги можно что-то купить? Дикарь знает, каким образом он обеспечивает себе ежедневное пропитание и какие институты оказывают ему при этом услуги. Следовательно, возрастающая интеллектуализация и рационализация не означает роста знаний относительно жизненных условий, в которых приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать; что, следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми

вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Это значит, что мир расколдован. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого подобные таинственные силы существовали. Теперь все делается с помощью технических средств и расчета. Вот это и есть интеллектуализация.

Но этот процесс расколдования, происходящий в западной культуре в течение тысячелетий, и вообще этот «прогресс», в котором принимает участие и наука — в качестве звена и движущей силы, — имеет ли он смысл, выходящий за пределы чисто практической и технической сферы? Подобные вопросы самым принципиальным образом поставлены в произведениях Льва Толстого. Он пришел к ним очень своеобразным путем. Его размышления все более сосредоточивались вокруг вопроса, имеет ли смерть какой-либо смысл или нет. Его ответ таков: для культурного человека — нет. Именно потому «нет», что жизнь отдельного человека — нет. И лиризованная, включенная в бесконечный «прогресс», по ее собственному внутреннему смыслу не может иметь конца, завершения. Ибо тот, кто включен в движение прогресса, всегда оказывается перед лицом дальнейшего прогресса. Человек умирающий не достигает вершины — эта вершина уходит в бесконечность. Или какой-нибудь крестьянин в прежние эпохи умирает «стар и пресытившись жизнью», потому что был включен в органический круговорот жизни, потому что жизнь его по самому ее смыслу и на закате его дней давала ему то, что могла дать; для него не оставалось загадок, которые ему хотелось бы разрешить, и этого ему было уже довольно.

Напротив, человек культуры, включенный в цивилизацию, постоянно обогащающуюся идеями, знаниями, проблемами, может «устать от жизни», но не может пресытиться ею. Ибо он улавливает лишь ничтожную часть того, что все вновь и вновь рождает духовная жизнь, притом всегда только что-то предварительное, неокончательное, а потому для него смерть — событие, лишенное смысла. А так как бессмысленна смерть, то бессмысленна и культурная жизнь как таковая: ведь именно она своим бессмысленным «прогрессом» обрекает на бессмысленность и самое смерть. В поздних романах Толстого эта мысль составляет основное настроение его искусства.

Как тут быть? Есть ли у «прогресса» как такового постижимый смысл, выходящий за пределы технической сферы, так, чтобы служение прогрессу могло стать призванием, имеющим действительно некоторый смысл? Такой вопрос следует поставить. Однако это уже будет не только вопрос о том, что означает наука как профессия и призвание для человека, посвятившего себя ей. Это и другой вопрос: каково призвание науки в жизни всего человечества? Какова ее ценность?

Здесь противоположность между прежним и современным пониманием науки разительная. Вспомните удивительный образ, приведенный Платоном в начале седьмой книги «Государства», — образ людей, прикованных к пещере, чьи лица обращены к стене пещеры, а источник света находится позади них, так что они не могут его видеть; поэтому они заняты только тенями, отбрасываемыми на стену, и пытаются объяснить их смысл. Но вот одному из них удается освободиться от цепей, он оборачивается и видит солнце. Ослепленный, он ощутую находит себе путь и, заикаясь, рассказывает о том, что видел. Но другие утверждают, что он безумен. Однако постепенно он учится созерцать свет, и теперь его задача состоит в том, чтобы спуститься к людям в пещеру и вывести их к свету. Он — философ, а солнце — это истина науки, которая одна не тонет за призраками и тенями, а стремится к истинному бытию.

Кто сегодня так относится к науке? Сегодня как раз у молодежи появилось скорее противоположное чувство, а именно, что мыслительные построения науки представляют собой лишенное реальности царство надуманных абстракций, пытающихся своими иссохшими пальцами ухватить плоть и кровь действительной жизни, но никогда не достигающих этого. И напротив, здесь, в жизни, в том, что для Платона было игрой теней на стенах пещеры, бьется пульс реальной действительности, все остальное лишь безжизненные, отвлеченные тени и ничего больше.

Как совершилось такое превращение? Страстное воодушевление Платона в «Государстве» объясняется в конечном счете тем, что его время впервые был открыт для сознания смысл одного из величайших средств всякого научного познания — смысл понятий. Во всем своем значении понятие было открыто Сократом. И не им одним. В Индии обнаруживаются начатки логики, похожие на ту логику, какая была у Аристотеля. Но нигде нет осознания значения этого открытия, кроме как в Греции. Здесь, видимо, впервые в руках людей оказалось средство, с помощью которого можно заключить человека в логические тиски, откуда для него нет выхода, пока он не признает: или что он ничего не знает, или что это — именно вот это и ничто иное — есть истина, вечная, непреходящая истина, в отличие от действий и поступков слепых людей. Это было необычайное переживание, открывшееся ученикам Сократа. Из этого, казалось, вытекало следствие: стоит только найти правильное понятие прекрасного, доброго или, например, храбрости, души и чего бы то ни было еще, и будет постигнуто также их истинное бытие. А это опять-таки, казалось, открывало путь к тому, чтобы научиться самому и научить других, как надлежит человеку поступать в жизни, прежде всего в качестве гражданина государства. Ибо для греков, мысливших исключительно политически, от этого вопроса зависело все. Здесь и кроется причина их занятий наукой.

Рядом с этим открытием эллинского духа появился второй вели-

кий инструмент научной работы, детище эпохи Ренессанса — рациональный эксперимент как средство надежного контролируемого познания, без которого была бы невозможна современная эмпирическая наука. Экспериментировали, правда, и раньше: в области физиологии эксперимент существовал, например, в Индии, в аскетической технике йогов; в древней Греции был эксперимент математический, связанный с военной техникой; в Средние века эксперимент применяли в горном деле. Но возведение эксперимента в принцип исследования как такового — заслуга Ренессанса. Великими новаторами были тогда пионеры в области искусства: Леонардо и другие, прежде всего экспериментаторы в музыке XVI в. с их экспериментальными температурами клавиров. От них эксперимент перекочевал в науку, главным образом благодаря Галилею, а в теорию — благодаря Бэкону; затем его переняли отдаленные точные науки в университетах континента, прежде всего в Италии и Нидерландах.

Что же означала наука для этих людей, живших на пороге Новых времен? Для художников-экспериментаторов типа Леонардо и музыкальных новаторов она означала путь к истинному искусству, а это для них значило прежде всего — к истинной природе. Искусство тем самым возводилось в ранг особой науки, а художник в социальном отношении и по смыслу своей жизни — в ранг ученого. Именно такого рода честолюбие лежит в основе, например, «Книги о живописи» Леонардо да Винчи. А сегодня? «Наука как путь к природе» — для молодежи это звучит кощунством. Наоборот, необходимо освобождение от научного интеллектуализма, чтобы вернуться к собственной природе и тем самым к природе вообще! Тогда, может быть, наука — это путь к искусству? Но такое предположение ниже всякой критики.

Между прочим, в эпоху возникновения точного естествознания от науки ожидали еще большего. Если вы вспомните заявление Сваммердама «я докажу вам существование божественного провидения, анатомируя вошь», то вы увидите, что собственной задачей научной деятельности, находившейся под косвенным влиянием протестантизма и пуританства, считали открытие пути к Богу. В то время Его больше не находили у философов с их понятиями и дедукциями; что Бога невозможно найти на том пути, на котором Его искало Средневековье, в этом была убеждена вся пиелистская теология того времени, и прежде всего Шпенер³. Бог сокрыт, Его пути — не наши пути, Его мысли — не наши мысли. Но в точных естественных науках, где Его творения физически осязаемы, надеялись напасть на след Его намерений относительно мира.

А сегодня? Кто сегодня, кроме некоторых взрослых детей, которых можно встретить как раз среди естествоиспытателей, кто еще верит в то, что знание астрономии, биологии, физики или химии может — хоть в малейшей степени — объяснить нам смысл мира или

хотя бы указать, на каком пути можно напасть на след этого «смысла», если он существует? Если наука и может что-нибудь сделать, то скорее убить веру в то, что вообще существует нечто такое, как «смысл» мира! И уж тем более нелепо рассматривать науку как путь к Богу — ее, эту особенно чуждую Богу силу. А что она именно такова — в этом сегодня в глубине души не сомневается никто, признает он себе в этом или нет. Избавление от рационализма и интеллектуализма науки есть основная предпосылка жизни в единстве с Божественным — этот или по смыслу тождественный ему тезис стал основным лозунгом нашей религиозно настроенной или стремящейся обрести религиозное переживание молодежи. И не только религиозное, но переживание вообще. Однако при этом избирается странный путь: то единственное, чего до сих пор не коснулся интеллектуализм, а именно иррациональное, пытаются довести до сознания и рассмотреть в лупу. Ведь именно к этому практически приводит современная интеллектуалистическая романтика иррационального. Этот путь освобождения от интеллектуализма дает как раз противоположное тому, что надеялись найти те, кто на него вступил. Наконец, тот факт, что науку, т. е. основанную на ней технику овладения жизнью, с наивным оптимизмом приветствовали как путь к счастью, я могу оставить в стороне после уничтожающей критики Ницше в адрес «последних людей, которые изобрели счастье». Кто верит в это, кроме некоторых взрослых детей на кафедрах или в редакторских кабинетах?

В чем же состоит смысл науки как профессии теперь, когда расцвели все прежние иллюзии, благодаря которым наука выступала как «путь к истинному бытию», «путь к истинному искусству», «путь к истинной природе», «путь к истинному Богу», «путь к истинному счастью»? Самый простой ответ на этот вопрос дал Толстой: наука лишена смысла, потому что не дает никакого ответа на единственно важный для нас вопрос: «Что нам делать? Как нам жить?» А тот факт, что она не дает ответа на этот вопрос, совершенно неоспорим. Вопрос лишь в том, в каком смысле она не дает «ни какого» ответа. Может быть, вместо этого она в состоянии дать кое-что тому, кто правильно ставит вопрос?

Сегодня часто говорят о «беспредпосылочной» науке. Существует ли такая наука? Все зависит от того, что под этим понимают. Всякой научной работе всегда предпосылается определенная значимость правил логики и методики — этих всеобщих основ нашей ориентации в мире. Что касается этих предпосылок, то они, по крайней мере с точки зрения нашего специального вопроса, наименее проблематичны. Но существует и еще одна предпосылка: важность результатов научной работы, их научная ценность. Очевидно, здесь-то и коренятся все наши проблемы. Ибо эта предпосылка сама уже недоказуема средствами науки. Можно только указать на ее конечный смысл, который затем или отклоняют, или

принимают в зависимости от собственной конечной жизненной установки.

Различной является, далее, связь научной работы с этими ее предпосылками: она зависит от структуры науки. Естественные науки, например, физика, химия, астрономия, считают само собой разумеющимся, что конструируемые наукой высшие законы космических явлений стоят того, чтобы знать их. Не только потому, что с помощью этого знания можно достигнуть технических успехов, но и «ради него самого» — если наука есть «призвание». Сама эта предпосылка недоказуема. И точно так же недоказуемо, достоин ли существования мир, который описывают естественные науки, имеет ли он какой-нибудь «смысл» и есть ли смысл существовать в таком мире. Об этом вопрос не ставится.

Или возьмите такое высокообразованное в научном отношении практическое искусство, как современная медицина. Всеобщая «предпосылка» медицинской деятельности, если ее выразить тривиально, состоит в утверждении, что необходимо сохранять жизнь просто как таковую и по возможности уменьшать страдания просто как таковые. А сама эта задача проблематична. Своими средствами медик поддерживает смертельно больного, даже если тот умоляет избавить его от жизни, даже если его родственники, для которых эта жизнь утратила ценность, которые хотят избавить его от страданий, которым не хватает средств для поддержания этой утратившей свою ценность жизни (речь может идти о каком-нибудь жалком помешанном), желают и должны желать его смерти, признаются они в этом или нет. Только предпосылки медицины и уголовный кодекс мешают врачу отказаться поддерживать жизнь смертельно больного. Является ли жизнь ценной и когда? Об этом медицина не спрашивает. Все естественные науки дают нам ответ на вопрос, что мы должны делать, если мы хотим *технически* овладеть жизнью. Но *хотим* ли мы этого, и *должны* ли мы это делать, и *имеем* ли это в конечном счете какой-нибудь смысл — эти вопросы они оставляют совершенно нерешенными или принимают это в качестве предпосылки для своих целей.

Или возьмите такую дисциплину, как искусствоведение. Эстетике дан факт, что существуют произведения искусства. Она пытается обосновать, при каких условиях этот факт имеет место. Но она не ставит вопроса о том, не является ли царство искусства, может быть, царством дьявольского великолепия, царством мира сего, которое в самой своей глубине обращено против Бога, а по своему глубоко вкоренившемуся аристократическому духу обращено против братства людей. Эстетика, стало быть, не ставит вопроса о том, должны ли существовать произведения искусства.

Или возьмите юриспруденцию. Она устанавливает, что является значимым: в соответствии с правилами юридического мышления, отчасти принудительно логического, отчасти связанного кон-

венционально данными схемами; следовательно, правовые принципы и определенные методы их толкования заранее признаются обязательными. *Должно* ли существовать право и должны ли быть установленными именно эти правила — на эти вопросы юриспруденция не отвечает. Она может только указать: если хотя бы определенного результата, то такой-то правовой принцип в соответствии с нормами нашего правового мышления — подходящее средство для его достижения.

Или возьмите исторические науки о культуре. Они учат понимать политические, художественные, литературные и социальные явления культуры, исходя из условий их происхождения. Но сами они не дают ответа ни на вопрос о том, были ли ценными эти явления культуры и должны ли они дальше существовать, ни на другой вопрос: стоит ли прилагать усилия для их изучения. Они полагают уверенность, что участие таким путем в сообществе «культурных людей» представляет интерес.

Но что это на самом деле так, они не в состоянии никому «научно» доказать, а то, что они принимают это как предпосылку, еще отнюдь не доказывает, что это само собой разумеется. И это в действительности отнюдь не разумеется само собой.

Поговорим о наиболее близких мне дисциплинах — социологии, истории, политэкономии и теории государства, а также о тех видах философии культуры, которые ставят своей целью истолкование этих дисциплин. Есть такое мнение — и я его поддерживаю, — что политика не должна иметь места в аудитории. Студенты в аудитории не должны заниматься политикой. Если бы, например, в аудитории моего прежнего коллеги Дитриха Шефера в Берлине палифистски настроенные студенты стали окружать кафедру и поднимать шум, то я счел бы это столь же примитивным явлением, как и то, что делали антипалифистски настроенные студенты в аудитории профессора Фюрстера, воззрения которого я совсем не разделяю.

Впрочем, политика не должен заниматься в аудитории и преподаватель. И прежде всего в том случае, если он исследует сферу политики как ученый. Ибо практически-политическая установка и научный анализ политических образований и партийной позиции — это две разные вещи. Когда в народном собрании говорят о демократии, то из своей личной позиции не делают никакой тайны; ясно выразить свою позицию — здесь неприятная обязанность и долг. Слова, которые при этом употребляются, выступают в таком случае не как средство научного анализа, а как средство завербовать политических сторонников. Они здесь — не леমেхи для взрыхления почвы созерцательного мышления, а мечи, направленные против противников, средство борьбы. Напротив, на лекции или в аудитории было бы преступлением пользоваться словами подобным образом. Здесь следует, если, например, речь идет о «демократии», пред- ставить ее различные формы, проанализировать, как они функцио-

нируют, установить, какие последствия для жизненных отношений имеет та или иная из них, затем противопоставить им другие, недемократические формы политического порядка и по возможности стремиться к тому, чтобы слушатель нашел такой пункт, исходя из которого он мог бы занять позицию в соответствии со *своими* высшими идеалами. Но подлинный наставник будет очень остерегаться навязывать с высоты кафедры слушателю ту или иную позицию — будь то откровенно или путем внушения, — потому что, конечно, это самый нечестный способ, когда «заставляют говорить сами факты».

Почему, собственно, мы не должны этого делать? Я допускаю, что некоторые весьма уважаемые коллеги придерживаются того мнения, что такое самоограничение вообще невозможно, а если бы оно и было возможно, то было бы просто капризом избегать всего этого. Конечно, никому нельзя научно доказать, в чем состоит его обязанность как академического преподавателя. Можно только требовать от него интеллектуальной честности — осознания того, что установление фактов, установление математического или логического положения вещей или внутренней структуры культуры культурного достояния, с одной стороны, и, с другой — ответ на вопрос о *ценности* культуры и ее отдельных образований и, соответственно, ответ на вопрос о том, как следует действовать в рамках культурной общности и политических союзов, — это две совершенно разные проблемы.

И если он после этого спросит, почему не должно обсуждать обе эти проблемы в аудитории, то на это следует ответить: пророку и демагогу не место на кафедре в учебной аудитории. Пророку и демагогу сказано: «Иди на улицу и говори открыто». Это значит — иди туда, где возможна критика. В аудитории преподаватель сидит на-против своих слушателей: они должны молчать, а он — говорить. И я считаю безответственным пользоваться тем, что студенты ради своего будущего должны посещать его лекции, где нет никого, кто мог бы выступить против него с критикой; пользоваться своими знаниями и научным опытом не для того, чтобы принести пользу слушателям — в чем состоит задача преподавателя, — а для того, чтобы привить им свои личные политические взгляды.

Конечно, возможен такой случай, когда человеку не удается полностью исключить свои субъективные пристрастия. Тогда он подвергается острейшей критике на форуме своей собственной совести. Но это ничего еще не доказывает, ибо возможны и другие, чисто фактические ошибки, и все-таки они не являются свидетельством против долга — искать истину. Я отвергаю субъективное пристрастие именно в чисто научных интересах. Я готов найти в работах наших историков доказательство того, что там, где человек науки приходит со своим собственным ценностным суждением, там уже нет места полному пониманию фактов⁵. Но это вы-

ходит за рамки сегоднешней темы и требует длительного обсуждения.

Я спрашиваю только об одном: как могут, с одной стороны, верующий католик, с другой — масон, слушая лекцию о формах церкви и государства или об истории религии, как могут они когда-либо сойтись в своих оценках подобных предметов? Это исключено. И тем не менее у академического преподавателя должно быть желание принести пользу своими знаниями и своим методом и тому, и другому. Такое требование он должен поставить перед собой. Вы справедливо возразите: верующий католик никогда не примет того понимания фактов, связанных с происхождением христианства, которое ему предложит преподаватель, свободный от его догматических предпосылок. Конечно! Однако отличие науки от веры заключается в следующем: «беспредпосылочная», в смысле свободы от всяких религиозных стеснений, наука в действительности не признает «чуда» и «откровения», в противном случае она не была бы верна своим собственным «предпосылкам». Верующий признает и чудо, и откровение. И эта «беспредпосылочная» наука требует от него только одного — не менее, но и не *более*: признать, что, если ход событий объяснить без допущения сверхъестественного вмешательства, исключаемого эмпирическим объяснением в качестве причинного момента, этот ход событий должен быть объяснен именно так, как это стремится сделать наука. Но это он может признать, не изменяя своей вере.

Однако имеют ли научные достижения какой-нибудь смысл для того, кому факты как таковые безразличны, а важна только практическая позиция? Пожалуй, все же имеют. Для начала хотя бы один аргумент. Если преподаватель способный, то его первая задача состоит в том, чтобы научить своих учеников признавать *неудобные* факты, я имею в виду такие, которые неудобны с точки зрения их партийной позиции; а для всякой партийной позиции, в том числе и моей, существуют такие крайне неудобные факты. Я думаю, в этом случае академический преподаватель заставит своих слушателей привыкнуть к тому, что он совершает нечто большее, чем только интеллектуальный акт, — я позволил бы себе быть нескромным и употребить здесь выражение «нравственный акт» — хотя это, пожалуй, может прозвучать слишком патетически для такого простото и само собой разумеющегося дела.

До сих пор я говорил только о *практических* основаниях, в силу которых следует избегать навязывания личной позиции. Но это еще не все. Невозможность «научного» оправдания практической позиции — кроме того случая, когда обсуждаются средства достижения заранее *намеченной* цели, — вытекает из более глубоких оснований. Стремление к такому оправданию принципиально лишено смысла, потому что различные ценностные порядки мира находятся в непримиримой борьбе. Старик Милль⁶ — философию его в целом я не похва-

лю, но здесь он был прав — как-то сказал: если исходить из чистого опыта, то придется к политизму. Это сказано напрямик и звучит па-
радоксально, но это правда. Сегодня мы хорошо знаем, что священное
может не быть прекрасным, более того — оно священно именно *потому*
и *постольку*, *поскольку* не прекрасно. Мы найдем тому примеры в
53 главе Исайи и в 21 псалме. Мы знаем также, что прекрасное может
не быть добрым и даже что оно прекрасно именно потому, что не
добро, — это нам известно со времени Ницше, а еще ранее вы найде-
те это в «Цветах зла» — так Бодлер назвал томик своих стихов. И уже
ходячей мудростью является то, что истинное может не быть прекрас-
ным и что нечто истинно лишь постольку, поскольку оно не прекрас-
но, не свяшенно и не добро.

Но это самые элементарные случаи борьбы богов, несовмести-
мости ценностей. Как представляют себе возможность «научного»
выбора между ценностью французской и немецкой культур, этого
я не знаю. Тут тоже спор разных богов и демонов: точно так же, как
эллины принесли жертву Афродите, затем Аполлону и прежде всего
каждому из богов своего города, так это происходит и по сей день,
— только без одеяний и волшебства этого мифического образа дей-
ствий, внутренне, однако исполненного истинной пластики. А эти-
ми богами и их борьбой правит судьба, а вовсе не «наука». Следу-
ет только понять, что представляет собой божественное для одного и
что — для другого, или как оно выступает в одном и в другом слу-
чае. Но тем самым кончается обсуждение предмета в аудитории
профессором — это, разумеется, не означает, что вместе с тем кон-
чается сама эта серьезнейшая жизненная проблема. Однако слово
здесь уже не за университетскими кафедрами, а за иными силами.
Какой человек отважится «научно опровергать» этику Нагорной
проповеди, например, заповедь «непротивления злу» или притчу о
человеке, подставляющем и левую, и правую щеку? И тем не менее
ясно, что здесь, если взглянуть на это с мирской точки зрения, про-
ведется этика, требующая отказа от чувства собственного досто-
инства: нужно выбирать между религиозным достоинством, кото-
рое дает эта этика, и мужским достоинством, этика которого пропо-
ведует нечто совсем иное: «Противься злу, иначе ты будешь нести
свою долю ответственности, если оно пересилит». В зависимости от
конечной установки индивида одна из этих этических позиций ис-
ходит от дьявола, другая — от Бога, и индивид должен решить, кто
для него Бог и кто дьявол. И так обстоит дело со всеми порядками
жизни.

Величественный рационализм методически-этического образа
жизни, которым проникнуто всякое религиозное пророчество, низло-
жил это многобожие в пользу «единого на потребу», а затем перед
лицом реальности внешней и внутренней жизни был вынужден
вести релятивизм и пойти на те компромиссы, которые всем нам
известны из истории христианства.

Но сегодня это стало религиозными «буднями». Многочислен-
ные древние боги, лишенные своих чар и поэтому принявшие об-
раз безличных сил, выходят из гробов, стремятся завладеть нашей
жизнью и вновь начинают вести между собой свою вечную борь-
бу. Но что так трудно современному человеку и труднее всего мо-
лодому поколению, так это быть вровень с этими буднями. Вся-
кая погоня за «переживаниями» вырастает из этой слабости. Ибо не
иметь сил взглянуть в суровое лицо судьбы, судьбы времени — это
слабость.

Однако судьба нашей культуры состоит в том, что мы все отчет-
ливее снова сознаем эту судьбу, тогда как в течение тысячелетия,
проникнутые величественным пафосом христианской этики, мы не
замечали этих сил. Но довольно обсуждать эти вопросы, уводящие нас
слишком далеко. Все же среди части нашей молодежи, той части,
которая на все это ответила бы: «Да, но мы же идем на лекцию, что-
бы пережить нечто большее, чем только анализ и констатацию фак-
тов», ходячим является заблуждение, заставляющее искать в про-
фессоре не то, что она видит перед собой: *вождя*, а не *учителя*. Од-
нако мы поставлены на кафедру только как *учителя*. Это две разные
вещи, в чем можно легко убедиться. В Америке такие вещи можно
видеть часто в их грубой первобытности. Американский мальчик
несравненно меньше нашего. Несмотря на невероятную боль-
шое число экзаменов, он по самому духу своей учебной жизни еще
не стал тем абсолютным «человеком экзамена», как мальчик-немец.
Ибо бюрократия, которой нужен диплом, фиксирующий результаты
экзамена и служащий входным билетом в мир человеческой карь-
еры, там еще только зарождается. Молодой американец не испыты-
вает почтения ни перед чем и ни перед кем; ни перед традицией, ни
перед службой; он уважает только собственную личную заслугу —
вот это американец и называется «демократией». Как бы искаженно
ни выступала реальность по отношению к этому идейному содержа-
нию, идейное содержание именно таково, и об этом здесь идет речь.
О своем учителе американский юноша имеет вполне определен-
ное представление: за деньги моего отца он продает мне свои
знания и методические принципы точно так же, как торговка
овощами продает моей матери капусту. И точка. Впрочем, если
учитель, например, футболист, то в этой области он выступает в
качестве вождя. Но если он таковым (или чем-то подобным в
другом виде спорта) не является, то он только учитель и ничего
больше, и молодому американцу никогда не придет в голову по-
купать у него «мировоззрение» или правила, которыми следует
руководствоваться в жизни. Конечно, в такой грубой форме мы
это отвергаем. Но разве в этом, намеренно заостренном мною спосо-
бе чувствования, не содержится зерно истины?

Студенты приходят к нам на лекции, требуя от нас качеств вождя,
и не отдают себе отчета в том, что из сотни профессоров по мень-

шей мере девяносто девять не только не являются мастерами по футболу жизни, но вообще не претендуют и не могут претендовать на роль «вождей», указывающих, как надо жить.

Ведь ценность человека не зависит от того, обладает ли он качествами вождя или нет. И уж во всяком случае не те качества делают человека отличным ученым и академическим преподавателем, которые превращают его в вождя в сфере практической жизни или, наоборот, в политике. Если кто-то обладает еще и этим качеством, то это чистая случайность, и очень опасно, если каждый, кто занимает кафедру, чувствует себя вынужденным притязать на обладание таковым. Еще опаснее, если всякий академический преподаватель задумает выступать в аудитории в роли вождя. Ибо те, кто считает себя наиболее способными в этом отношении, часто как раз наименее способны, а главное — ситуация на кафедре не представляет никаких возможностей доказать, способны они или нет. Профессор, чувствующий себя призванным быть руководителем юношества и пользующийся у него доверием, в личном общении с молодыми людьми может быть своим человеком. И если он чувствует себя призванным включиться в борьбу мировоззрений и партийных убеждений, то он может это делать вне учебной аудитории, на жизненной сцене: в печати, на собраниях, в кружке — где только ему угодно. Но было бы слишком удобно демонстрировать свое призвание там, где присутствующие — в том числе, возможно, инакомыслящие — вынуждены молчать.

Наконец, вы можете спросить: если так, то что же собственно позитивного дает наука для практической и личной «жизни»? И тем самым мы снова стоим перед проблемой «призвания» в науке. Прежде всего наука, конечно, разрабатывает технику овладения жизнью — как внешними вещами, так и поступками людей — путем расчета. Однако это на уровне торговли овощами, скажете вы. Целиком с вами согласен. Во-вторых, — и это уже обычно не делает торговка овощами — наука разрабатывает методы мышления, рабочие инструменты и вырабатывает навыки обращения с ними. Вы, может быть, скажете: ну, это не овощи, но это тоже не более как средство приобщения овощей. Хорошо, оставим сегодня этот вопрос открытым. Но на этом дело науки, к счастью, еще не кончается — мы в состоянии содействовать вам в чем-то третьем, а именно в обретении *ясности*. Разумеется, при условии, что она есть у нас самих.

Насколько это так, мы можем вам пояснить. По отношению к проблеме ценности, о которой каждый раз идет речь, можно занять практически разные позиции — для простоты я предлагаю вам взять в качестве примера социальные явления. Если занимают определенную позицию, то сообразно с опытом науки следует применить соответствующие *средства*, чтобы эту позицию практически провес-ти в жизнь. Эти средства, возможно, уже сами по себе таковы, что

вы считаете необходимым их отвергнуть. В таком случае нужно выбирать между целью и неизбежными средствами ее достижения. «Освящает» цель эти средства или нет? Учителя должен показывать вам необходимость такого выбора. Большого он не может — пока остается учителем, а не становится демагогом. Он может вам, конечно, сказать: если вы хотите достигнуть такой-то цели, то вы должны принять также и соответствующие следствия, которые, как это пока-зывает опыт, влетят за собой деятельность, направленную к дости-жению этой цели.

Все эти проблемы могут возникнуть и у каждого техника, ведь он тоже часто должен выбирать по принципу меньшего зла или от-носительно лучшего варианта. Для него важно, чтобы было дано одно главное: *цель*. Но именно она, поскольку речь идет о действи-тельно «последних» проблемах, нам *не дана*. И тем самым мы подо-шли к последнему акту, который наука как таковая должна осуше-стить ради достижения ясности, и одновременно мы подошли к границам самой науки.

Мы можем и должны вам сказать: такие-то практические уста-новки с внутренней последовательностью и, следовательно, чест-стью можно вывести — в соответствии с их духом — из такой-то пос-ледней мировоззренческой позиции (может быть, из одной, может быть, из разных), а из других — нельзя. Если вы выбираете эту ус-тановку, то вы служите, образно говоря, одному Богу и *оскорбляете всех остальных богов*. Ибо если вы остаетесь верными себе, то вы необходимо приходите к определенным последним внутренним следствиям. Это можно сделать, по крайней мере, в принципе. Вы-явить связь последних установок с их следствиями — это задача фи-лософии как социальной дисциплины и как философской базы от-дельных наук. Мы можем, если понимаем свое дело (что здесь дол-жно предполагаться), заставить индивида — или по крайней мере помочь ему — *дать себе отчет в конечном смысле собственной дея-тельности*. Это мне представляется отнюдь не маловажным даже для чисто личной жизни. Если какому-нибудь учителю это удается, то я бы сказал, что он служит «нравственным» силам, поскольку вно-сит ясность; что он тем лучше выполняет свою задачу, чем добро-совестнее будет избегать внушения слушателям своей позиции, сво-ей точки зрения.

То, что я вам здесь излагаю, вытекает, конечно, из главного по-ложения, а именно из того, что жизнь, основанная на самой себе и понимаемая из нее самой, знает только вечную борьбу богов, зна-ет (если не прибегать к образу) только несовместимость наиболее принципиальных, вообще возможных жизненных позиций и не-примиримость борьбы между ними, а следовательно, необходи-мость между ними *выбирать*. Заслуживает ли наука при таких усло-виях того, чтобы стать чьим-то «призванием», и есть ли у нее самой какое-либо объективное ценное «призвание» — это опять-таки цен-

ностное суждение, которое не следует обсуждать в аудитории, ибо утвердительный ответ на этот вопрос является *предпосылкой* самих занятий в ней. Я лично решаю вопрос утвердительно уже моей собственной работой. И утвердительный ответ на этот вопрос является также предпосылкой той точки зрения, которая — как это делает сейчас или по большей части притворяется, что делает, молодежь — ненавидит интеллектуализм как злейшего дьявола. Ибо тут справедливы слова: «Дьявол стар — состарьтесь, чтобы понять его». Это надо понимать не буквально, а в том смысле, что, желая покончить с этим дьяволом, при виде его надо не обращаться в бегство, как это предпочитают делать, а с начала до конца обозреть его пути, чтобы увидеть его силу и его границы.

Сегодня наука — это профессия, осуществляемая как специальная дисциплина и служащая делу самосознания и познания фактических связей, а вовсе не милостивый дар провидцев и пророков, приносящий спасение и откровение, и не составная часть размышления мудрецов и философов *о смысле* мира. Это, несомненно, неизбежная данность в нашей исторической ситуации, из которой мы не можем выйти, пока остаемся верными самим себе.

И если в нас вновь заговорит Толстой и спросит: «Если не наука, то кто ответит на вопрос: что нам делать, как устроить нам свою жизнь?» — или на том языке, на котором мы говорим сегодня: «Какую из борющихся друг с другом богов должны мы служить? Или, быть может, какому-то совсем иному Богу, — и кто этот Бог?» — то надо сказать: ответить на это может только пророк или Спаситель. Если его нет или если его благовествованию больше не верят, то мы совершенно определено ничего не добьемся тем, что тысячи пророков в качестве оплачиваемых государством или привилегированных маленьких пророков в своих аудиториях попытаются взять на себя его роль. Тем самым вы лишь воспрепятствуете осознанию того, что нет пророка, по которому тоскуют столь многие представители нашего молодого поколения. Я думаю, что не пойдет на пользу действительно «музыкальному» в религиозном отношении человеку, если и от него, и от других будут скрывать тот основной факт, что их судьба — жить в богочуждую, лишенную пророка эпоху, если эти будут скрывать с помощью суррогата, каким являются все эти пророчества с кафедр. Мне кажется, против этого должна была бы восстать их религиозная честность.

Но как же отнестись к факту существования «теологии» и к ее претензиям на «научность»? Попробуем не уклоняться от ответа. «Теология» и «догмы», правда, существуют не во всех религиях, но и не только в христианстве. Если оглянуться на прошлое, то можно увидеть их в весьма развитой форме также в исламе, в манихействе, у гностиков, в суфизме, парсизме, буддизме, в индуистских сектах, в даосизме, в упанишадах, в иудаизме. Но, разумеется, систематическое развитие они получили в разной мере. И не случайно западное хри-

стианство, в противоположность тому, что создал в области теологии иудаизм, не только более систематически развило ее (или стремится к этому), но здесь ее развитие имело несравненно большее историческое значение. Начало этому положил эллинистский дух, и вся теология Запада восходит к нему точно так же, как, очевидно, вся восточная теология восходит к индийскому мышлению.

Всякая теология представляет собой интеллектуальную *рационализацию* религиозного спасения. Ни одна наука не является абсолютно беспредпосылочной, и ни одна наука не может доказать свою ценность тому, кто отвергает ее предпосылки. Впрочем, всякая теология для своей работы и тем самым для оправдания своего собственного существования добавляет некоторые специфические предпосылки. Они имеют различный смысл и разный объем. Для всякой теологии, в том числе, например, и для индуистской, имеет силу предпосылка: мир должен иметь *смысл*, и вопрос для нее состоит в том, как толковать мир, чтобы возможно было мыслить этот смысл?

Кант в своей теории познания исходил из предпосылки: научная истина существует и *имеет* силу, а затем ставил вопрос: при каких мыслительных предпосылках это возможно (имеет смысл такое утверждение)? Точно так же современные эстетики (осознанно — как, например, Георг фон Лукач — или просто фактически) исходят из предпосылки, что существуют произведения искусства, а затем ставят вопрос: как это в конце концов возможно?

Правда, теологи, как правило, не удовлетворяются этой (по существу, религиозно-философской) предпосылкой, а исходят из предпосылки более далеко идущей — из веры в «откровение» как факт, важный для спасения, т. е. впервые делающий возможным осмысленный образ жизни. Они допускают, что определенные состояния и поступки обладают качеством святоści, т. е. создают образ жизни, исполненный религиозного смысла.

Вы опять-таки спросите: как истолковать эти просто должествующие быть принятыми предпосылки, чтобы это имело какой-то смысл? Сами эти предпосылки для теологии лежат по ту сторону того, что является «наукой». Они служат не «знанием» в обычном смысле слова, а, скорее, некоторым «достоинством». У кого нет веры или всего прочего, необходимого для религии, тому их не заменит никакая теология. И уж тем более никакая другая наука. Напротив, во всякой «позитивной» теологии верующий достигает того пункта, где имеет силу положение Августина: *credo non quid, sed quia absurdum**.

Способность к этому виртуозному акту «принесения в жертву интеллекта» есть главнейший признак позитивно-религиозного человека. И это как раз свидетельствует о том, что напряжение между

* Верую не во что-то, а потому что абсурдно (*лат.*). — *Прим. сост.*

ценностными сферами науки и религии непреодолимо, несмотря на существование теологии (а скорее даже благодаря ей).

«Жертву интеллекта» обычно приносят: юноша — пророку, верующий — церкви. Но еще никогда не возникало новое пророчество (я намеренно привожу здесь еще раз этот образ, который для многих был предосудительным) оттого, что некоторые современные интеллектуалы испытывают потребность, так сказать, обставить свою душу антикварными вещами, подлинность которых была бы гарантирована, и при этом вспоминают, что среди них была и религия; ее у них, конечно, нет, но они сооружают себе в качестве эрзаца своеобразную домашнюю часовню, для забавы украшенную иконками святых, собранными со всех концов света, или создают суррогат из всякого рода переживаний, которым приписывают достоинство мистической святости и которыми торгуют вразнос на книжном рынке. Это или надувательство, или самообман. Напротив, отнюдь не надувательство, а нечто серьезное и настоящее (но, быть может, неправильно истолковывающее себя) имеет место тогда, когда некоторые молодежные союзы, выросшие в тиши последних лет, видят в своей человеческой общности общность религиозную, космическую или мистическую. Всякий акт подлинного братства вносит в надличное царство нечто такое, что останется навеки: но мне кажется сомнительным стремление возвысить достоинство чисто человеческих отношений и человеческого общности путем их религиозного истолкования. Однако здесь не место обсуждать этот вопрос.

Судьба нашей эпохи, с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией и прежде всего расколдованием мира, заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу. Не случайно наше самое высокое искусство интимно, а не монументально; не случайно сегодня только внутри узких общественных кругов, в личном общении, крайне тихо, пианиссимо, пульсирует то, что раньше буйным пожаром, пророческим духом проходило через большие общины и спланивало их. Если мы попытаемся насильственно привить вкус к монументальному искусству и «изобретем» его, то появится нечто столь же жалкое и безобразное, как то, что мы видели во многих памятниках последнего десятилетия. Если попытаться ввести религиозные новообразования без нового, истинного пророчества, то возникнет нечто по своему внутреннему смыслу подобное — только еще хуже. И пророчество с кафедрой создаст в конце концов только фантастические секты, но никогда не создаст подлинной общности. Кто не может мужественно вынести этой судьбы эпохи, тому надо сказать: пусть лучше он молча, без публичной рекламы, которую обычно создают ренегаты, а тихо и просто вернется в широко и милостиво открытые

объятия древних церквей. Это ведь нетрудно. Он должен при этом так или иначе принасти в «жертву» интеллект — это неизбежно. Мы не будем его порицать за это, если он действительно в состоянии это сделать. Ибо подобные принесение в жертву интеллекта ради безусловной преданности религии есть все же нечто в нравственном отношении иное, чем попытка уклониться от обязанности быть интеллектуально добросовестным, что бывает тогда, когда не имеют мужества дать себе ясный отчет относительно собственной конечной позиции, а облегчают себе выполнение этой обязанности с помощью дряблого релятивизма. Та позиция представляется мне более высокой, чем кафедральное пророчество, не дающее себе отчета в том, что в стенах аудитории не имеет значения никакая добродетель, кроме одной: простой интеллектуальной честности. Но эта честность требует от нас констатировать, что сегодня положение тех, кто ждет новых пророков и спасителей, подобно тому положению, о котором повествуется в одном из пророчеств Исайи, — речь идет здесь о прекрасной песне едомского сторожа времен изгнания евреев: «Кричат мне с Сеира: сторож! сколько ночи? сторож! сколько ночи? Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь. Если вы настоятельно спрашиваете, то обратитесь и приходите»⁸.

Народ, которому это было сказано, спрашивал и ждал более двух тысячелетий, и мы знаем его потрясающую судьбу. Из этого надо извлечь урок: одной только тоской и ожиданием ничего не сделаешь, и нужно действовать по-иному — нужно обратиться к своей работе и соответствовать «требованию дня» — как человечески, так и профессионально. А требование это будет простым и ясным, если каждый найдет своего демона и будет послушен этому демону, ткущему нить его жизни.

Перевод П. П. Гайденко

Примечания

В лице Вебера Западная культура XIX века имела одного из последних запоздалых, но тем более «раскрытых» своих представителей. Когда век этот, переживший уже свои официальные похороны (ими была первая мировая война), в последний раз взглянул «около себя», на месте лежелемого им развалины. Это и засвидетельствовал Вебер, отметивший отделение Истины от добра и красоты, Добра и Красоты он обнаружил одни лишь развалины. Это и засвидетельствовал Вебер, отметивший отделение Истины от добра; раскол, превративший некогда светлое, прозрачное и гармоничное «царство» в нечто, подобное джунглям, в царство первобытных «стихий», в поле битвы титанов, где каждый воюет против всех и все — против каждого. Сегодня мы знаем, констатирует Вебер в докладе «Наука как призвание и профессия», «что нечто свяшенно именно потому и постольку, поскольку оно не прекрасно... Мы знаем также, что прекрасное может не

быть добрым и даже что оно прекрасно именно потому, что недобро, — это нам известно со времени Ницше, а еще ранее вы найдете это в «Цветах зла»... И уже хохлячий мудростью является то, что истинное может не быть прекрасным и что нечто истинно лишь постольку, поскольку оно не прекрасно, не священо и не добро. Но это самые элементарные случаи борьбы богов, «несовместимости ценностей», — пишет Вебер. Иначе говоря, тот идеально-разумный мир смыслообразующих ценностей, который еще противостоит у неокантианцев (например, у Риккерта) стихии «жизни» как нечто целостное, распался у Вебера на множество удельных враждующих княжеств.

Одна из самых важных и самых общих причин этого получает исчерпывающее выражение в лаконичной формуле Ницше: «Бог умер». Если «умер» единый Бог христианства, а потребность в миропросветляющих идеалах, в смыслообразующих ценностях осталась, еще живет в человеке (это для Вебера простой эмпирический факт), то каждый из таких идеалов (ценностей) становится сам себе богом и требует соответствующего отношения от своих приверженцев. Таким образом, происходит нечто вроде возврата от христианского монотеизма к дохристианскому (языческому) политеизму. Правда, старые языческие боги, низведенные на уровень бунтующих титанов, вышли из этой метаморфозы уже поблекшими. «Многочисленные древние боги, лишенные своих чар и поэтому принявшие образ безличных сил, выходят из гробов, стремятся завладеть нашей жизнью и вновь начинают вести между собой вечную борьбу». Зато теперь над ними уже нет высшего начала, а потому невозможно установить среди них не только «субординацию», но и элементарный порядок. Более того, поскольку «бог умер» — невозможно определить, какое из этих языческих божеств олицетворяет светлую, а какое — темную силу. Каждое из них претендует на абсолютную власть, утверждая свою «ценность» в качестве высшей, служение которой должно исчерпывать все человеческие возможности индивида. Исчезло обещание для всех солнце, и стали видны все звезды на небе. Каждая светила теперь своим собственным светом. Особенность каждой звезды выявилась со всей отчетливостью — наконец-то любую из них можно было постичь во всей ее «специфичности». Но одного нельзя было установить: какой звезде следует отдать предпочтение. Решение этого вопроса зависело отныне только от сугубо индивидуального решения каждого из людей. Каждая из них пригласит к себе — ту он и волен сделать (своей!) абсолютной ценностью.

Вебер зафиксировал воистину драматическую ситуацию западноевропейского человека. Речь шла о положении, так сказать, между небом и землей — землей «эмпирической реальности», где все отмечено роковой печатью — абсолютной — неповторимостью, и небом идеалов (ценностей). Человек оказался как раз на полпути между «долгом» и «горнем». А именно там, говорят, и подстерегает его дьявол. С одной стороны, перед человеком открывается реальный мир, не несущий в себе никакого смысла, хотя бы уже по одному тому, что он был сформирован с помощью той самой науки (и базирующейся на ней техники), которая, согласно Веберу, чисто «технична» и, значит, принципиально «бессмысленна». С другой стороны, высоко над его головой, в туманно-голубой дымке витало царство идеала, не только оторванное от земли, но и потрясенное в своих основаниях внутренними раздорами «богов», перешедших отныне от «иерархии» к «равноправью». Задача человека заключалась, по Веберу, в

том, чтобы, насколько это возможно, «связать» небо и землю, придав смысл своему земному существованию с помощью идеалов и ценностей, воплотив в «долгем» мире все так или иначе причастное царству идеалов, что он способен воплотить. И задачу эту человек должен был осуществлять с ясным сознанием того, что ему неоткуда ждать помощи. «Земля», преобразуемая наукой и техникой, которые руководствуются одним лишь принципом полезности, сама по себе ни на шаг не продвинется к идеалу. Небо, обессилевшее междоусобной «войной богов», само по себе не только не способно облагородить «землю», но и вряд ли сможет сохранить себя от распада. Словом, человек — в который уж раз! — оказывается в гамлетовской ситуации: «Мир раскололся, и смешней всего, что должен — я — восстановить его!»

Веберовский человек, окончательно усомнившийся в осмысленности («земной») реальности и осознавший бессилие («небесного») царства идеалов, должен был ориентироваться на себя — и только на самого себя. Он был абсолютно свободен по отношению к царству идеалов. Он не имел перед ним никаких «обязательств». Обязательства он имел только перед самим собой, перед своей совестью, а точнее — перед своей «судьбой». Словом, хотел этого западноевропейский человек или не хотел, но Вебер оставлял его один на один с самим собой, со своей свободой, со своей судьбой, которая, впрочем, целиком совпала с его свободой. Она не предъявляла ему никаких требований, «внеположных» ему самому, но и не давала никаких гарантий. И, оказывается, это было величайшее бремя — бремя свободы, величайшее испытание — испытание произволом, своим собственным произволом, самим собой.

Эту позицию Вебер и пытался противопоставить широкому потоку умонастроения, первоначально осознавшего себя в формулах «философии жизни», но уже вырвавшегося за ее «философские» рамки, умонастроения, принявшего форму погони «за переживанием», за расслабляющим дух «переживанием жизни»...

Однако идет ли речь о человеке, который очертя голову бросается в «поток жизни», не сознавая того, что это — акт кризиса, кризиса культуры, кризиса европейского человечества, или о человеке, который осознал ситуацию в качестве кризисной, но не видит выхода из нее, — в одном отношении они тождественны друг другу. Оба они «люди кризиса», несущие в себе «демоническое», разрушительное начало — наследие породившей их умершей эпохи. И как раз по этой причине на самом дне веберовского мирозерцания таилось нечто, роднящее Вебера с его противниками из числа взыскующих чистого «переживания жизни». По сути дела, веберовский человек, освобожденный от традиционных обязательств по отношению к «земле» и «небу» и предоставленный собственной судьбе, его историческому времени, был глубоко родственен тому, которого «философия жизни» освободила от всех обязанностей, кроме обязанности «жить», реализуя в своей судьбе «полноту жизни». Непонятным, непостижимым оставалось только одно: почему первый — человек «исторической судьбы» — не мог, подобно второму — человеку «жизненной судьбы», — навегда распрощаться с желанием придать «смысл» своему существованию. Почему он, прекрасно знающий, что его судьба — жить в «боготочную эпоху», продолжал обращать свой взор к голубым небсам идеалов, почему он стремился ориентироваться «по звездам», а не надеялся на свой темный «жизненный инстинкт». На этот вопрос Вебер не

дает никакого ответа и не дает потому, что здесь — тайна. Тайна свободы веберовского человека, который стремится придать «смысл» своему существованию, потоку своей жизни, своей исторической судьбе не «благодаря», а «вопреки»: не благодаря тому, что на это есть «достаточные основания», а вопреки отсутствию каких бы то ни было оснований. Ибо просто-напросто он так хочет.

Воистину: это был слишком хрупкий фундамент, чтобы пытаться восстанавливать на нем разрушенное здание Истины, Добра и Красоты.

Ю. М. Давыдов

«Наука как призвание и профессия» — доклад, прочитанный Вебером зимой 1918 г. в Мюнхенском университете, непосредственной целью ставил показать студентам, в чем состоит их призвание как будущих ученых и преподавателей.

Однако, по существу, выступление Вебера вышло далеко за пределы намеченной задачи и превратилось в программную речь, подводящую итог его более чем тридцатилетней деятельности в области политической экономии, социологии, философии истории. В центре доклада оказалась проблема превращения *духовной жизни в духовное производство* и связанные с этим вопросы разделения труда в сфере духовной деятельности, изменения роли интеллигенции в обществе, наконец, — судьбы европейского общества и европейской цивилизации вообще.

Такое «разрастание» темы доклада не случайно. Она в известном смысле традиционна для Германии: проблема университета всегда выступала здесь как проблема воспитания в самом широком смысле слова и тесно связывалась не только с судьбой немецкой нации и ее истории, но и с судьбами человеческой культуры вообще. Вспомним знаменитые лекции Фихте «О назначении ученого» (М., 1935), в которых звучит пафос подлинно религиозной проповеди, или гегелевские университетские речи о высокой роли науки, открывающей человечеству свет истины. В XX в. та же традиция находит свое продолжение в выступлениях Теодора Литта и Карла Ясперса, развивающих мысль о великой воспитательной роли университета, который должен служить противовесом ограниченно-профессиональному пониманию образования, характерного для современности. Речь о призвании ученого и о социальной роли науки, отождествлявшейся обычно с философией, звучала в устах немецких профессоров не только как их теоретическое, но главным образом, как мировоззренческое кредо. Так же прозвучала она и у Вебера.

Высокая оценка роли университета в Германии тесно связана с протестантским характером религиозности в этой стране: протестантизм настолько рационализировал духовную жизнь, настолько лишил религиозные отправления культово-обрядового характера, что речь проповедника в протестантской церкви мало чем отличается от речи профессора немецкого университета. Более того, именно протестантизм сделал возможным тот факт, что немецкая философия во многих отношениях могла взять на себя роль, которую в католических странах играла церковь; отсюда и громадное значение воспитательной роли философии и науки вообще, т. е. университета.

Другое обстоятельство, обусловившее программный характер выступления Вебера, связано с тем, что он затронул здесь большую тему XX в. — об из-

менении роли науки и связанном с ним изменении общественного статуса ученого. Логика самого вопроса привела Вебера к необходимости показать перемены в европейской духовной культуре вообще, которые наметились уже давно, но только в XX в. стали очевидными для всех тех, кто вышел за рамки установившихся традиционных представлений.

Немецкое слово «*Beruf*» может быть переведено и как «профессия», и как «призвание». На основании анализа протестантизма Вебер пришел к выводу, что эта двусмысленность термина «*Beruf*» не случайна: она выражает из повиновения профессиональной деятельности как божественного призвания и приводит к весьма существенным последствиям для европейского общества и европейской культуры. Поэтому здесь для перевода «*Beruf*» мы используем оба указанных значения этого слова.

Шпенер Ф. Я. (1635-1705) — протестантский теолог пиелистского направления.

Как видим, те идеи, которые в 20 — 30-х годах развивал экзистенциализм, критикуя сциентистское мировоззрение как техницистское и усматривая в научной рациональности принцип, приводящий к современному миру к утрате духовности, восходят к Макс Веберу. Один из представителей экзистенциальной философии, Карл Ясперс, неоднократно ссылается на Вебера как на мыслителя, революционизировавшего современное мышление и давшего толчок целому ряду новых постановок вопроса относительно перспектив европейской цивилизации.

Позитивистское требование отделять факт от его интерпретации и иметь дело только с фактом, по возможности освобожденным от всех «метафизических» мировоззренческих предположений, заставило Вебера отмежеваться не только от гегельянской традиции в немецкой философии культуры, не только от Маркса, который представлялся ему «слишком метафизически ориентированным мыслителем», но и от школы Дильтея, от исторической концепции Шпенглера, словом, от всего того направления, которое впоследствии (особенно в американской социологии) стали именовать «историзмом» (см. доклад Т. Парсонса на 15-ом немецком социологическом конгрессе, посвященном столетию со дня рождения Вебера: *Parsons T. Evolution et objectivité dans le domaine de sciences. Une interpretation des travaux de Max Weber // Rev. intern. des sciences sociales*. P., 1965. Vol. 17, № 1. P. 49-63).

Вебер полемизирует с представителями этого направления прежде всего по вопросам методологическим: он не согласен с идущим от Дильтея противопоставлением наук о природе наукам о духе; он резко выступает против метода вживания, вчувствования в историческую реальность, который Дильтей противопоставляет естественнонаучному методу «объяснения», обязанному своим существованием тому факту, что предмет природы противопоставлен человеку в качестве внешнего объекта, в отличие от человеческой реальности (духа), данной истории, искусству и т. д. «изнутри».

Вебер полагает, что если гуманитарная наука претендует на звание науки, то она должна удовлетворять требованию объективности, которое всегда выполняется естественными науками, и выполняется именно потому, что в них познающий субъект находится всегда на дистанции по отношению к познаемому предмету. Сохранение такой дистанции, по Веберу, необходимо и в общественных науках: «отсутствие дистанции по отношению к изучаемому объекту должно быть осуждено, так же как и отсут-

ствие дистанции по отношению к человеку» (Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 1. Tübingen, 1922. S. 14).

Во избежание недоразумения следует сразу же оговорить, что Вебер не согласен именно с тем различием наук естественных и гуманитарных, которое дает Дильтей и которое основано на убеждении, что гуманитарные науки как науки о человеке должны избегать введения той *дистанции* по отношению к изучаемому предмету, которая характерна для естественных наук. Что же касается вообще требования различать подход исторический и естественнонаучный, то против этого требования, исходящего прежде всего от Риккерт, Вебер не возражает. Риккертовский принцип различения наук предполагает, что образование понятий в исторических и естественных науках осуществляется на различных основаниях, но как те, так и другие одинаково должны вводить дистанцию между исследуемыми объектами, а потому и те и другие — равно *объективны*, выводы тех и других — равно *объективны*. Что же касается такой науки о человеке, как социология, то она строит свою систему понятий на том же основании, что и естественные науки (на языке Риккерта — это наука «*номотетическая*», а не «*идеографическая*»), так же, как и естественные науки, она пытается установить общие законы социальной жизни. Вебер, подобно Риккерту, рассматривает социологию как позитивную науку, пользующуюся теми же методами мышления, что и естествознание. Он тем самым категорически протестует против понимания личности как некоего «*иррационального*» существа, в основе которого лежит «*переживание*», и противопоставляет этому свою теорию «*социального действия*».

В соответствии со своими методологическими установками Вебер отвергает также важнейший принцип исторической школы в ее гетельянском варианте, а именно *выведение* отдельных моментов социальной системы из основного принципа этой системы, или, как в свое время говорил Маркс, из «*клеточки*», которая составляет исходный пункт и методологический принцип анализа. Это и понятно: не желая отождествлять социокультурную реальность с системно-организованным целым, Вебер не принимает и адекватный метод ее постижения. Здесь он стремится быть верным своему требованию: анализировать общество так, как естественный исследователь анализирует природу.

⁶ Милль Джон Стюарт (1806-1873) — английский философ и психолог, продолжавший классическую традицию английского эмпиризма.

⁷ «Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален перед людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лицо свое; Он был презираем, и мы ни во что не ставили Его. Но Он взял на себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом» (Ис 53: 2-4).

⁸ «Я же червь, а не человек, поношение у людей и презрение в народе. Все, видящие меня, ругаются надо мною...» (Пс 21: 7-8).

П. П. Гайденко

Романо Гвардини Конец Нового времени. Попытка найти свое место*

Чувство жизни и картина мира в Средние века

I.

Как видел мир средневековый человек? — Чтобы представить эту картину, лучше начать с одной черты, обшей для него и для человека античного: ни у того, ни у другого нет привычного для нас представления о бесконечном пространственно-временном континууме. Для обоих мир — ограниченное целое, имеющее очертания и форму, образно говоря, — шар.

Однако внутри этого общего мироощущения есть различия. Во-первых, античный человек не выходит за пределы мира. Для него немалым вопросом: что может быть вне мира или над миром? В нем живет бессознательное самоограничение, не решающееся переступить известные границы; глубоко укоренившаяся в античном это-се воля оставаться в пределах дозволенного. А во-вторых, что, пожалуй, еще важнее, за пределами этого мира у него нет точки опоры. Мир для него — это просто все вообще; на что же ему опереться? На опыт божественной реальности, превосходящей это «все» и потому стоящей вне его? Такая реальность позволила бы всякому, кто обратится к ней и примет ее, взглянуть на мир со стороны. Но античный человек такой реальности не знал.

Конечно, из своей религии он знал о всевышнем «Отце богов и людей» и верил в него; но этот Отец так же принадлежит миру, как и небесный свод, им олицетворяемый. Античный человек знал о власти судьбы над всеми, включая всевышних богов, о правящей миром справедливости и о разумном порядке, определяющем все происхо-

* Перевод выполнен по изданию: *Guardini R. Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch für Orientierung.* 9. Unveränd. Aufl. Würzburg: Werkbund-Verl., 1954. 116 S. С некоторыми поправками воспроизводится текст, опубликованный в «Вопросах Философии». М., 1991. № 9. С. 127-1163. — *Прим. сост.*