

С. А. ЛЕВИЦКИЙ
ФИЛОСОФ-СОЛИДАРИСТ



БИБЛИОТЕЧКА СОЛИДАРИСТА

COVER

БИБЛИОТЕЧКА СОЛИДАРИСТА

«Библиотечка солидариста» состоит из коротких брошюр-справок, каждая из которых рассматривает тот или иной вопрос, связанный с мировоззрением солидаризма или с настоящим и будущим России, как его видят российские солидаристы. «Библиотечка солидариста» — не учебное пособие и отнюдь не выражение взглядов, формально одобренных руководством НТС. Издаваемые в ней книжечки совершенно независимы друг от друга и объединены только тем, что составители их солидарны между собой в мировоззрении свободы, которое не может и не должно становиться свободой от мировоззрения.

Серия философская. Выпуск 3
С. А. Левицкий — философ-солидарист

С. А. Левицкий
философ-солидарист

Составитель Роман Редлих

ПОСЕВ

Философ не обязан быть солидаристом, а солидарист не обязан быть философом. Тот факт, что Левицкий — философ-солидарист, не обязывает всех солидаристов разделять всю его философию. Солидарность не исключает свободы, как свобода не исключает солидарности.

Анализ именно этих двух понятий и составляет собственное содержание этой брошюры. В первом разделе излагаются взгляды Левицкого на солидарность как непрменный элемент структуры и движущую силу развития окружающего нас мира. Во втором — его учение о свободе как великом шансе и риске утвердить или потерять достоинство человека.

И соглашаясь или не соглашаясь с теми или иными положениями Левицкого, мы не можем не принять его основной позиции, позиции ответственности человека за то, что творится вокруг него и в нем самом.

КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ С. А. ЛЕВИЦКОГО

Сергей Александрович Левицкий (род. в 1910 году в Либаве) получил ученую степень доктора философии в Карловом университете в Праге за диссертацию «Свобода как условие возможности объективного познания». В этой работе Левицкий развивает дальше гносеологию интуитивизма Н. О. Лосского и С. Л. Франка.

В годы Второй мировой войны С. А. Левицкий вступает в члены НТС и вскоре становится одним из ведущих идеологов российского солидаризма. В 1947 году он печатает свою вторую крупную работу «Основы органического мировоззрения», в которой он, по его собственным словам, «стремился изложить систему органического мировоззрения возможно менее тенденциозно, предпослав конструктивной части краткое изложение основных философских школ вообще».

Переехав в США, Левицкий предпринимает новое философское исследование, анализ феномена свободы, изложенный им в книге «Трагедия свободы» (1958). По мнению Н. О. Лосского, написавшего предисловие к ней, «книга Левицкого содержит в себе основы гносеологии, онтологии и аксиологии, например, учение о строении личности, об отношении между свободой и бытием, между свободой и отношением личности к низшим и высшим ценностям; коротко говоря, она содержит в себе очерк всего миропонимания Левицкого».

Лосский считает Левицкого «достойным преемником той линии философии, начало которой положил

Вл. Соловьев». Это и верно, и не верно. Левицкий, думается нам, не столько преемник, сколько зачинатель. Он пытается заложить основы мышления, которое можно назвать «солидаристическим», мышления, начатки которого можно найти в России не только у Соловьева, но и у Хомякова и Киреевского, у народников, в мироощущении русских земских деятелей и «почвенников» конца прошлого и начала нынешнего века. Бесспорно философия Вл. Соловьева немало дала Левицкому. Но он принимает ее, главным образом, в направлении развития, приданном ей С. и Е. Трубецкими и С. Франком, взгляды которых он своеобразно сочетает с персонализмом своего учителя Лосского.

Свои взгляды на русскую мысль Левицкий развил в «Очерках по истории русской философской и общественной мысли» (1968).

ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА

Издревле почиталось за благо не смешивать политику с философией. В самом деле, философия развивается на основе свободного влечения к истине, в силу любви к мудрости, как это явствует из самого ее названия. Философия занимается отысканием наиболее общих законов сущего и должного. Витая в мировом и вечном, она возвышается над страстями и спокойная терпимость к столкновению мнений на пути к истине — величайшая добродетель ее жрецов.

Иное дело политика. Ее удел — дела человеческие. Ее сфера — устройство человеческого общества, злоба дня, житейская реальность. Ее средства — право и власть, ее методы — интересы и принуждение. Проблема сочетания интересов, выявление общей воли — центральная проблема политического устройства.

Выгоды разделения этих двух областей очевидны. Искание истины должно быть свободно от воздействия переходящих общественных порядков. А формирование общественных порядков точнее соответствует потребностям общественной жизни, если оно не сковывается абстрактными схемами и не пытается воплотить идеалы, место которых в бесконечности.

Вмешательство политики в философию приводит к затуханию познавательного процесса. Вмешательство философии в политику — к раздражительной нетерпимости власти, вообразившей, будто она владеет истиной. Когда великий идеалист Платон опи-

сывал свой идеал человеческого общества, управляемого философами, то вряд ли он представлял себе во плоти тот образ идеократического тоталитаризма, с которым нам ныне приходится иметь дело.

Казалось бы, все это так, и правы те, кто думает, что политические вопросы надо решать, не опираясь ни на какое мировоззрение. Политика — искусство возможного, и не все ли равно, во имя чего разыскивается общий интерес и мирное разрешение конфликтов.

Однако жизнь сложнее любой схемы и начисто отделить политику от философии оказывается невозможно. И не только потому, что существовал фашизм и продолжает существовать коммунизм, поставивший философию на службу своей политике. Не только потому, что из детально разработанного мировоззрения выводится политический идеал, в рамках которого живут и воспитываются массы людей. И вовсе не потому, что в борьбе с тоталитаризмом приходится атаковать все его сферы, включая и философскую основу. Политика, конечно, всего лишь искусство возможного, но разыскание общих интересов и мирное разрешение конфликтов возможно лишь с теми, кто желает общности и ценит мир.

Зло не в политике вообще. Человеческое общество не может жить без политики. Зло в дурной политике, вытекающей из ложных и аморальных принципов и творимой лживыми и аморальными людьми. Политика тоже есть форма человеческой культуры, культура же есть воплощение духа. Того самого духа, которым занимаются философы. Всякое общество связано лежащей в его основе системой духовных и нравственных ценностей, сущность которых и составляет предмет философии.

Мировоззрение свободы не должно поэтому вырождаться в свободу от мировоззрения. Законы познания, законы сущего, законы должного, устанавливаемые наукой и философией, призваны содействовать духовному совершенствованию общества. Общественная этика должна быть мировоззренчески обоснована, иначе она повисает в воздухе. Все люди, в том числе и политики, должны понимать, в чем они несогласны, а в чем они согласны и солидарны между собой. Все люди нуждаются в некотором «костяке ориентации и благочестия», по выражению одного из известнейших психосоциологов нашего времени Эриха Фромма.

Народно-Трудовой Союз, в частности, и русские солидаристы в целом имеют такой «костяк». Политическая программа НТС есть выражение определенного, — хоть и не законченного и несовершенного, как все на свете, — философского взгляда на мир и на человеческое общество. Взгляд этот в значительной степени выражен в книгах доктора философии Карлова университета в Праге С. А. Левицкого: «Основы органического мировоззрения» и «Трагедия свободы». Противостояние извечных начал свободы и необходимости и солидарности и борьбы занимает в них — по крайней мере для солидаристов — центральное место, и профессорствующего ныне в Америке Сергея Левицкого можно назвать философом-солидаристом не потому, что он член Народно-Трудового Союза с многолетним стажем, но прежде всего потому, что его анализ начал социального персонализма, свободы и солидарности входят в мировоззренческую основу российского солидаристического движения.

СОЛИДАРНОСТЬ

1. СОЛИДАРНОСТЬ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ

Как и его учитель Лосский, Левицкий — мыслитель скорее синтетического склада, и его книга «Основы органического мировоззрения», по его собственным словам, «представляет собой попытку дать, в форме систематического изложения, органическую сводку положительных достижений современной философской мысли». В скромной форме изложения, напоминающего учебник и предназначенного по мысли автора не для специалистов, а для мыслящей интеллигенции, Левицкий предлагает в ней, в сущности, целую философскую систему органического персонализма, во многом близкую системе его учителя Лосского. В теории познания (гносеологии) это интуитивизм в стиле Бергсона, Франка и Лосского. В учении о бытии (онтологии) акцент поставлен не на проблеме бытия и сознания (для Левицкого это проблема структуры знания), а на противопоставлении механического органическому и на принципе возрастания и усложнения бытия. Соответственно этому в учении о личности и обществе Левицкий больше следует за Франком, чем за Лосским, давая, однако, еще более детальный анализ взаимоотношения солидарности и борьбы, начиная с органической природы. Это наиболее оригинальная часть работы Левицкого, и на ней мы и позволим себе остановиться, ибо именно она представляет собой, наряду с его учением о свободе, его главный вклад в солидаризм.

«Строение всякого органического целого, — пишет Левицкий, — таково, что части его также являются целостностями низшего порядка. Они суть не просто единства, но многоединства.

Подобно Лосскому, усматривающему своего «субстанционального деятеля», то есть личностное, активное начало, своего рода субъект, уже в материальном атоме, Левицкий усматривает проявление начала некоей «предсолидарности» в любой функционирующей как целое системе, составные части которой гармонически взаимодействуют друг с другом. Он смело говорит о солидарности органов, составляющих единый (или точнее «многоединый») организм. «Эта внутрииндивидуальная солидарность, — пишет он, — настолько первична, что, вероятно, с трудом будет усвоена умами, слишком привыкшими к механистическим шаблонам мысли. Однако она составляет первофеномен жизни. Более ощутима солидарность, существующая между особями данного рода, родовая солидарность. Примерами ее особенно яркого, достигающего до степени организации выражения, могут служить государства пчел и муравьев...»

Анализ феномена взаимопомощи и инстинктивной солидарности в органическом мире и данные современной фито- и биосоциологии служат, однако, Левицкому лишь введением к анализу сознательной, морально обусловленной солидарности среди людей, которую он ясно отличает от условной «предсолидарности» в живой материи.

«В отличие от бессознательной природной солидарности, солидарность в человеческом обществе, — пишет Левицкий, — имея природную основу, носит сознательный характер. Она выражается в направленности поведения групп на общую цель и во внешнеорганизованных путях ее осуществления, пу-

тем разделения труда и социальных функций... Отрицательные последствия этой замены инстинкта рассудком выражаются в том, что людские сообщества, по сравнению с природными, менее сплочены, более склонны к распадению. Целый ряд людских сообществ образуется на основе взаимной выгоды. Но есть и сообщества, образовавшиеся не столько по утилитарным, сколько по иным, более глубоким мотивам. К их числу принадлежат, прежде всего, — в порядке генетическом — семья и племя. В их основе лежит не столько общность частных интересов, сколько общность бытия, общность уже сверхъутилитарного порядка... Сознательной волей к совместной судьбе объединена, однако, и нация, на данном этапе исторического развития человека представляющая собой классический образец органического целого».

Согласно Левицкому, бессознательная, инстинктивная, природная солидарность, солидарность семейная и племенная, солидарность национальная и государственная и, наконец, солидарность общечеловеческая — представляют собой различные формы, но и как бы восходящие ступени одного и того же принципа. «И не трудно показать, — пишет Левицкий, — что солидарность между членами данного социального целого существует ради служения этому целому. Солидарность вне служения есть прекраснодушная утопия, и все проповеди подобной солидарности, лишенной смысла и онтологической основы, становятся скучными и никому не нужными».

Левицкий рассматривает солидарность не только как нравственное, этическое, но и как онтологическое, бытийственное начало. В его глазах солидарность — не только то, что должно быть, но и то, что уже есть. В учении о бытии, в онтологии он исходит

из классического положения Аристотеля: «То, что является по природе последним, появляется во времени как первое; и то, что является по природе первым, появляется во времени как последнее». Аристотель хотел сказать этим, что в порядке онтологическом, в структуре бытия, — как сказали бы теперь, — низшие формы изначально подчинены высшим. Развитие есть раскрытие того, что свито. Применяя это положение к солидарности, Левицкий пишет:

«Подобно тому, как высшие формы бытия невыводимы из низших, так же и высшие формы солидарности невыводимы из низших: так, солидарность национальная не есть простой продукт развития солидарности семейной или племенной, солидарность в человеческом мире не есть просто продукт развития природного инстинкта взаимопомощи... *Высшие формы бытия пользуются низшими как материалом для своего воплощения.* Развитие и воплощение суть один и тот же феномен, рассматриваемый снизу, как результат развития, или сверху, как воплощение замысла. При рассмотрении сверху низшие, частные формы солидарности суть лишь ступени воплощения солидарности универсальной, выраженной в наиболее чистой форме в идее христианской любви».

Ход мысли Левицкого здесь прямо противоположен марксистскому. Для материализма ведь типична редукция, «игра на понижение», сведение сложного к простому, высшего к низшему, объяснение идейной жизни классовым интересом, целесообразного поведения — рефлексам, физиологии — химическим обменом веществ.

Так же противоположна его оценка взаимоотношения солидарности и борьбы, лежащая в самой основе солидаристического взгляда на мир. В главе «Солидарность и вражда» Левицкий пишет:

«Утверждение солидарности в качестве первичного фактора развития может вызвать возражения в форме указания на могучую роль факторов борьбы. Борьба за существование является, как будто, основным феноменом как природного, так и социального мира. 'Война есть отец и царь всех вещей' — говорит Гераклит; 'Противоречие есть душа развития' — вторит ему Гегель. Взгляд этот подкрепляется широкой популярностью культивирующих его учений — дарвинизма в биологии и марксизма в социологии, и нужно без обиняков признать, что в нем есть значительная доля истины. Ограничению подлежит лишь абсолютизация факторов противоречия и борьбы, которая столь характерна для марксизма. Ибо, не они, сами по себе взятые, являются основными силами развития».

Это ограничение Левицкий приводит в форме развернутого философского анализа, в ходе которого он, между прочим, пишет:

«В каждом явлении можно усмотреть органическую основу и механический аспект. Строение каждого органического целого таково, что в нем существует объединяющая целостная основа и разъединяющий аспект борьбы. Борьба и солидарность не могут быть поняты как две равнозначущие силы. Связующая и объединяющая сила солидарности первичнее разъединяющей и отчуждающей силы борьбы. Сама борьба может существовать только там, где имеется налицо солидарность внутри борющихся групп. Абсолютная борьба есть абсолютное противоречие. 'Война всех против всех' давно привела бы к распадению всех органических целых. Понятие борьбы немыслимо без понятия солидарности.

В противоположность этому, абсолютная солидарность как идеал не содержит в себе противоречия, хотя этот идеал практически неосуществим в нашем реальном бытии. Борьба возможна на основе солидарности, но не наоборот! Разумеется, фактически сознание необходимости борьбы способствует усилению солидарности данного общественного целого. Война, например, стимулирует чувство национальной солидарности. Но лишь стимулирует, а не вызывает! Без наличествующего уже национального и государственного единства не было бы того, ради чего ведутся войны...

Но этого мало. Борьба предполагает включенность обеих борющихся сторон в некое объемлющее их обе единство. Так классовая борьба возможна лишь в пределах охватывающего эти классы общественного целого, борьба различных влечений в человеческой душе предполагает наличие души как целого, разрывающегося между этими влечениями...

И здесь необходимо учесть еще одно явление, характерное для взаимоотношений между борющимися между собой целостностями и объемлющим их единством, а именно: использование объемлющим единством факторов борьбы ради интересов целого. Так, борьба видов в природе развивает, в порядке тренировки органов, жизнеспособность этих видов, способствуя развитию природы в целом. Так, борьба различных общественных групп между собой развивает общественное сознание этих групп...»

Во всей своей работе Левицкий не устает подчеркивать, что мировоззрение солидаризма отнюдь не стремится преуменьшить роль категории борьбы. В самой борьбе, однако, он различает два вида или два

аспекта: антагонистический и сублимированный*. Антагонистическая борьба по Левицкому есть борьба на уничтожение. Но не всякая борьба антагонистична. Как раз развитие и творчество предполагают борьбу за преодоление и преобразование, особенно ярко сказывающуюся в жизни человеческого общества.

2. СОЦИАЛЬНЫЙ ПЕРСОНАЛИЗМ

Анализ явления солидарности как связующей и объединяющей силы, стремление ответить на вопрос, что объединяет части и обеспечивает единство целого, оказывается особенно плодотворным в исследовании человеческого общества. Этот анализ позволяет по-новому осветить взаимоотношения между личностью и обществом и ложится в основу системы взглядов, которые можно объединить под названием «социального персонализма». Соответственно этому о социальном бытии Левицкий пишет так:

«Социальное бытие есть особая категория, особая область бытия. Подобно душевной жизни, бытие социальное невыводимо из бытия биоорганического, хотя и покоится на нем. Так называемые 'фитосоциология' или 'экология' имеют, правда, дело со своего рода сотрудничеством между растительными и животными организмами. Но взаимодействие это лишь с весьма грубыми натяжками может быть признано отдаленно аналогичным явлениям в чело-

* Латинский термин «сублимация» означает «утончение» или «возвышение». В современной аналитической психологии он принят для описания преобразования в творчество первозданных животных влечений. Понятие «сублимации» противоположно понятию «профанации», сведению высшего к низшему.

веческом мире. Уже факт существования экологии как особой науки, как особой ветви биологии, доказывает неподводимость под нее социологии человека, социологии в собственном смысле слова. Биологические законы действуют до известной степени и в социальном мире, но констатирование этого факта мало что дает для понимания законов социальных.

Но социологию нельзя, равным образом, рассматривать как часть психологии. Разумеется, в социальном бытии есть своя психическая сторона, ибо социальное бытие возникает из взаимодействия между личностями. Однако сущность социальной жизни не исчерпывается ее психической стороной. Ибо главная черта социального бытия подсказывается ее *межличностным и межгрупповым* характером. В социальном бытии мы имеем дело со взаимодействием не только личностей, но и общественных групп, в то время как психология изучает индивидуальную человеческую душу. Это различие достаточно четко ограничивает социологию от психологии.

Бытие социальное и психическое не субординированы друг другу, но координированы друг с другом. Между ними нет иерархического соотношения. Оба вида бытия основываются на биоорганическом базисе, и над обоими возвышается духовное бытие.

Социальное бытие есть своеобразная реальность. Ее основная черта — взаимодействие между индивидами и социальными группами и между самими группами. В этом своем качестве социология — самостоятельная, особая наука, право на существование которой дано особым характером ее предмета — социального бытия.

Социальные взаимодействия носят чрезвычайно сложный характер. В социальной жизни действуют

многочисленные и многообразные факторы различного порядка, начиная от факторов чисто механических, биологических, психологических, собственно социальных и кончая факторами духовными. Всякая попытка вывести социальную жизнь из какого-либо одного фактора представляет собой предвзятость, приводящую к грубому насилию над социальными явлениями, представляет собой отражение упрощающей метафизики монизма. Научная социология может основывать свои построения лишь на плюрализме факторов, причем учет их должен сопровождаться стремлением понять социальную жизнь прежде всего из нее самой, из факторов собственно социальных, то есть из социальных актов и их проводников...»

Понять социальную философию Левицкого трудно, однако, без хотя бы элементарного знакомства с ее онтологическими предпосылками, с описанными в главе II «Основными принципами органического мировоззрения».

3. ЦЕЛОЕ И АГРЕГАТ

«Согласно популярным взглядам, — пишет Левицкий, — основную тему онтологии составляет спор между 'материализмом' и 'идеализмом'. При этом, как известно, материалисты признают за основную реальность материю, считая дух, сознание, идеи за нечто производное, вторичное. А так называемые 'идеалисты' приписывают подлинную реальность духу, сознанию, видя в материи лишь внешнюю видимость или, в лучшем для материи случае, внешнее обнаружение духа.

Нет сомнения, что в этом традиционном противоположении есть вечная доля истины. Однако поня-

тие духовного или душевного бытия здесь сужается до такой степени, что проблема становится просто неразрешимой и напоминает лишь спор о том, кто кого произвел, яйцо ли курицу или курица — яйцо. Ибо как 'материализм', так и 'идеализм' в этой редакции должны отрицать взаимодействие материи и духа по той простой причине, что за тем и другим началом отрицается самобытность. Дуализм же материального и душевного начала, признание материи и духа равноценными по бытию, делает взаимодействие души и тела непонятным. Как известно, психологи и философы, не захотевшие примкнуть ни к материалистическому, ни к идеалистическому лагерю, придерживались поэтому теории так называемого 'психофизического параллелизма', согласно которому душевные и материальные процессы протекают параллельно, как бы по предустановленной гармонии, причем ни один ряд не вмешивается причинно в другой. Подобная теория равнозначна, однако, признанию принципиальной неразрешимости психофизической проблемы. Эта рациональная неразрешимость проблемы коренится в самой ее постановке, где 'психике' и 'материи' заранее приписываются свойства, исключающее одно другое — обладание сознанием, с одной стороны, и неодушевленность, инертность, с другой».

Левицкий далеко не одинок в стремлении перенести обсуждение так называемого «основного вопроса философии» совершенно в другую плоскость. Как и для многих философов нашего века, противопоставление бытия и сознания представляется ему насильственно суженным и неплодотворным. Он показывает это, раскрывая проблему целостности. Для него «исходный метафизический вопрос укладывается в формулу: одушевленность или неоду-

шевленность; он может быть выражен лишь в следующей дилемме: есть ли данное явление некое целое, обладающее своеобразием, целенаправленностью и ценностью, — или оно может быть исчерпывающе объяснено как сумма внешних друг другу элементов, то есть как агрегат, как механическая система. Короче говоря, не противоположность между 'духом' и 'материей', а противоположность между 'органическим целым' и 'механическим агрегатом' должна стать исходной точкой подлинно критической метафизики. Проблема целостности универсальнее психофизической проблемы.

Аналогичный ход рассуждения можно найти, конечно, не только у Левицкого, который заимствует его у своего учителя Лосского*, считая, однако, что «было бы наивно ставить сразу вопрос об одушевленности атома или молекулы». Для Левицкого вопрос одушевленности и неодушевленности, вопрос сознания вообще вторичен. Важно не противопоставление материи духу, а противопоставление механизма и организма, вернее противопоставление органического понимания механистическому пониманию мира.

По Левицкому, «согласно механистическому миропониманию, всякое целое есть производная от суммы или комбинации самостоятельных элементов. Так, линия определяется в духе этого мировоззрения — как сумма точек, движение — как ряд перемен в местоположении тела в пространстве, материя — как совокупность неделимых материальных частиц. Биологический организм с этой точки зрения есть сложная комбинация физико-химических

* См. Н. О. Лосский, «Мир как органическое целое», 1917.

процессов, душевная жизнь — еще более сложное сплетение ощущений, представлений и пр. Коротко говоря, строение каждого явления представляется стороннику этого мировоззрения механическим агрегатом. Важно подчеркнуть, что механистическое миропонимание не всегда бывает материалистическим. Метод здесь существенней мировоззрения.

В противоположность этому, органическое мировоззрение признает целое несводимым к сумме или равнодействующей составных элементов. Согласно органическому взгляду элементы существуют не иначе как в системе некоего целого, которое в силу этого *первичнее* частей. Иначе говоря, целое — первично, отдельные же его элементы — производны. Разительным примером органического целого является биологический организм, все органы которого реагируют на раздражения координированно, согласованно, то есть именно как целое. Однако понятие органического целого отнюдь не ограничивается его биологическим смыслом. Оно может быть применено также и в до- и сверх-органической сфере. Так, линия понимается в духе органического мировоззрения не как сумма точек, но как некая сплошность, в которой местопологаются точки. Так, время не есть сумма моментов, но представляет собой некое единство прошлого, настоящего и будущего. Так, душевная жизнь не есть ни комплекс, ни сумма ощущений и рефлексов, но целостный поток, в котором только условно можно выделить элементы, называемые ощущениями, представлениями и т. д. Так, общество не есть сумма составляющих его лиц, но сложное сооружение, поднимающееся от индивидов — через ряд всевозможных групповых объединений — к государственной и общенародной вершине».

4. ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ. ИСТОРИЧНОСТЬ

Мы не случайно начали наше изложение с анализа начала солидарности в его описании Левицким. Это начало немыслимо в категориях механической закономерности, необходимости и причинности. Оно начинается там, где проявляют себя категории цели, смысла и ценности, составляющие содержание свободы. И можно сказать также, что органическое целое немыслимо без определенной, пусть минимальной степени свободы. Ибо «динамическая сторона органического целого, — как пишет Левицкий, — выражается в целенаправленности его проявлений, в то время как механический агрегат может действовать лишь автоматически, 'вслепую', по закону причинности. Целенаправленность, целесообразность искони присуща, прежде всего, биоорганической жизни, проявляясь, однако, еще ярче в душевной, социальной и духовной жизни. Вообще всякое действие, имеющее характер поступка, предполагает целесообразность. Оно определяется не только позади него стоящей причиной, но и направленностью на пред-стоящую цель». Определяя и оценивая поступок, мы спрашиваем не столько «почему», сколько «зачем» он совершается.

Мы не можем следовать за Левицким в его раскрытии категорий цели и ценности и проблематики сочетания механического начала мира с органическим его началом. Для этого пришлось бы переписать добрую половину его книги. Но подчеркнем, что по Левицкому во всяком живом органическом целом присутствует и механический аспект и дано, таким образом, живое единство причинности и целесообразности. «Причинность, — как пишет он, — есть воздействие частей на целое; целесообразность же

— воздействие целого на части. Оба эти рода детерминации сосуществуют во всяком живом органическом целом. При этом детерминация телеологическая (воздействие целого на части), носит более глубокий характер, чем детерминация причинная, исследование которой можно было бы назвать 'черновой' и предварительной работой по уяснению подлинной жизни мира».

Направленный на это уяснение органический метод мышления, — а благодаря работам Левицкого он прочно вошел в обиход российских солидаристов, — с необходимостью становится историчным. Ибо органические системы, в отличие от механических, характеризуются своей историчностью и своим творческим характером. «Для механической системы, — читаем мы у Левицкого, — прошлое практически не реально. Зная скорость, местоположение, вес и упругость движущихся в замкнутой системе твердых тел, мы можем теоретически вычислить все комбинации взаимоотталкиваний этих тел, всю будущую судьбу этой механической системы. Для нас несущественно при этом знать прошлое этой системы. По отношению к органической целостности знать законы механики мало. Нужно знать еще и ее прошлое».

5. ПРОШЛОЕ И БУДУЩЕЕ

Левицкий продолжает:

«Так, для полного диагноза органической болезни врачу необходимо знать историю этой болезни. Так, понять характер данного народа можно, только зная его историю. Органические системы тем и отличаются от механических, что они реагируют на внешние раздражения на основе прошлого опыта, они имеют,

выражаясь словами Дриша 'исторический базис реакции'. Все органическое обладает памятью. Память же, как подтверждают и данные новейшей психологии, сохраняет все наше прошлое, причем лишь незначительные сравнительно отрывки этого прошлого могут быть сознательно воспоминаемы. Биологические процессы необратимы, что и выражается в созревании, развитии и старении организмов. Это значит, что в органических системах прошлое незримо присутствует в настоящем, определяя дальнейший ход развития этих систем. Уже в биологических организмах явлено единство прошлого и настоящего. В силу этого их настоящее принципиально не может быть абстрагировано, оторвано от прошлого, оно несет его в себе. Иначе говоря, время, которое реально для всего органического, не гомогенно (однородно), а гетерогенно (разнородно). Органическое время не есть математическое время, измеряемое часами; каждый организм имеет свое собственное мерило времени. Память (которую нужно отличать от воспоминаний) есть реальная связь настоящего с прошедшим, есть первая ступень преодоления разобщенности бытия во времени.

Однако эта необратимость органического времени чревата выводами и по отношению к будущему органических систем. Она означает постоянное творчество принципиально нового, не бывшего в мире. В силу этого органическая жизнь и творчество в каком-то глубинном смысле синонимы. Возникновение онтологической новизны автоматически явствует из первофеномена необратимости органического времени. Повторения мыслимы лишь в системе неорганического, в системе математического однородного времени. В неоднородном же, органическом, необратимом времени каждый настоящий миг представляет

собой нечто в какой-то (пусть практически минимальной) степени абсолютно новое по отношению к прошлым состояниям данного органического целого. Все живое не только протекает во времени, но и реально длится. Для всего живого время не только координата, но и судьба. Ибо все органическое не только органически связано с прошлым, но также и свободно от предопределяющего значения этого прошлого. Для органических систем реально не только прошлое, но и будущее. Невозвратимость, неповторимость прошлого означает также и неотвратимость будущего, того будущего, которое нарождается как некая бытийственная новизна.

В душевной жизни человека связь прошлого и будущего осуществляется через ожидание и воображение. Но смысл ожидания и воображения и заключается в том, что в них интендируется, предносится нечто новое. В нашей душевной жизни будущее творчески предвосхищается в ожидании и воображении. Творческий акт осуществляется через воображение будущего.

Таким образом 'исторический базис реакции' и постоянное изобретение новых путей или, иначе говоря, творческая реальность прошлого и будущего — характернейшая черта органических целостностей, в корне отличающая их от механических систем».

6. ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

«Живым органическим целым, — пишет Левицкий далее, — присуще еще одно существенное определение, тесно связанное с предыдущими — их индивидуальность, особистость, своеобразие.

Механистическое мировоззрение, — хотя бы и в диалектической его редакции, — не знает понятия

индивидуальности в собственном, непереносном смысле слова. Оно знает лишь единичности, редко встречающиеся в опыте, но принципиально повторяемые комбинации, комплексы составных элементов, подобно тому, как в природе встречаются камни и скалы причудливой формы. Всякая индивидуальность представляет собой, с механистической точки зрения, не нечто исконное, первозданное, но вызванное условиями внешней среды видоизменение безличной сущности, причем вовсе не столь существенно, подразумевается ли под этой сущностью материя или дух.

С точки зрения органического мировоззрения, индивидуальность, наоборот, представляет собой нечто первичное, несводимое к особой комбинации безличных элементов. Всякое органическое целое, в силу своей органичности, индивидуально. В известном смысле целостность и индивидуальность — синонимы, различные обозначения одной и той же сущности. Воздействие целого на части возможно именно потому, что это целое самобытно, что оно является субъектом, носителем и осуществителем совершаемых им действий, то есть потому, что оно индивидуально. Всякое живое органическое целое обладает собственной структурой, собственным способом ('стилем') самопроявления. На низших ступенях развития индивидуальность проявляется в бесконечно малой, хочется сказать 'микроскопической' степени. Однако, чем выше степень эволюции, тем в более яркой, самобытно-своеобразной форме проявляется искони присущая органическому целому индивидуальность, достигая своего максимума в человеке и обществе.

Индивидуальность, личность не есть просто придаток органического целого, субстанция которого сама по себе безлична. *Личность, индивидуальность*

проникает собой всё органическое целое, притом как его психическую, так и его физическую сторону. Самое существо личности психофизически нейтрально. Это положение составляет один из краеугольных камней органического мировоззрения...»

7. ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО

Сводится ли общество к сумме отдельных лиц, к равнодействующей их поведения или оно представляет собой своеобразную реальность? Может ли солидаризоваться каждый с каждым, или общественная солидарность требует особых путей и особых условий? Для солидаристов этот вопрос первостепенно важен. В своей книге «Основы органического мировоззрения» Левицкий пишет об этом следующее:

«С точки зрения крайнего 'социологического реализма', общество первичнее индивида, оно есть организм, органами и клеточками которого являются индивиды. С точки зрения крайнего 'социологического номинализма' реально существуют лишь отдельные лица, в то время как общество есть производное от суммы индивидов, обозначаемое общим понятием ('общество') лишь для языкового удобства, ради экономии мышления и слов, из-за нашей неспособности разложить сложную ткань социальной жизни на ее индивидуальные составляющие.

Истина, как это часто, хоть и не всегда, бывает, лежит посередине: общество не есть мифическая сущность, существующая вне и независимо от составляющих его индивидов, но общество нельзя рассматривать и как простую сумму или равнодействующую поведения отдельных лиц. Общество не есть простая сумма индивидов уже потому, что об обще-

стве можно говорить лишь при условии взаимодействия между индивидами. Явление же взаимодействия вводит новый, неуловимый для механистических методов фактор: всякое взаимодействие представляет собой целостную систему. Однако одного факта взаимодействия недостаточно для образования коллективного единства. Толпа не есть коллективное единство, взаимодействие между враждебными друг другу индивидами не создает из них социального целого. Коллективное единство образуется тогда, когда члены его почувствуют себя объединенными какой-либо общей целью, почувствуют себя солидаризованными через общую цель.

Нужно различать при этом между органическими группами, возникшими стихийно (например, народ) и группами, созданными сознательной человеческой волей (например, акционерные общества). Строение групп первого рода и связывающая их солидарность определяются общностью бытия. Строение и солидарность групп второго рода — общностью частных интересов. Соответственно этому строение и функционирование групп первого рода приближается к органическому целому; строение и работа групп второго рода — к механическому агрегату. Ясно, что солидарное взаимодействие внутри первых 'органических' групп имеет более глубокий и более устойчивый характер, чем у групп 'механических', которые, однако, нередко социально более активны».

По Левицкому «органические социальные сообщества зачастую складываются в порядке природно-стихийном, в ходе истории. Так складывались в свое время родовые, племенные и национальные единства. Но они могут складываться и в порядке духовном, объединяясь общей верой и общей идеологией. Так складывались религиозные общины, так скла-

дываются сейчас философские и научные школы, художественные направления, политические партии. В их основе могут лежать не только биологические, но и духовные факторы, что особенно ярко сказывается в современной семье. Солидарность во имя общей веры, общность взглядов, вкусов и убеждений может оказаться еще сильнее, чем уходящая во тьму веков инстинктивная солидарность.

'Органические' группы имеют самоценный, 'механические' — служебный характер. Но сам факт стремления к общей цели, зачастую очень ярко выраженная целенаправленность 'механических' групп вносит в них элемент органичности, указывает на то, что в основе их лежат — пусть через ряд посредствующих звеньев, — группы самоценного 'органического' характера, что понятия 'механического' и 'органического' здесь надо понимать как полюсы, между которыми располагается весь веер общественных структур, что идеальное отношение между 'органическим' и 'механическим' началами в общественной жизни есть отношение взаимодополнения: сфера социальных организаций существенно расширяет и обогащает лежащие в ее основе органически солидарные, самоценные группы. Отметим, что С. Франк выражает различие между 'механическими' и 'органическими' группами в терминах 'общественность' и 'соборность'».

Из этого анализа, который мы вынуждены оборвать здесь, хотя Левицкий занимается им в своей книге гораздо более детально, ясно, что солидаристическому персонализму чужда ложная метафизика коллективизма, видящая в личности, прежде всего, орган или орудие общества. Однако персонализму чужд также и индивидуализм, понимающий отноше-

ние между личностью и обществом лишь как внешнее отношение.

«Личность органически включена в общество, — пишет Левицкий, — как в органическое целое объемлющего порядка, подчиняя часть своего бытия служению обществу. Вне этой включенности в общество само бытие личности не полно. Отношение между личностью и обществом в принципе есть отношение взаимодополнения, а не изначального антагонизма, сглаживаемого лишь в порядке компромисса. Если, с одной стороны, личность есть часть общества, то в более глубоком смысле общество есть часть личности».

И в самом деле человек ведь никогда не бывает сам по себе. Он всегда входит в общее «мы» с другими людьми, он всегда член того или иного сообщества. Он не просто человек, но он еще и член определенной семьи, работник определенного предприятия, он принадлежит к определенному народу, разделяет или не разделяет определенные взгляды, поддерживает или не поддерживает определенные организации. Людские сообщества это не механические, лишь внешне организованные суммы лиц. Людские сообщества всегда в большей или меньшей степени — целостные, органические образования. А служебные, механизмо-подобные сообщества, объединенные общностью частных интересов существуют всегда на основе сообществ, объединенных общностью бытия, волей к совместной судьбе.

По Левицкому «классическими примерами таких органических сообществ являются семья и нация. Общее 'мы' служебных сообществ условно, периферийно; 'мы' сообществ самоценных реально, глубоко. Сфера социальных организаций всегда предполагает существование социального организма. На дан-

ном историческом этапе такими целостными социальными организмами являются нации, в особенности те из них, которые оформлены в государстве».

И дальше по Левицкому:

«Самоценные социальные единства являются не столько социальными организмами, сколько коллективными личностями. В самом деле, такому высоко развитому социальному организму, как нация, присущи основные признаки личностного бытия: единство национального самосознания, внутренняя свобода, выражающаяся в стремлении каждой нации к суверенитету, своеобразие — каждая нация обладает своим неповторимым национальным характером, и, наконец, направленность на сверхличныс, в данном случае сверхнациональные ценности, выражающаяся в чувствовании каждой нацией своей особенной национальной миссии (особенно у великих наций).

Строение коллективной личности отлично, однако, от личности индивидуальной. Во-первых субъект коллективной личности есть не трансцендентное сознанию высшее социальное 'я', но имманентное сознанию 'мы'. Коллективная личность это личность полифоническая, соборная. Приписывание коллективной личности высшего 'я' есть плод некритической персонификации общества, плод заключения по аналогии. Утверждение субъекта коллективной личности законно и основывается на феноменологии социальной сферы в личности индивидуальной.

Далее, в личности коллективной подсознание и сверхсознание выражены ярче, чем сфера сознания. Можно говорить о коллективной душе, но не о коллективном разуме. Коллективное подсознание, между тем, не метафора, а реальность, доказанная современной психологией. В революциях и войнах кол-

лективное подсознание нередко прорывает плотины 'цензуры общественного сознания' и проявляется в разрушительных формах. Но коллективная личность бывает способна и к сублимации влечений, к массовому героизму и жертвенному национальному подъему, зачастую тоже как раз в эпохи революций и войн.

Наконец, — и это главное, — коллективная личность не имеет того непосредственного отношения к ценностям, которое присуще личности индивидуальной.

В силу этого, будучи онтологически более мощной, коллективная личность менее совершенна по ценности, чем личность индивидуальная. Личностное начало в ней менее реализовано, чем в личности индивидуальной. Поэтому безусловное подчинение индивидуальной личности — личности коллективной противоречит требованиям этики. Нет ничего хуже тирании общества над личностью, подмены индивидуальной человеческой совести суждением коллектива».

СВОБОДА

Нет сомнений, что идея солидарности относится к разряду нравственных представлений. Солидарность не только факт, но и задание. Солидарность не только есть, но и должна быть. Солидарность в социальном мире возникает не только самотеком. Она создается через общую устремленность на общие цели, общие ценности. Но это означает, что солидарность создается через совместный труд и творческое взаимодействие.

Творчество же всегда индивидуально. Субъект творчества — личность. И солидарность не значит подчинение. Объединяясь с другими людьми, сливаясь с ними в коллективную общность «мы», человек не теряет своего «я», своей личности, своего творческого потенциала, своей индивидуальной совести и своей свободы. И понятно, что проблема творчества, проблема свободы, проблема судьбы индивидуальной личности так занимает философа-солидариста Сергея Левицкого.

Нельзя сказать, конечно, чтобы проблематика свободы не занимала русскую философскую мысль. В предметном указателе к «Истории русской философии» Зеньковского свобода как проблема прослеживается у двадцати трех мыслителей. Проблема свободы сыграла огромную роль в творчестве Достоевского; она занимает центральное место в философствовании Бердяева. Лосский написал превосходное исследование «О свободе воли». Но в полностью развернутом и систематизированном виде разработку всей проблематики свободы представил именно со-

лидарист Левицкий на трехстах сорока четырех страницах своей книги «Трагедия свободы».

1. ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ

«Нет проблемы, которая бы уходила столь глубоко в метафизические высоты и имела бы в то же время такое практическое значение, как проблема свободы воли. В проблеме этой, как в огненном фокусе, скрещиваются основные проблемы гносеологии, метафизики, этики и религиозной философии. С проблемой свободы воли, несмотря на всю ее теоретичность, сталкивается рано или поздно каждый, коль скоро он задает себе вопрос о последнем основании наших поступков и мотивов. Участвовала ли моя воля в творчестве моей судьбы, моего характера, моей личности, или я всю жизнь был лишь полем игры внешних и чуждых моему 'я' сил? Является ли осознание внутренней свободы, неразрывно связанное с природой самосознания, интуитивным обнаружением истины свободы, или она есть продукт естественного самообмана? К каким теоретическим и практическим последствиям обязывает меня признание свободы или несвободы воли? От того или иного ответа на эти вопросы не может уйти никто, в ком не угасли окончательно духовные запросы и искания. При этом не столь важно, преподносятся ли эти вопросы в логической или образной форме».

Так начинается книга Левицкого «Трагедия свободы». Но для Левицкого проблема свободы, — и в этом главное достоинство его труда, — не сводится к проблеме свободы воли. Автор «Трагедии свобо-

ды» не думает, что вопрос о свободе стоит в наше время иначе, чем тысячелетия назад. Как всякий подлинный философ, Левицкий понимает и признает, что сознание внутренней свободы неразрывно связано с природой самосознания. Человек знает, что он свободное существо, что у него есть «своя воля», точно так же, как он знает, что у него есть разум, что у него есть чувства. Но не есть ли это знание — иллюзия? Свобода воли, конечно, несомненная внутренняя очевидность. Но разве не очевидно, что солнце встает на востоке, каждый день поднимается по небу до определенной точки, именуемой «зенитом», затем исчезает на западе, за пределом земли, именуемым «горизонтом»? Разве не очевидно, разве не видно очами, что существуют разные цвета: красный, синий, зеленый, в то время, как увидеть колебания электромагнитных волн никакими очами нет никакой возможности.

Что внешний мир в действительности не таков, как он является нашим органам чувств, люди знали всегда. А наш внутренний мир? Разве наши представления о нем всегда соответствуют действительности? Да и что такое действительность? И не прав ли Платон, говоривший, что чем больше философы задумываются о бытии, тем больше приходят в смущение? И не прав ли Спиноза, когда в своей «Этике, доказанной геометрическим способом» утверждает, что сознание свободы есть результат незнания человеком причин его хотений? Камень, падающий на землю, если бы он сознавал свое падение, говорит Спиноза, так же воображал бы, что он падает свободно.

Проблема свободы воли обсуждается в философии приблизительно со времен Аристотеля. Ей посвящена огромная литература, может быть более обшир-

ная, чем какому бы то ни было другому философскому вопросу. И не удивительно: судьба высших ценностей и святынь тесно связана с таким началом, как свобода. Ведь стремление к самооправданию, столь глубоко корнящееся в человеческой природе, — «я не мог поступить иначе», — в своей теоретической сущности не что иное, как стремление снять с себя ответственность ссылкой на то, что воля моя не свободна. Моя заслуга, как и моя вина возможны только в том случае, если я свободен, если мой поступок не результат необходимости, а вывод из свободно принятого мною решения.

Наличие свободы воли очевидно, но недоказуемо, как очевидна, но недоказуема реальность внешнего мира, как очевидна, но недоказуема красота: храм Покрова Богородицы на Нерли прекрасен, но желающий доказать, что московское метро не хуже, может доказывать это совершенно безнаказанно.

Спор, по сути дела, идет не о том, дана или не дана человеку свобода воли, но о том, есть ли эта свобода воли реальность или иллюзия. Есть ли свобода в самом деле свобода или всего лишь осознанная необходимость?

2. ДЕТЕРМИНИЗМ И ИНДЕТЕРМИНИЗМ

Советский «Философский словарь», справедливо ссылаясь на Спинозу и Энгельса, объявляет свободной лишь ту волю, которая «выбирает правильно, в соответствии с объективной необходимостью».

Но кто и на каких основаниях может определить, что именно необходимо и какое решение правильно?

Понятно поэтому, что всегда были и будут философы-детерминисты, страстно борющиеся против

учения о свободе воли, хотя бы потому, что такая свобода, по их мнению, несовместима с условиями возможности знания. И, наоборот, всегда были и будут другие философы — индетерминисты, с неменьшим пылом отстаивающие свободу воли, полагая, что без свободы воли бессмысленны все наши суждения о добре и зле, о нравственности, об ответственности человека, его заслугах, его вине и так далее.

Проблема свободы воли отнюдь не сводится к так называемому «основному вопросу философии», и неверно было бы полагать, что детерминизм непременно связан с материализмом, а индетерминизм — с идеализмом. Фихте, которого никак не отнесешь к материалистам, в своем «Назначении человека» пишет:

«Природа есть связное целое; каждая отдельная часть ее должна в каждый момент быть такою, какая она есть; ибо все прочие таковы, каковы они суть; и невозможно сдвинуть с места песчинку, не произведя этим невидимых, быть может, для нашего глаза изменений во всех частях неизмеримого целого. Но каждый момент этого существования определен всеми протекшими моментами и определяет все будущие моменты; и невозможно мыслить теперешнее положение песчинки иначе, чем оно есть, не признав себя вынужденным иначе мыслить все прошедшее в бесконечном восходящем ряде».

Будущее для Фихте полностью определено прошлым. Следовательно, свобода — иллюзия.

Основатель лютеранского вероисповедания Лютер в трактате «О рабстве воли» говорит:

«Бог все предвидит не случайно, а потому, что все провидит, предполагает и осуществляет своею неизменною, вечною и непогрешимою волею». И рядом

с этой божественной волей нет места для свободы тварей.

Диалектика детерминизма и индетерминизма служит, однако, Левицкому лишь введением в проблематику свободы, как таковой, и проблема свободы воли рассматривается им только во вступительной главе его исследования. Только в ней он рассматривает свободу действий, свободу выбора, свободу хотения и наиболее распространенные виды детерминизма: материалистический детерминизм, психологический детерминизм, теологический детерминизм или учение о предопределении и, наконец, логический детерминизм, тот самый, из которого исходит знаменитое гегелевское «свобода есть познанная необходимость» и против которого с таким жаром восстал в русской философии Лев Шестов. Затем следуют:

часть первая: гносеология свободы, иначе говоря, свобода и истина;

часть вторая: онтология свободы, иначе говоря, свобода и бытие;

и часть третья: патология свободы: бессмысленный произвол, страх и воля к иллюзии, идолатрия свободы.

Левицкий знает, что ни чистый детерминизм, ни чистый индетерминизм в современной философии не представлен. Вульгарный механистический детерминизм в стиле Гоббса, Бюхнера и Малешотта мертв, а детерминизм диалектического материализма с его ленинским утверждением, что «история вся складывается именно из действий личностей», и с учением об обратном влиянии надстройки на базис принял в себя, — хоть и не признавая этого, — изрядную долю индетерминизма.

Индетерминизма в чистом виде, утверждающего не просто свободу решения, а безразличную свободу решения, то есть свободу, не опирающуюся ни на какие основания, в сущности, никогда не существовало. Индетерминизм по самой природе своей всегда был и останется относительным. И когда мы говорим о решении поступить так или иначе, мы всегда имеем в виду, что это решение принимается на основании тех или иных мотивов, которые и становятся причиной вытекающих из него действий.

Вопрос о свободе воли сводится таким образом к определению объема и значения этой свободы, избегая как абсолютизации необходимости, так и абсолютизации свободы и рассматривая их как полюсы диалектического противоречия, заложенного в самой природе бытия и мышления.

3. СВОБОДА И СУЩЕЕ

Излагать здесь все содержание исследования Левицкого нельзя и не нужно. Но его решение антиномии свободы и необходимости, как и анализ творческой функции свободы лежат в основе солидаристического мировоззрения. О них то и хочется напомнить, пользуясь, по возможности, его собственными словами.

В свободе Левицкий, — как истый солидарист, — видит не самоценность, но, прежде всего, *условие возможности творчества*, в котором заложен смысл жизни и назначение человека. В свете этого понимания свобода, по самой своей сущности, предшествует совершаемым свободно актам, ибо свобода первичнее своих проявлений. Как и у Бердяева, у Левицкого свобода предшествует бытию. В этом смысле

свобода не есть бытие, а есть «безосновная основа бытия». Свобода лежит не в бытии, а в сущем, которое Левицкий вместе с Соловьевым отличает от бытия. Бытие же свободно лишь постольку, поскольку оно может быть иным, то есть постольку, поскольку оно не всецело, не окончательно есть. «Выражаясь в духе Гегеля, — пишет Левицкий, — можно было бы сказать, что в бытии свобода присутствует постольку, поскольку в нем есть небытие».

«Поэтому, — продолжает он, — понятие свободы требует понятия материала, среды, противостоящей свободе. Правильно понятая идея свободы требует идеи необходимости. Идеи свободы и необходимости противостоят друг другу, противоборствуют друг с другом. При этом нельзя, однако, понимать свободу и необходимость как две равноправные и равноценные по бытию полярности. Понятие необходимости не требует понятия свободы. Можно без внутреннего противоречия мыслить себе мир, подчиненный всецело железной необходимости, где нет места свободе. В противоположность этому помыслить себе мир абсолютно свободный, в котором не действует закон причинности, значит помыслить себе хаос, то есть состояние низшее, чем царство необходимости.

Понятие необходимости не требует понятия свободы, но понятие свободы требует понятия необходимости как своего естественного противовеса... Между понятиями свободы и необходимости существует диалектическое напряжение. Это противоположности, питающие друг друга.

Высшая категория свободы предполагает низшую категорию необходимости как материал своего воплощения, как среду приложения творческой активности.

Представим себе мир, не подчиненный закону причинности, мир, в котором все возникало и исчезало бы без всякой закономерности. В таком мире свободный дух не мог бы воплощаться, ибо не мог бы учитывать материала своего воплощения.

«Закон причинности, — пишет Левицкий, — это тот базис, на основе которого только и возможна свобода. Но сфера применения закона причинности должна при этом быть ограничена некоей низшей сферой (в нашей терминологии — сферой бытия), в противном случае причинная необходимость поглотила бы свободу».

Поставленные Левицким в скобки слова — «в нашей терминологии — сферой бытия» — необходимо раскрыть. Ибо все его рассуждение становится понятным, только если принять вместе с ним введенное в русскую философию Соловьевым различие между бытием и сущим. В «Теоретических основах цельного знания» у Соловьева это различие сформулировано так:

«Предметом истинной философии является весь мир в своей общности. Философия изучает само бытие. Но абсолютное начало не может быть бытие: оно есть начало всякого бытия, всякое бытие есть его предмет. Сущее не есть бытие, оно не есть также небытие, ибо небытие есть лишение бытия, а абсолютному первоначалу принадлежит всякое бытие. Его следует определить как мощь и силу всякого бытия. Бытие предполагает отношение к другому, оно всегда относительно. Сущее есть субстанция всего, в том числе и нас самих; все, что есть, едино, оно глубже и выше всякого бытия. Бытие есть только поверхность, под которой скрывается истинно сущее».

Схватить смысл этой формулировки нелегко, но для понимания концепции как Соловьева, так и Левицкого характерно, что, подобно и материалистам и экзистенциалистам, они признают, что в бытии царствует необходимость. Бытие исключает свободу. Но Левицкий отказывается искать свободу в небытии (на манер Бердяева и Сартра). Левицкий ищет ее в сущем, которое, грубо говоря, относится к бытию как замысел к своему выполнению и воплощению.

4. СВОБОДА И ТВОРЧЕСТВО

Вот почему для Левицкого, — говоря его собственными словами, — «свобода не витает в безвоздушном пространстве неопределенности и несвязанности ничем, а неразрывно связана с творческой активностью... Нет сомнения, что деятельно осуществляемая свобода предполагает возможность свободного выбора между двумя или несколькими возможностями. Без возможности выбора нет свободы. Но философская мысль на протяжении многих веков односторонне сосредоточивалась на свободе, понимаемой в смысле выбора, упуская из виду, что понятие свободы шире понятия выбора. Свобода означает не только выбор, но и искание новых путей и возможностей. Понимание свободы только как выбора между двумя или более возможностями чрезвычайно ограничивает, стесняет свободу. Мало того, сама предпосылка об априорном наличии готовых путей, между которыми нам нужно выбирать, превращает свободу в принуждение выбора, что, психологически говоря, делает нас рабами выбора.

Но лишь в наиболее упрощенных случаях мы имеем дело с выбором между двумя путями. Именно

перед самым моментом выбора, когда мы уже откинули, сознательно или бессознательно, сотни других возможностей, мы сталкиваемся с классической диллемой: то или это. Решение обыкновенно довольно долго зреет в душе, и этот период созревания решения не менее существен для проблемы свободы, чем самый последний момент выбора между 'этим' и 'тем'».

Преимущество анализа свободы, представленного Левицким, заключается в том, что он выводит нашу мысль за пределы свободы выбора и видит в свободе *не столько силу избирающую, сколько силу творящую*. Он обращается к воображению, видя в нем, а не в воле, «живой орган свободы». Он считает, что «в воображении бытие обогащает себя, ибо в нем заложен источник творческого порождения новых содержаний бытия, начало воплощения в бытии новых сущностей, новых возможностей».

«Ту роль, которую память играет по отношению к прошлому, — пишет Левицкий, — воображение играет по отношению к будущему. Мы постоянно антиципируем (как бы предвидим) наше ближайшее будущее, постоянно ожидаем чего-то. Без этой постоянной антиципации будущего, мы потеряли бы ориентацию в мире, были бы беспомощны. В области событий, от нашей воли не зависящих, — мы ожидаем; в области нашего возможного действия — планируем. Но и ожидание, и планирование — функции воображения».

И дальше:

«Творческое воображение освобождает нас от мира данностей... оно прорывает роковой круг данного бытия вознесением к еще никогда не бывшему. Но это еще не бывшее укоренено в сущем, как в потенциальной мощи бытия. Наш мир, — то, что мы

называем предметным бытием, — есть, при всей его необъятности, лишь остров, кристаллизовавшийся из безбрежного океана возможностей... Возносясь в область фантазии, мы как бы окунаемся в этот океан творческих прообразов, выбирая из его несметного богатства полюбившиеся нам, созвучные нашему духу образы».

Память, по Левицкому, направлена на бывшее. Восприятие — на настоящее, на окружающий нас предметный мир. Воображение — на возможности, на потенции бытия, на образы уже сущие, но еще не воплощенные. Воображение направлено не на вещи, но на образы вещей. По его убеждению «раз открыв, выбрав и освоив индивидуальный образ, мы уже заражаемся присущей ему тенденцией к воплощению, и сами становимся проводниками и орудием такого воплощения».

Как и все солидаристы, Левицкий очень ясно сознает, что человеческое творчество проявляется отнюдь не только в науке и искусстве, но и в технике, в хозяйствовании, в строительстве личной и общественной жизни, в сущности во всякой целеустремленной деятельности, которая есть всегда воплощение замысла, то есть превращение созданного воображением образа в действительность, в бытие.

Левицкий не случайно подчеркивает связь между свободой и творческой активностью, укорененной не в эмпирии, а в сущем ядре человеческой личности, в том неуловимом «я», которое по самой природе лежит вне конкретных определенностей, будучи несоизмеримо с ними. Я имею способности, склонности и тому подобное, я обладаю характером, но я не есмь сумма способностей, мой характер — не я. Я поднимаюсь над этой ограниченной сферой и принадлежу к более высокому царству бытия.

Решения проблемы свободы воли возможны в различных философских системах, но в основе всех этих решений лежит признание факта, что носителем свободы является субъект, наше «я», конкретно-идеальное ядро личности, с непосредственной очевидностью данное нам в нашем самосознании. Сомнения в реальности свободы воли сравнимы поэтому со столь же законными сомнениями в реальности внешнего мира. В своей исходной интуиции чистый и последовательный детерминизм перекликается с субъективным идеализмом. Последовательный детерминизм, исходя из убеждения в том, что во внешнем мире все подчинено закону необходимости, отрицает само существование свободы, данной нашему внутреннему «я» совершенно с такой же очевидностью, с какой ему дан внешний мир. Субъективный идеализм, напротив, исходя из самосознания как единственной очевидности, данной нашему «я», берет под сомнение само существование внешнего мира.

5. СВОБОДА И ЦЕННОСТИ

В раскрытии проблематики свободы следует исходить не из изучаемого естественными науками внешнего мира. Свобода раскрывается нам в нашем внутреннем мире, в ядре нашего индивидуального «я», в оценивающем себя и мир субъекте. В анализе свободы важно не столько взаимоотношение свободы и необходимости, сколько взаимоотношение свободы и ценности, свободы и смысла, свободы и цели. Ибо не понятия закономерности, необходимости, причинности, а понятия цели, смысла и ценности заполняют содержание свободы. Без этих понятий свобода была бы равнозначна случайности и произволу. И

учение Левицкого о свободе не случайно связано с развившейся уже в нашем XX веке аксиологией, философской теорией ценностей, краткий очерк которой Левицкий дает в III части своих «Основ органического мировоззрения».

«Дать определение ценности, — пишет он там, — почти столь же трудно, как дать определение бытия. Ибо ценности суть нечто столь же первичное, как и бытие». Поэтому — по Левицкому — ценности не поддаются обычному определению через общий род и специфический видовой признак, и начинать описание понятия ценности надо не с определения, а со смыслового описания.

Прежде всего, следует различать между субъективными и объективными суждениями о ценностях. Субъективные суждения выражают фактическую оценку какого-либо объекта, без притязания на объективное значение этой оценки. Так мы говорим «этот человек мне нравится», не утверждая при этом, что данный человек обладает качествами, достойными того, чтобы нравиться. В отличие от этого в объективных суждениях о ценности утверждается объективная, положительная или отрицательная ценность объекта оценки. Так, например, суждение «этот человек добр», по меньшей мере в замысле, стремится отразить объективно существующее качество. Разумеется, объективные по форме суждения о ценностях нередко оказываются ошибочными. Но сам факт их существования показывает, что в человеке заложено стремление к выработке и признанию таких суждений.

Что же разумеет мы под «ценностями» как предметами объективных суждений? Ближайший формальный ответ на этот вопрос можно сформулировать так: ценности суть некие качества вещей, со-

бытий, личностей, выражаемые обычно в языке посредством имен прилагательных: добрый, злой, красивый, уродливый, нежный, грубый и так далее. Так, оценивая, мы говорим: этот человек добр или зол, этот пейзаж красив, этот поступок благороден. Качества, воспринимаемые нами, как ценные, всегда относятся к какому-либо носителю этих качеств, выражаемому посредством имени существительного. Попробуйте искусственно отмыслить ценности — и мир потеряет свое ценностное значение, станет бескачественным, мертвенным и схематичным, потеряет отношение к нашему «я» и, в сущности, перестанет нас интересовать.

Понимание ценностей, как качеств, носит, однако, неопределенно широкий характер: есть качества сами по себе не содержащие в себе ценности и приобретающие ее только в сочетании с другими качествами. Так краски и звуки суть качества, но лишь определенное сочетание их может быть положительно или отрицательно ценным, гармоничным или дисгармоничным. Ценности суть качества, но не все качества суть ценности. Ценными могут быть те качества, которые имеют для нас то или иное значение. Ценности суть те качества, которые обладают своей логической противоположностью, которые логически обратимы. Так ценность доброго предполагает противоценность злого, ценность красивого — противоценность безобразного. Ценности суть логически обратимые качества, качества, имеющие положительное или отрицательное значение. В понятии ценности скрещиваются категории «качества» и «значения».

Вместе с самими предметами качества их и наше отношение к ним, наши оценки непосредственно даны сознанию. Но даны они не столько в разумно

мыслящей, сколько в эмоциональной редакции, при которой качества выступают не как признаки предметов, но как самое главное, как ценное в них. В эмоциях ценности переживаются, перестают быть только прилагательными к существительным, только качествами предметов, но сами становятся предметными данностями до такой степени, что носители качеств становятся относительно вторичными. В сфере эмоционального сознания действует примат качества над количеством, значения над обозначаемым, ценности над бытием. Если рассудок имеет склонность отвлекаться от всего качественного, считая ценности субъективными вторичными свойствами, то эмоциональное сознание показывает обратную склонность; в своих оценках мы сплошь да рядом пренебрегаем фактическим составом предметов и событий, нередко стилизуем этот состав, чтобы найти и пережить тот смысл, те ценности, которые в них содержатся.

Подобно тому, как качества предметов могут быть с успехом отвлечены от самих предметов, например цвета от вещей, в которые они окрашены — подобно этому ценности могут быть с успехом отвлечены от тех предметов и событий, которые этими ценностями обладают. Мало того, это отвлечение ценностей от предметов практически всегда совершается в акте переживания ценности. Таким путем образуются общие понятия о ценностях. «Красивый» из свойства того или иного предмета превращается в идею «красоты», которая лишь воплощается в различных своих формах, в различных событиях и предметах. Так мы говорим о красоте пейзажа, о доброте человека, о благородстве поступка. И суждения «этот пейзаж красив», «этот человек добр», «этот поступок благороден», выступают тогда как частный несовершен-

ный случай, а порой и всего лишь символ конкретного воплощения идей красоты, добра, благородства.

Здесь мы имеем нечто аналогичное проблеме реальности общих понятий в логике, с тем, однако, отличием, что общие понятия о ценностях не поддаются рационализации. Рассудок, сам по себе, слеп к миру ценностей.

Описание феномена оценки и его места в жизни человеческой личности, феноменология ценностей, блестяще развитая Максом Шелером и Николаем Гартманом, позволяет современному философу подойти к проблеме свободы человека с новой стороны, поставить вопрос не о свободе действия, но о свободе оценки и оценивающего выбора. Подходя со стороны мира ценностей, момент, определяющий то или иное решение нашего «я», перестает быть причинным в смысле законов физической материальной природы. Причина наших хотений как бы вдвигается в самое наше «я». Я ценю благородство и поэтому хочу совершить благородный поступок. Я люблю добро и поэтому хочу быть добрым. В этом плане мой собственный эмпирический характер, мои склонности и способности превращаются в данный мне материал для моего поступка. Моя воля может оказаться слаба, и я не смогу повести себя так, как хотел бы. Мое хотение останется нереализованным. Но от этого оно не перестанет быть хотением, и наличие его не может быть оспорено. Оно может оказаться более слабым мотивом в момент, когда во мне идет внутренняя борьба, когда я борюсь с моими собственными противоречивыми желаниями. Но взгляд на человеческое «я», как на простую «сумму психических свойств», представленный в двадцатых годах Корниловым в качестве «марксистской психологии», недаром отброшен даже в диамате. Никто в

философии не представляет себе больше, что в случае множества несогласных мотивов решение будет независимым от меня математически определенным результатом перевеса более сильного мотива, проникнутого более интенсивным чувством.

Такой детерминизм, превращающий душу человека в своего рода игдалище страстей, в котором побеждает наиболее интенсивная страсть в чистом виде, можно считать преодоленным не только у Левицкого. В нем есть доля правды, но признание органического единства личности можно ныне считать всеобщим. Душевная жизнь без сомнения должна рассматриваться как цельность, как взаимопроникнутость всех ее содержаний, как индивидуальный ряд, в котором участвует вся личность целиком. Что же касается до соображения, что весь этот ряд с необходимостью определяется характером данной личности, то здесь действительно остроумное возражение Анри Бергсона в его книге «Время и свобода воли»: В случае наших решений «напрасна будет ссылка на то, что мы подвергаемся всемогущему воздействию нашего характера. Наш характер ведь это опять же мы сами».

Для Левицкого, как и для Бергсона, «свобода это отношение конкретного 'я' к совершаемому этим 'я' акту. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны».

И не надо смешивать вопрос о свободе воли с вопросом о силе воли. Сила воли бесспорно у разных людей различна. Но и слабая воля так же свободна, как сильная, и вопрос идет в сущности не о факте человеческой свободы, но о возможности ее реализации.

6. СВОБОДА КАК ШАНС И РИСК

Мы не будем останавливаться на описании больной фантазии, на пустой мечтательности, маниловщине, на всякого рода патологии свободы, которой Левицкий посвящает достаточное место в своей книге. И только в качестве иллюстрации укажем, что по Левицкому созданные творческим воображением образы... приобретают объективное значение не только, скажем, в машиностроении. В его концепции: «действительно все, что действует» и «образ Ивана Карамазова оказал куда большее влияние на человечество, нежели миллионы безродных иванов».

Мы пропустим также и очень существенную для солидаристов проблему того труда, который надо приложить для реализации всякого замысла, подчеркнув только еще раз, что для Левицкого и солидаристов гносеологическая гегелевская формула «свобода есть осознанная необходимость» преобразуется в онтологическую творческую формулу «необходимость — плод реализации свободы». Процесс нисхождения свободно замышленного в царство необходимости и все трудности этого нисхождения свободный читатель может вообразить себе сам.

Довольно того, что несотворенной свободе Бердяева Левицкий противопоставляет творящую свободу воплощения замысла, воплощения, подпадающего, однако, под власть необходимости и потому заведомо несовершенного.

Заканчивая же свою книгу, он пишет: «Та легкость, которая непосредственно ощущается нами в слове 'свобода' — обманная легкость. Под ней таится бремя свободы, которое, однако, нам необходимо свободно принять на себя, чтобы иго свободы стало благом. Свобода приносит плоды вовсе не автома-

тически, скорее сознание свободы приносит с собой величайшую ответственность».

«Свободу нужно любить, по завету Бетховена, больше жизни. Но только через творчество, через служение ценностям высшим, чем свобода, свобода исполняет себя и предохраняет нас от легиона демонов рабства, прикрывающихся масками свободы».

«Свобода есть шанс и риск. И лишь через использование этого шанса и через опасности, связанные с этим риском, можем мы достигнуть подлинной свободы».

КРАТКОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ФИЛОСОФСКИХ ТЕРМИНОВ

Субъект — философская категория, первоначально обозначавшая любого носителя определенных свойств, состояний и действий. По мере развития стал все больше отождествляться с носителем познания. В марксистской философии понимается почти исключительно, как носитель познания.

Объект — философская категория, означающая самостоятельно существующее явление действительности. В теории познания — предмет, на который направлен познавательный акт.

Онтология — учение о бытии. Философская наука, занимающаяся изучением реальности, бытия, проявляющегося в явлениях.

Гносеология — теория знания. Философская наука, изучающая условия возможности познания.

Интуиция — догадка. Непосредственное приближение к пониманию истины до логического рассуждения. Интуитивно догадывающийся об истине человек, как правило, стремится найти своему интуитивному знанию также и логическое обоснование.

Агностицизм — убеждение в своем незнании. Часто предполагает неверие в самую возможность знания.

Металогическое — лежащее за пределами логического познания.

Метафизика — философская дисциплина, исследующая то, «что за физикой» (Аристотель), т. е. недоступные органам чувств, лишь умозрительно постигаемые начала мира.

Трансрациональное — то, что лежит за пределами рассудочного логического мышления.

Эмпирическое — данное в опыте, раскрывающееся органам чувств.

Имманентное — пребывающее в самом себе, внутреннее неснимаемое свойство. Имманентная критика — критика идеи или системы идей, исходящая из собственных предпосылок этой идеи или системы.

Трансцендентное — лежащее за пределами чего-либо (опыта, бытия, той или иной системы), запредельное.

Трансцендирование — выход за пределы.

Монизм — учение об едином начале, единой субстанции, едином первоусловии бытия.

Дуализм — учение о двух независимых друг от друга началах.

Плюрализм — учение о многих началах.

Категория — основное понятие, отражающее наиболее общие и существенные свойства, стороны, отношения явлений действительности.

Постулат — требование, допущение, на котором строится та или иная система или теория. (Напр. постулат Эвклида, на котором основана классическая геометрия.)

Субстанция — неизменная основа сущего, сохраняющаяся при всех изменениях и превращениях.

Актуально — действенно.

Конститутивный — входящий в конституцию предмета, в самую его природу, структуру, сущность. Конститутивное свойство — свойство, без которого предмет перестал бы быть самим собой, тем, что он есть.

Универсальный — всеобщий.

Адекватный — равный, соответственный, эквивалентный.

ГЛАВНЕЙШИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
С. А. ЛЕВИЦКОГО

Основы органического мировоззрения. С предисловием автора (Менхегоф), изд. «Посев», 1947.

250 стр.

Трагедия свободы. С предисловием Н. О. Лосского. — Франкфурт-на-Майне, изд. «Посев», 1958. 350 стр.

Очерки по истории русской философской и общественной мысли. — Франкфурт-на-Майне, изд. «Посев», 1968.

Статьи в журналах «Посев», «Грани», «Новый журнал».

СОДЕРЖАНИЕ

Краткая биография С. А. Левицкого	7
Философия и политика	9
Солидарность	12
1. Солидарность как фактор развития	12
2. Социальный персонализм	18
3. Целое и агрегат	20
4. Целесообразность. Историчность	24
5. Прошлое и будущее	25
6. Индивидуальность	27
7. Личность и общество	29
Свобода	35
1. Проблема свободы воли	36
2. Детерминизм и индетерминизм	38
3. Свобода и сущее	41
4. Свобода и творчество	44
5. Свобода и ценности	47
6. Свобода как шанс и риск	53
Краткое объяснение некоторых философских терминов	55
Главнейшие произведения С. А. Левицкого	58

