
Эдит Штайн

**ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ? РАЗГОВОР ЭДМУНДА
ГУССЕРЛЯ И ФОМЫ АКВИНСКОГО**

(перевод с немецкого Ольги Корольковой)

Персонажи: Св. Фома Аквинский

Эдмунд Гуссерль

Место: кабинет господина тайного советника Гуссерля во Фрайбурге

Время: 8.4.1929, поздний вечер.

Г. (один): Любезные посетители были поистине милы со своими поздравлениями; и действительно, я был рад всем. Но после такого дня тяжело прийти в себя, а для меня так важен ночной покой. Правда, после всех этих разговоров мне хотелось бы теперь хорошей философской беседы, чтобы в голове все стало вновь на свои места.

(В дверь стучат).

(Входит монах в белой одежде и черном плаще).

Извините за ночное вторжение, господин тайный советник. Но я услышал Ваши последние слова и решил войти. Я охотно поговорил бы с Вами, и именно наедине, поскольку я не появляюсь в обществе. Но сегодня с самого раннего утра у меня не было возможности застать Вас в одиночестве.

Г. (очень любезно, но несколько смущенно): Добро пожаловать, глубокоуважаемый святой отец, но признаюсь, что, насколько я помню, среди моих учеников не было монахов, да еще в этих цветах. Будьте так любезны, помогите моей плохой памяти.

Святой отец (с легкой улыбкой): Я никогда и не сидел у Ваших ног. Лишь издали я с большим участием наблюдал становление и рост Вашей философии, да кое-кто из Ваших учеников приходил ко мне и рассказывал о Вас. Я Фома Аквинский.

Г.: Поистине, это самое великое потрясение сегодняшнего дня. Могу ли я попросить Вас присесть? Прошу извинить меня, если я не совсем понимаю, как мне следует вести себя с Вами. Был бы весьма благодарен Вам за объяснение.

Ф.: Пожалуйста, оставьте всякое смущение. Принимайте меня так же, как любого другого посетителя, который пришел к Вам для философской беседы. Собственно, для этого я и здесь.

Г.: Тогда располагайтесь, пожалуйста, здесь в углу старого кожаного дивана. Он у меня еще со времен приват-доцентства, но очень удобен, я не могу с ним расстаться. Могу ли я сесть рядом в своем старом кресле?

Теперь мы можем начать разговор. Какой вопрос Вы хотели бы обсудить? Но у меня тяжело на душе – я должен сделать вам смущающее меня признание. Когда появились мои «Логические исследования» – полагаю, они Вам знакомы – мои противники из современного лагеря выдвинули мне обвинение: «Это же новая схоластика!». Я ответил на это: «Я не знаю схоластики. Но если Вы так считаете – тем лучше для схоластики!». (Мне на самом деле стыдно повторять это сейчас перед Вами. Но Вы так благосклонно и понимающе улыбаетесь, что я думаю, мне не следует краснеть.) И все же до сегодняшнего дня я все еще не пришел к основательному изучению схоластики. Я рекомендую Ваши труды своим ученикам и радуюсь, когда они получают солидные знания. Но у меня самого все еще не хватило на это времени.

Ф.: Не беспокойтесь, дорогой коллега. Я хорошо знаю и полностью понимаю,

что при Вашем способе работы по-другому и быть не могло. Именно поэтому я пришел сегодня. В последующие десятилетия Вы так же мало придете к историко-философским исследованиям, как и в предыдущие. У Вас еще слишком много дела, чтобы завершить труд своей собственной жизни. С другой стороны, мне известно, какое большое значение Вы придаете уяснению связей Вашей философии с другими большими философскими учениями. У Вас всегда были проблемы с молодыми философами, которые должны были бы обнаруживать подобные взаимосвязи в своих докторских работах, но заставить их сделать это было невозможно, поскольку они – едва оперившись – хотели заниматься только самостоятельными, систематическими исследованиями и, к Вашей досаде, свысока презирали все остальное. Однако теперь, когда моя философия, так сказать, стала чрезвычайно модной, когда после сотен лет презрения и забвения «схоластика» и «Фома Аквинский» вновь стали словами, которые следует произносить с уважением, если хочешь, чтобы твои философствования принимали всерьез, теперь у Вас больше, чем когда-либо болит душа за то, чтобы ясно и четко были представлены и разграничены Ваша и моя философии. Может ли быть более простой путь достижения этого, чем если бы я сам сказал Вам несколько слов? Коротко, в самых общих чертах, насколько это возможно для того, чтобы поболтать в столь непривычное время.

Г.: Я буду внимать как почтительнейший ученик словам мастера. Я полон такого же торжественного трепета, как в те времена, когда со мной говорил мой учитель Франц Brentano.

1. Философия как строгая наука

Ф.: Франц Brentano – вот у нас и есть точка соприкосновения. Ведь совсем нелегко найти непосредственный путь из мира Ваших мыслей в мой мир. В этом меня всегда убеждали и Ваши ученики. И все же связь есть. В своих воспоминаниях о Brentano Вы сами говорили, что однажды пришли к философии благодаря его манере рассматривать философские вопросы. Образ мышления и преподавания Brentano показал Вам, что философия может быть чем-то иным, чем просто прекрасноразговорными разговорами; что она, правильно понятая и использованная, может удовлетворять высочайшим требованиям научной строгости, к которым Вы привыкли как математик. Но откуда пришла к Brentano безжалостная острота размышлений, которая показала Вам столь неожиданной в области философии и так пленила Вас, откуда эта кристальная ясность формулировки понятий? Что это как не схоластическое наследие? Как бы далеко не шел этот человек собственным путем, он был взращен в нашей школе, наш способ мышления сформировал его ум, его и других. Заметьте, Ваша самостоятельность при этом ничуть не ущемляется.

Вы, конечно, понимаете, что я никоим образом не имею в виду простого воспроизведения смыслов учения. Если в общепринятом смысле говорят о *philosophia perennis* (вечная философия, единая для всех людей и времен философия – ред.), обычно подразумевают закрытую систему обучения, и я думаю, что именно это раздражало Вас время от времени, когда Вас в этом упрекали. Но «*philosophia perennis*» означает и нечто другое: я говорю о духе истинного философствования, который живет в каждом настоящем философе, то есть в каждом, кого внутренняя необходимость непреодолимо влечет разыскивать *λόγος* или *ratio* (разум, основание; здесь: разумный порядок в природе, сущем; естественный и сверхъестественный разум – ред.) (как я обычно переводил) в этом мире. Истинный философ – а настоящий философ *должен* родиться философом – приносит миру этот дух как *потенцию*, если уж говорить моим языком. Потенция становится действием, если он встречается со зрелым философом, с «*учителем*». Так через границы пространства и времени мы подаем друг другу руки. Так Платон и Аристотель, и Св. Августин были моими учителями – пожалуйста, запомните это хорошо: не один только Аристотель, *также* Платон и Августин – и иначе было невозможно, я философствовал в постоянной полемике с ними.

Так и у Вас есть свои учителя. Некоторых из них Вы сами назвали: я вспоминаю о Декарте, о Юме и еще раз о Brentano; некоторые воздействовали на Вас через скрытые каналы так, что Вы даже не осознавали этого: к ним отношусь и я. Таким образом, в одном пункте мы

с вами абсолютно едины: как Вы сказали, следует заниматься *φιλοσοφией* как *строгой наукой*. Почти страшно произносить эту фразу, поскольку, к несчастью, и она стала модным выражением, которое и защитники, и противники трактуют по-своему. Мы же оба думаем при этом об аналогии с некоей другой наукой. Мы считаем, что философия не есть дело чувства и фантазии, воспаряющей мечтательности, но она дело серьезного и трезвого исследовательского разума. Мы оба уверены, что во всем царит λόγος, и что наше познание, когда оно основано на строжайшей интеллектуальной честности, может шаг за шагом раскрыть что-то, а потом еще что-то в этом λόγος'е. Однако в вопросе о границах, которые поставлены такому опыту раскрытия λόγος'а, наши мнения могут и расходиться.

2. Естественные и сверхъестественные разум, вера и знание

Φ.: В *силе ratio* мы оба никогда не сомневались. Вашим первым великим достижением было то, что Вы разглядели скепсис во всех его современных одеяниях и энергично приняли за его разоблачение. Но для вас *ratio* никогда не означало ничего другого, кроме *естественного разума*, в то время как для меня здесь значимо было разделение естественного и *сверхъестественного разума*. Вы протестующе поднимаете руку и думаете, что я Вас неверно понял. Я ожидал этого протеста. Вы хотите сказать, что то, что Вы понимаете под разумом, лежит за пределами противопоставления «естественного» и «сверхъестественного». Что это эмпирические различия. Что Вы говорили не о разуме человека, но и не о разуме сверхъестественного существа, а о *разуме как таковом*, о том, что – невзирая на все эмпирические различия – может быть воплощено везде, где только есть смысл говорить о разуме. Но трансцендентальная критика в Вашем понимании меня не интересовала. Я всегда занимался – «наивно», как Вы говорите, – только реальностями. Если же я сейчас стану на Вашу точку зрения – а почему бы мне этого и не сделать? – я должен буду признать: да, возможно сказать что-то о сути разума как такового – о *ratio* самого *ratio*, – что не будет зависеть от разногласий познающих существ. Но этого недостаточно, чтобы очертить границы нашего познания. Мы все время вынуждены работать *нашими* органами познания. Мы также не можем освободиться от них, как не можем выпрыгнуть из собственной тени. Если нам посчастливилось заглянуть в структуры Высшего Духа, то тем самым нам все же не стало доступным то, что доступно Ему. С этим обстоятельством я всегда считался вполне спокойно.

Вы же ведете себя так, как если бы у нашего разума вообще не было границ. Конечно, его задачи бесконечны, познание – процесс

бесконечный, но оно расходится со своей целью, конечной истиной, которая, как регулятивная идея, предписывает направление пути. Другой путь к цели, с точки зрения Вашей философии, не принимается во внимание. Я же считаю, что такой путь – путь *естественного* разума, его путь бесконечен, а это значит, что он никогда не придет к цели, а будет лишь шаг за шагом приближаться к ней. Отсюда следует и неизбежно фрагментарный характер любой человеческой философии.

А теперь – мое самое большое «но»: я ни за что не могу допустить, что это вообще *единственный* путь познания, что истина есть ничто иное как идея, которая должна быть реализована в бесконечном процессе, но никогда в полной мере. Истина в абсолютной полноте *существует*, существует познание, обнимающее ее полностью, которое являет собою не бесконечный процесс, а бесконечную, покоящуюся полноту, и это *Божественное познание*. Из своей полноты оно может сообщаться с другим духом и действительно сообщается с ним в меру его способности к восприятию. Сообщение может происходить различными способами. Естественное познание – это только *один* путь. Ему поставлены определенные границы. Но не все, что ему недоступно, вообще недоступно нашему духу в его изначальной структуре. Сейчас он странствует по путям этой жизни и однажды достигнет цели, придя в Небесную Отчизну. В конце он объемлет все, что объемлемо для него (но не все глубины Божественной Истины, доступные полностью лишь Богу), а созерцать все это он будет в единственной интуиции. Кое-что из того, что он будет созерцать, стремясь не сбиться с пути к цели, явится ему в Откровении; он постигнет это в вере, которая, помимо естественного познания, есть в земном паломничестве второй путь достижения знания. Достигнув цели, мы по-другому узнаем и то, что знаем сейчас, и то, во что сейчас верим. Возможная мера нашего знания во время земного паломничества уже определена для нас, мы не можем передвинуть ее границы. Также определено и то, что доступно нам через познание, а что через веру. В общем, это означает, что принципиально недоступное нашему земному познанию есть дело веры. И все же кое-что является через Откровение – то, что на пути познания узнается немногими или с недостаточной уверенностью.

Г.: Мне никогда не приходило в голову оспаривать права веры. Она (вместе с другими религиозными актами, которые можно было бы принимать во внимание, поскольку я всегда оставлял открытым вопрос о возможности визионерства быть источником религиозного опыта) такая же компетентная инстанция в области религии, как ум в области внешнего опыта. Но в этой аналогии уже имплицитно содержится, что она является

компетентной инстанцией для религии, но не для философии. Теория веры, как и теория чувственного опыта, не является делом этих специальных актов, она дело рационального познания, которое может рефлексировать на основе и по поводу этих и любых других возможных актов. Я думаю, мы терминологически понимаем друг друга: здесь под «рациональным познанием» я имею в виду не специальный опыт, то есть логические заключения в противовес интуиции, а разумное познание вообще, или, используя Ваше выражение, *естественное* разумное познание.

Ф.: Мы понимаем друг друга. Я тоже не мог уйти от этой двусмысленности *ratio*.

Г.: Но если в случае с философией религии я должен непременно настаивать на том, что она подлежит рассмотрению как дело разума, а не веры, мне не придет в голову, что в других философских дисциплинах вера может занимать какое-то другое место. А то, что Вы говорите, вытекает как раз из допущения, что она обладает решающим голосом в важнейших вопросах теории познания.

Ф.: Вы обозначили основной вопрос. На самом деле, здесь речь идет не о специальном философском вопросе, а об определении границ естественного разума, а значит и философии, единственно из самого естественного разума. Еще Кант говорил, что границы разума должны быть определены до того, как он собственно сможет включиться в свою работу. Но для него, как и для всей новой философии, казалось само собой разумеющимся, что установление собственных границ есть дело самого «автономного» естественного разума. Я мог бы спросить здесь, не нужна ли была бы ему для решения этого вопроса архимедова точка за пределами его самого, да и как бы он смог ее достичь. Но я не хочу в это вмешиваться, я на самом деле никогда не занимался этим вопросом в своих сочинениях, поскольку и без подобных критических методов он был для меня решен. Такой способ исключения веры вполне понятен, если под верой понимают чувство или нечто «иррациональное». Если бы она значила то же самое и для меня, я не позволил бы ей обсуждать философские вопросы. Ведь и для меня философия есть дело *ratio* (в широком смысле, охватывающем и естественный, и сверхъестественный разум). После всего, о чем я уже говорил, Вы видите, что вера для меня совершенно не является иррациональным, то есть чем-то, что не связано с понятиями истинного и неистинного. Напротив, это путь к истине, и более того – путь к истинам, которые иначе были бы для нас закрыты; а во-вторых, это *самый надежный* путь к истине, поскольку не существует большей достоверности, чем достоверность веры, и даже далее: нет для человека другого познания, обладающего такой достоверностью, какую

он находит в вере, хотя это и внеразумная достоверность. Тем самым, вера приобретает для философии двойное значение.

Философия стремится к истине в максимально широком объеме и максимально большой достоверности. Но если вера открывает истины, которые иначе недостижимы, то философия не может отказаться от этих истин веры, не поступаясь своими универсальными претензиями на истину и к тому же не подвергая себя опасности, что в остаток познания, выпавшего ей на долю, вкрадется ложь, поскольку в органическом единстве истины любая составная часть может явиться в ложном свете, когда разорвана связь с целым. Так обнаруживается *материальная зависимость философии от веры*.

И далее: если вере присуща высочайшая достоверность, которую только может достичь человеческий дух, и если философия претендует на то, чтобы дать высочайшую достижимую достоверность, значит она должна присвоить себе и достоверность веры. Это происходит, когда она все же принимает в себя истины веры, а также, когда эти истины становятся последним критерием в оценке всех других истин. Таким образом обнаруживается также и *формальная зависимость философии от веры*.

Вы, вероятно, заметили, что в этих рассуждениях слово «философия» имеет двойное значение. Оно возникает из разделения разума на естественный и сверхъестественный. Можно было бы даже говорить о естественной и сверхъестественной философии, подобно тому, как принято различать теологию естественную и сверхъестественную. Есть определенная часть истины, которая доступна естественному разуму. Но он не в состоянии самостоятельно раздвинуть свои границы, здесь должен появиться сверхъестественный разум (следовало бы подробнее разобраться с тем, как они должны взаимодействовать друг с другом), в задачу которого входит проверка единичных истин, добытых естественным разумом. Несмотря на это методическое достижение сверхъестественного разума, заключающееся, собственно, в охране естественного разума от заблуждений, он должен и материально дополнить истины естественного разума: рациональное постижение мира, то есть метафизика – а именно в этом, в конце концов, тайно или явно заключается главная интенция любой философии – может быть лишь совместным завоеванием естественного и сверхъестественного разума. (Тем, что утрачено понимание этого обстоятельства, и объясняется бессмысленный характер философии Нового времени и последовательная боязнь метафизики многими современными мыслителями). С другой стороны, философское изложение истин веры есть задача естественного

разума, конечно же, под методическим руководством разума сверхъестественного. Это руководство не нужно понимать как постоянное эксплицитное соизмерение и сравнение. Озаренный верой естественный разум идет, как правило, своим путем, в созвучии со сверхъестественной истиной, и нуждается в своевременной проверке лишь в сомнительных случаях.

Впрочем, должен заметить Вам, что в моих сочинениях Вы почти не найдете того, что я сейчас говорил об отношениях веры и разума. Для меня это было само собой разумеющейся отправной точкой. Сейчас я говорю из перспективы позднейшей рефлексии моего действительного метода, необходимой сегодня для установления взаимопонимания с современностью.

Г.: Вживание в этот ход мыслей требует от меня такой полнейшей перестройки, что сейчас я просто не могу ничего сказать. Я хотел бы задать только один вопрос: если вера есть последний критерий всех других истин, то что есть критерием ее самой, что гарантирует мне подлинность достоверности веры?

Ф.: Само собой разумеется, Вы должны были поставить этот вопрос. Лучше я скажу так: вера гарантирует саму себя. Я мог бы также сказать: Бог, дарующий нам откровение, есть порука ее истины. Но это была бы лишь другая сторона того же самого. Ведь если мы будем рассматривать эти положения в отрыве друг от друга, то, поскольку мы познаем Бога в вере, мы приходим к *circulus vitiosus* (порочный круг в доказательстве, когда в качестве аргумента используют исходный тезис – *ред.*). Опротестование доказательств Бога тоже не поможет, поскольку они обслуживаются естественным познанием, а потому могут привести лишь к достоверности естественного познания, а не к исконной достоверности веры. Следовало бы отметить, что для верующего истины веры обладают такой достоверностью, которая делает относительною любую другую достоверность, и что он не может не поступиться любым мнимым знанием, противоречащим вере. Специфическая достоверность веры есть дар милости Божьей. Разум и воля должны извлечь из этого теоретические и практические выводы. К теоретическим выводам относится построение философии исходя из веры.

3. Критическая и догматическая философия

Ф.: Вы понимаете, что позиция философа, принимающего этот исходный пункт, должна быть совсем иной, чем позиция философа Нового времени, который исключает веру и хочет обойтись лишь естественным познанием. У нас изначально *есть* абсолютная достоверность, необходимая для

возведения устойчивого сооружения; Вы же еще должны найти подобную исходную точку, и поэтому совершенно понятно, что критика познания вынуждена стать главной дисциплиной современной философии и что на нее направлены поиски ведущих философов. Так же и с Вами. Начиная со специальных вопросов, Вы принуждаете себя отступать шаг за шагом и стремиться к гарантированию абсолютно надежного метода. Вы стремитесь исключить все, что могло бы быть источником ошибок: заблуждения ошибочных умозаключений – Вы отказались от результатов опосредованного мышления и хотели пользоваться лишь непосредственным очевидным положением вещей; обман ощущений – Вы парализовали естественный опыт и придумали метод чистого исследования сущностей; продолжая методические сомнения Декарта, освободив критику разума Канта от ее некритических составляющих, Вы пришли к тому, что очертили сферу трансцендентального очищенного сознания как область исследования «*prima philosophia*» (первая философия, т. е. метафизика – *ред.*) (в Вашем смысле). Но и на этом Вы не успокоились, Вы открыли трансценденции в самой этой сфере и до сегодняшнего дня пытаетесь определить внутри этой области пределы подлинной имманентности, то есть такого познания, которое абсолютно едино со своим предметом и поэтому защищено от любого сомнения. Конечно, Вам уже ясно, что я не считаю эту цель достижимой. Идеал познания, как я уже не раз отмечал, реализуется лишь в познании Бога: для него бытие и познание едины, но для нас они разделены.

Но Вы не должны поэтому думать, что Ваш критический метод кажется мне лишенным ценности. Ни в коем случае. Благодаря нему стали возможными такие классификация и упорядочивание средств познания, а также – если применять их с радикальной строгостью, как Вы сами это делали – такая методическая чистота, которых, может быть, до сих пор и не знали. В моей философии тоже есть место для учения о познании в смысле подобной организации и отбора средств познания. Но оно всегда было для меня *cura postera* (букв.: последующая забота, т. е. неактуальная в данный момент задача – *ред.*) и должно было быть таким. В спокойной уверенности, что мы располагаем рядом вполне легитимных средств познания, я мог не раздумывая пользоваться ими, чтобы по возможности пополнить сокровищницу философского знания. Для меня было важно *Что*, а не *Как*. Вы называете это «догматическим» образом действий. Я приветствовал любой путь, если только он вел к истине. Выяснение вопросов познания я мог оставить в стороне. Я должен был делать то, что было нужно моему времени. Мне досталось огромное, до тех пор неизвестное научное наследие. Умы были обеспокоены вопросом: *нужно*

ли что-то брать из него и *что* нам следует из него заимствовать? Чтобы служить делу истины и душевного спокойствия людей, был только один путь: собрать и проверить весь объем знаний нашего времени. С моей точки зрения, я не мог задерживаться на необходимой для моего времени подготовительной работе, иначе я не смог бы справиться со своей задачей. Я собрал воедино все, что было в учении церкви, Священном писании и у отцов церкви, но также и то, чему учили древние и новые философы. Я организовывал, сравнивал и проверял. А для этой проверки я использовал все средства, которые к тому годились: формальные, логические принципы, фактические знания, измерение истиной веры. При беглом просмотре моих сочинений может показаться, что и суждения авторитетов были важным критерием для меня. Но это лишь видимость. Конечно же, большой вес для меня имело мнение Аристотеля, *этого* философа, как я его запросто называл, или Августина. Я был твердо уверен, что во всем, что они говорили, должно было скрываться зерно истины. И в отличие от других, я всегда считал это важным *argumentum ad hominem* (аргумент к человеку, т. е. не относящийся к сути вопроса, а касающийся свойств личности – *ред.*) и не отбрасывал их свидетельства. Но я никогда не полагался слепо на человеческий авторитет в том, что в принципе было доступно моему разумению.

В этой собирающей, классифицирующей, организующей работе выросло то, что называют моей системой. Объем знаний моего времени был упорядочен в моем уме. Я не написал никакой «Системы философии», да и система, которая стоит за моими трудами, до сих пор не имеет письменного воплощения. Но тот, кто изучает мои сочинения, находит в них ясный и конкретный ответ на большее количество вопросов, чем он сам был бы в состоянии задать. А что может быть больше, чем это: орудие мышления, органон, который я нес в себе и который позволял мне завершать несметное количество вопросов твердым и спокойным: *respondeo dicendum* (букв.: отвечаю то, что следует сказать, т. е. необходимые ответы – *ред.*), – все это переходит в «ученика», и делает его способным отвечать в моем духе на вопросы, которые я перед собой не ставил и которые, пожалуй, вообще не могли быть поставлены в мое время. Вероятно, это и есть причина, почему сегодня вновь хватаются за мои сочинения. Настало время, которое уже не удовлетворяется методическими соображениями. Люди потеряли опору и ищут ее. Они хотят понятной, содержательной истины, которая пригодна для жизни, они хотят «философии жизни». Они находят ее у меня. Правда, от того, что сейчас называется этим словом, моя философия далека, как небо от земли. Напрасно искать у меня дифирамбических экстазов. Это не что

иное, как трезвая и изложенная в абстрактных понятиях истина. При поверхностном рассмотрении она подчас кажется чисто теоретической «казуистикой», от которой нет «никакого толку». И даже при серьезном изучении не так легко заметить, что она может быть применима и на практике. Но тот, кто долгое время живет со мной в моем духовном мире, все чаще и чаще встречается с тем, что легко и уверенно находит правильные разрешения сложных теоретических вопросов или практических ситуаций, в которых он раньше был беспомощен; и если потом – сам пораженный – он начинает осмыслять, как же такое стало возможным, он обнаруживает, что одной из своих «казуистических» штук Фомы создал основание для этого. Конечно, при рассмотрении того или иного вопроса я и сам не подозревал, на что оно когда-нибудь «сможет сгодиться», да и не заботился об этом. Я лишь всегда следовал закону истины. Свои плоды она приносит сама.

4. Теоцентрическая и эгоцентрическая философия

Ф.: Из различных целеполаганий и различных представлений об истинной достоверности вытекает совершенно различная ориентация всей философии. Мы оба исходим из того, что к идее истины относится объективное существование, независимое от всякого исследователя и познающего. Но в вопросе о *первой* истине, соответственно, первой философии наши пути расходятся. Первая истина, принцип и критерий всех истин есть сам Бог – это, если хотите, моя первая философская аксиома. Любая истина, которую мы можем постигнуть, исходит из Него. Отсюда и задача философии: ее предметом должен быть Бог. Она должна развивать идею Бога, думать о смысле Его существования, далее об отношении к Богу, в котором находится все сущее согласно своей сущности и бытию, о стремлении познания других познающих существ к Божественному познанию. К решению этого вопроса должно быть привлечено *всё*, что мы можем знать, не только то, что дано естественным познанием, но и то, что дается в Откровении. В совокупности человеческого познания открываются пути, по которым существа нашей духовной структуры могут прийти к познанию Бога, к познанию себя самого и к познанию других существ.

Так, как часть всеобщего учения о бытии, возникает учение о познании, которое Вы ставите в начале всех начал для «оправдания» всего другого. В сущности, таким образом все вопросы редуцируются до вопросов бытия, а все философские дисциплины становятся частью одной большой онтологии или метафизики. Поскольку Бог предопределяет каждому существу то, что оно *есть*, форму его существования, сущности

и бытия, а также, в соответствии с его сущностью и бытием, меру и способ его познания и устремлений, доступную для него истину и совершенство. Так, логика, учение о познании, этика по своему материальному содержанию принадлежат онтологии, хотя, формально говоря, в другой форме они могут быть развернуты как самостоятельные дисциплины. Вы, вероятно, видите, где здесь место Вашей «трансцендентальной феноменологии», Вашего собственного творения. Она и *есть* эта всеобщая онтология с радикальным изменением знаков (по вашему собственному выражению). Для Вас вопрос ставится так: как для сознания выстраивается мир, который я имманентно могу исследовать – внутренний и внешний мир, естественный и духовный; мир, лишенный ценностей, и мир добродетелей; в конце концов, проникнутый религиозным духом мир – мир Бога.

В неутомимых трудах Вы отточили метод, который в разрешении этих «конституирующих» проблем сделал возможным показать, как умственная активность субъекта, пользующаяся материалом чистых ощущений, создает свой «мир» в разнообразных волевых актах и структурах. Этим конституирующим исследованиям довольно места в рамках данной онтологии, предписывающей каждому мыслящему существу свою специфическую активность. Но она не находится в согласии с ее «основополагающим» значением. Ваш путь привел к тому, что Вы сделали субъект исходной и центральной точкой философского исследования. Все остальное соотнесено с субъектом. Мир, возникающий в волевых актах субъекта, навсегда останется миром для субъекта. Даже из круга Ваших учеников слышались упреки, что Вам не удалось вернуть из сферы имманентного ту самую объективность, которая была Вашим исходным пунктом и которую Вы и стремились утвердить. Взыскующий истины интеллект никогда не успокоится перетолкованием, которое стало результатом трансцендентальных исследований – с отождествлением существования с само-утверждением чьего-то сознания. Оно, – в первую очередь, потому что релятивирует самого Бога, – находится к тому же в противоречии с верой. Это, пожалуй, самое главное отличие трансцендентальной феноменологии от моей философии: здесь теоцентрическая, там – эгоцентрическая ориентация.

Г.: Я не хотел бы открывать никакой дискуссии по этому поводу. На него, на мой так часто обсуждаемый «идеализм», начались нападки уже с появления моих «Идей», в которых впервые зашла об этом речь. Я очень часто обсуждал это со своими прилежными учениками и должен признаться: те ходы мысли, которые были принципиальны для меня, оказывались в этих беседах чаще всего бессильны убедить противника;

и даже если кто-нибудь в какой-то момент объявлял себя побежденным, через время он, как правило, возвращался к своим старым упрекам или даже выдвигал новые. Поэтому мои усилия в последнее время все больше направлены на то, чтобы усилить и углубить анализ, приведший меня к этим результатам; я все еще ищу убедительную форму изложения, которая могла бы показать другим во всей сияющей ясности взаимосвязи, кажущиеся мне такими очевидными. Вы видите, я не считаю себя побежденным. Но сейчас я не лектор, а слушатель. Поэтому я просил бы об объяснении еще одного вопроса.

5. Онтология и метафизика, эмпирический и эйдетический метод

Г.: Вы говорили об онтологии, или метафизике. Я привык разделять их терминологически. То, что я называю формальной или материальной онтологией, то есть дисциплины, которые являются предпосылкой для всех позитивно-научных методов, – чистая логика, чистая математика, чистое естествознание и так далее – можно было бы определить как науки о сущности, которые не пользуются эмпирическими утверждениями. Напротив, метафизика в традиционном смысле кажется мне в основном наукой об *этом* мире. Как у Вас обстоит дело с этим различием *сущности и факта, эйдетики и эмпирики?*

Ф.: В методическом отношении я проводил это различие не так принципиально четко, как Вы. Как Вы правильно сказали, и как я и сам уже подчеркивал, речь идет о том, чтобы получить максимально широкую картину *этого* мира (но в Вашем смысле *этот* мир понимается как фактически существующий в противовес некоему возможному миру, а не как земной в противоположность надземному). Для философа средневековья философия никогда не была чисто теоретическим делом, даже тогда, когда он выступал как чистый теоретик, как, например, и я сам; понимание мира было основой для верного, практического поведения себя в мире. Это была не единственная и не самая высокая побудительная причина философствования (между прочим, я знаю, что и Вы недалеко ушли от этого) – ведь право чистой теории вполне признавалось: в познании истины интеллект исполняет смысл своего бытия и достигает предельно возможного Божьего подобия и счастья. Но эта причина была самой главной.

Для достижения этой практической, а одновременно и теоретической цели – максимально всеобъемлющего познания мира – было необходимо использовать эмпирические и эйдетические знания. Доля, вносимая верой в картину мира, – это преимущественно знание фактов, хотя это и знание другой валентности по сравнению с чувственным опытом. Однако

различие было мне прекрасно известно. Я говорил о том, что свойственно вещам «в себе», в их «сущности» – сущностно, как говорите Вы,– и о том, что свойственно им «акцидентально», благодаря констелляциям, в которые они попадают в процессе практического течения событий. Главное значение я придавал сущностным истинам. То, что свойственно вещам в их сущности,– это и есть, так сказать, основной каркас мира. И происходящее с ними акцидентально уже содержится в их сущности как возможность. Именно в этом смысле Вы также привлекли фактическое в Ваши рассуждения о сущности. Так сохраняется далеко идущее единство взглядов в Ваших и моих исследованиях – Вы удивитесь, сколь сильно это созвучие в методах анализа частных,– и Ваши противники вполне справедливо воспринимали и определяли Ваш метод как обновление схоластики.

Но я настаиваю на другом: мне было очень важно выявить сущность *этого* мира и всех вещей этого мира, я всегда сохранял, как Вы имеете обыкновение говорить, тезис бытия. Мне не было никакого дела до игры свободными возможностями. Когда я говорю о познании ангелов, о познании первого человека, о познании души после смерти и так далее, то значение этих рассуждений не в том, чтобы добавить *возможные* типы познания к добытым опытом фактическим человеческим познаниям и тем самым расширить поле вариаций познания как такового, – такова цель схоластических исследований в Вашем школьном курсе, и если с пристрастием заниматься подобными проблемами, можно на самом деле получить доступ в мир наших мыслей, в то время, как другие направления современной философии совсем ничего в этом не понимают,– нет, я говорю об истинной действительности.

В этих рассуждениях *заключен* двойной смысл, и, наверное, было бы возможно вначале разделить его, а затем обобщать и развивать то, что в моих сочинениях относится отдельно к «онтологии» и «метафизике». С другой стороны, следовало бы сопоставить это с тем вкладом, который внесли Ваши сочинения и сочинения Ваших учеников в выполнение Вашего же требования формальной онтологии и ряда материальных онтологий. Тогда выявится, насколько далеко заходят совпадения. Пока лишь в общем противопоставляют «сущность» и факт, «вещь в себе» и акцидентальность, никакое подлинное противопоставление невозможно, поскольку эти общие выражения являются просто обозначением множества сложнейших онтологических проблем.

6. Вопрос «интуиции» – феноменологический и схоластический метод

Ф.: В этой связи мы натываемся на вопрос, который посторонние ожидали бы услышать в нашей беседе первым, – на вопрос о много раз обсуждаемой интуиции, или о «видении сущности». Для кантианцев и неосхоластиков это, пожалуй, самый большой камень преткновения в Вашей философии. Очень понятно, что при поверхностном рассмотрении создается впечатление: феноменологический и схоластический метод в корне различны; здесь логическая обработка и проверка чувственного опыта (если мы ограничимся областью естественного знания), там будто бы непосредственное прозрение вечных истин, право на которое схоластика сохраняет за чистым разумом. Но я должен сказать, что и Вас и меня слишком упрощают, если считают, что только в этом все дело. Прежде всего, упираются в выражения «интуиция» и «прозрение». Они действительно нагружены историческими смыслами, и совершенно естественно, что тот, кто начитан в мистической литературе, представляет их как некое интеллектуальное видение, предвосхищение *visio beatifica* (блаженный взгляд – *ред.*); такие видения – это благословение избранных душ, как правило, таких, которые подготовлены к этому высокой степенью святости и строгой аскетической жизнью, но при этом ни высочайшая святость, ни строжайшая аскеза не дают права на такое благословение и не приводят к нему: оно есть абсолютно свободный дар *liberalitas Dei* (милосердие Бога – *ред.*). А звучит это так, будто мирские философы, невзирая на собственные заслуги, требуют, чтобы подобное озарение им преподнесли в подарок лишь за то, что они имеют удовольствие сидеть за письменным столом.

Конечно же, это не может быть приемлемым. С другой стороны, понятая в таком смысле феноменологическая интуиция вызывает лишь шутиливую улыбку у неверующих современных философов, которым такой мистический опыт кажется не более чем болезненным состоянием души, лишенным какого либо познавательного значения. Но кто толкует это слово подобным образом, тот не знает Вашей живой интерпретации. Тот, кто читал Ваши произведения с настоящим пониманием сути вещей, а не с пустым пониманием лишь их языковой оболочки, кто хотел идти с Вами одним путем, тому должно было быть понятно, что Вы не усаживались за письменный стол и не ожидали мистических озарений, но Ваш интеллект облекал Ваше познание в речевую форму.

Феноменологический метод есть способ точнейшего, глубинного анализа наличествующего материала. В общих чертах, следует

подчеркнуть три пункта, которые, невзирая на видимое различие, вскрывают полное согласие моего и Вашего метода:

1. Любое познание начинается с ощущения. Это основная аксиома, выдвинутая мною для человеческого познания, и это, пожалуй, самое цитируемое изречение из всей схоластической философии. Кажется, что Вы противоречите ему, когда утверждаете, что познание сущности не требует опытной основы. Но это утверждение не имеет в виду, что феноменология может обойтись без какого-либо чувственного материала. Вы просто хотите сказать, что философ, философствуя, например, о природе материальных вещей, не нуждается для своего анализа в актуальном опыте некоей материальной вещи; что там, где он пользуется актуальным наблюдением или воспоминанием о фактически ощущаемой вещи, ему не нужна реальность того, что предшествовало наблюдению и воспоминанию; что в качестве исходного материала для него важна не *эта* действительно существующая вещь, а некое ясное представление материальной вещи; ясная фантазия при известных обстоятельствах может сослужить лучшую службу, чем неопределенное актуальное восприятие. Но какого рода должно быть представление, которым пользуется философ? Каждое содержит в себе чувственный материал, и, таким образом, ни один из тезисов не снимается. С другой стороны, я был далек от того, чтобы апеллировать к определенному виду чувственного восприятия, например, к актуальному внешнему представлению, как основе любого познания.

2. Я говорю: любое естественное познание достигается с помощью интеллектуальной обработки чувственного материала. В широком понимании, Ваш метод также не противоречит этому тезису. Но, может быть, противоречие заключается в особенном характере этой обработки? Вы утверждаете, что философское познание не может быть получено с помощью индукции. То есть, пользуясь выбранным примером, можем считать, что в задачу философа, если он хочет установить «сущность» материальной вещи, не входит наблюдение и сравнение целого ряда материальных вещей, а также выделение их общих свойств. С помощью такого сравнения и «абстрагирования» нельзя проникнуть к сущности; с другой стороны, нет никакой потребности в большом количестве, вполне достаточно одного единственного наблюдения, чтобы извлечь из него любую *абстракцию*, которая на самом деле открывает доступ к сущности. Эта абстракция представляет собою «отказ» от того, что «случайно» присуще вещи, то есть от того, что могло бы быть другим, но вещь не перестала бы быть материальной вещью; в позитивном же смысле – это концентрирование взгляда на том, что свойственно материальной вещи

как таковой, что относится к *ratio* (здесь: основание, сущность – *ред.*) материальной вещи (как я люблю говорить) или к ее идее. Мне никогда не приходило в голову отрицать возможность подобного метода, я и сам имел обыкновение там, где это возможно, обнаруживать «рациональности» (в выше означенном смысле). Это, согласно моей терминологии, работа *intellectus dividens et componens* (разлагающий и составляющий разум, т. е. анализирующий и синтезирующий разум – *ред.*); *dividere* (букв.: разделять, разлагать – *ред.*) означает анализирование, а абстрагирующее разделение существенных и случайных моментов и есть такое анализирование. Только не следует понимать мои термины в узком смысле; было бы недопустимым упрощением моего метода, если бы *dividere et comparare* (разлагать и сравнивать – *ред.*) сводили к индуктивным или дедуктивным заключениям в духе эмпирического естествознания и традиционных силлогизмов.

С другой стороны, Ваше акцентирование *интуитивного* характера познания сущности отнюдь не исключает *любое* мышление вообще; имеется в виду не простое «вчувствование», а лишь указание на противоположность в отношении метода логических заключений; речь идет не о выведении законов друг из друга, а о проникновении в предмет и предметные взаимосвязи, которые могут стать субстратом, основой общности законов. Я определил собственное задание интеллекта: *intus legere* (букв.: читать внутри, т. е. не поверхностно, глубоко – *ред.*) = читать в глубине вещей; это наверняка дало бы Вам удачное обозначение того, что Вы понимаете под интуицией. Поэтому мы можем согласиться друг с другом в том, что *прозрение* сущности не противоречит мышлению, если только «мышление» понимается достаточно широко, и что оно есть *разумный* акт, если опять же «разум» (*intellectus*: разум как способность понимания – *ред.*) понимается в правильном смысле и не подразумевается та карикатура, в которую превратили разум как рационалисты, так и их противники.

Я думаю, что мы могли бы прийти к единому мнению и по поводу активного и пассивного характера интуиции. Если, как мне кажется, способом продвижения от исходного материала к истине является настоящая умственная *акция*, приведение в действие *intellectus agens* (действующий разум, понятие из философии Аристотеля, средневековой схоластики – *ред.*), то «*intus legere*», умственное *постижение*, на которое в конечном итоге нацелено любое движение разума, имеет характер восприятия. Вы особенно подчеркнули этот пассивный момент, поскольку он выявляет противоположность Вашего исследовательского метода, управляемого объективным *ratio*, и любых современных философских

направлений, для которых мышление означает «конструирование», а познание есть «творение» исследовательского разума. Наши точки зрения вновь совпадают в защите от всякого субъективного произвола, как и в убеждении, что любое понимание, являющееся пассивным восприятием, есть собственно результат разума, а умственные процессы – это лишь подготовка к нему.

Однако это первое определение смысла интуиции, с которым мы оба можем согласиться, еще не решает, смогу ли я вообще согласиться с тем, что Вы понимаете под интуицией, смогу ли я рассматривать это как возможную для человеческого интеллекта *in statu vitae* (в жизненных обстоятельствах – *ред.*) форму познания. Чтобы достичь ясности, мы должны обратить внимание на вопрос о *непосредственности* постижения. О «непосредственности» можно говорить в самом различном смысле. Так, например, можно считать, что постижение достигается сразу, что оно не требует подготовительной работы, последовательного приближения. Такую непосредственность я приписывал *intellectus principiorum* (понимание (разумение) принципов – *ред.*), постижению базовых истин, которые я рассматривал как естественное оснащение человеческого разума. Они не выводятся ни из чего другого, они, напротив, есть то, из чего может быть выведено все другое, и одновременно мера всех выведенных истин: когда я называю их врожденными, я, конечно же, не хочу сказать, что человек узнает их одновременно с началом своего существования; но он обладает этим познанием – предположительно, как я называю такой вид наличия, – и как только разум начинает действовать, он совершает свои действия благодаря знанию этих истин, и всегда существует возможность своевременно обратиться к ним.

В противоположность такой непосредственной постижимости существует опосредованная постижимость осваиваемых истин, которая, хотя и является также осознанной, не познается слепо, если из разумных предположений мы делаем живые выводы. Преимуществом непосредственного познания является то, что его невозможно утратить и что оно безошибочно; дедукция же может спровоцировать ошибки и тем самым сделать познание ложным. – Непосредственность принципов не означает, что по времени они были первым из того, что было фактически познано. Если мы будем это утверждать, мы придем в конфликт с нашим главным тезисом о начале познания в разуме. В первую очередь познаются очевидные вещи. Но даже если чувственный опыт *во времени* предшествует познанию принципов, они ни в коем случае не обосновываются чувственным опытом. *По содержанию* принципы

являются первой истиной. То есть, они – первое из того, что естественным образом доступно человеческому познанию. В абсолютном смысле сам Бог является первой истиной. Принципы и «свет» разума, то есть способность познания, данная нам для того, чтобы мы могли двигаться от принципов далее, являются тем, чем одарила нас Первая истина, «образ» Вечной истины, который мы несем в себе.

Кажется, то, что Вы называете сущностными истинами, претендует у Вас на непосредственную постижимость, которую я уступаю принципам. Ведь Вы требуете, чтобы эти истины не были напрямую выводимы из других; Вы приписываете им неистребимость, во всяком случае, неистребимость со стороны опыта, а затем называете их а priori (здесь: доопытные, не зависящие от опыта – *ред.*). Однако следовало бы проверить, все ли то, что Вы со своей стороны обозначаете как сущностные истины, на самом деле обладает характером принципов.

Г.: Традиционно под принципами понимали только формально-логические принципы. Но такой подход, действительно, слишком узок. К дедукции истин относятся не только основания, *согласно* которым, но и основания, *из* которых должны быть выведены другие истины: помимо логических принципов – также содержательные (в некотором определенном смысле). Так, к области практического познания я отнес всеобщее познание добра как принципиальное, то есть как изначально свойственное, свободное от заблуждений и неоспоримое.

Это отличие лучше всего видно в математике, где рядом с принципами производных стоят аксиомы, из которых выводятся теоремы. Правда, это спорный вопрос, который мы не сможем разрешить сейчас: являются ли аксиомы в математике постижимыми законами, а также маркированы ли они теоремами и предопределены, так сказать, в качестве аксиом настолько, что обратная дедукция оказывается невозможной. Далее, следовало бы еще исследовать, допускают ли и насколько широко подобное аксиоматическое построение другие предметные области. Я всегда придерживался мнения, что в философии мы имеем дело с открытым множеством аксиом, но оно никогда не превратится в аксиоматику. Мне кажется бесспорным, 1) что здесь есть разница между непосредственно постигаемыми и выводимыми истинами; 2) что между непосредственно постигаемыми истинами находятся и содержательные; 3) что постижимость этих содержательных законов есть *интеллектуальная* постижимость, а не чувственная очевидность, и что их содержание не может быть выведено из чувственного опыта, по меньшей мере, не полностью.

Ф.: С первым я могу согласиться без дальнейших обсуждений. По поводу второго я сказал бы, что все-таки существуют содержательные истины постижимого характера – те, которые растолковывают, что же относится к истине какой-либо вещи; и именно о них Вы главным образом думали, когда говорили о сущностных истинах – но они не постижимы «непосредственно» в только что установленном смысле, то есть они прямо не доступны человеческому познанию *in statu vitae*, а должны быть выработаны. Я уже согласился с Вами, что эта выработка не должна пониматься как индукция; имплицитно здесь содержится и то, что Вы могли бы назвать а *prōtōtī*, то есть допущение, что истины вырабатываются не благодаря опыту. *Такую же* непосредственность, как для *intellectus principiorum*, я допускал для человеческого разума лишь в *одном* пункте: *всеобщее* познание добра (в противоположность тому, что в отдельных случаях является хорошим и достойным, чтобы к нему стремиться) я рассматривал также как естественное обеспечение нашего разума, как безошибочное и неотъемлемое, как априорность практического познания, подобно логическим принципам применительно к теоретическому познанию.

Непосредственно известным, хотя и не имеющим характера познанной необходимости, подобно принципам, мне казался факт собственного существования. Мы принимаем его «без комментариев», нам не нужно выводить его из чего-то другого или вырабатывать; но и о нем – также как и о познании принципов – мы должны сказать, что во времени он не есть первое познание, совершенное нами; изначально активность направлена на внешние предметы, и лишь рефлектируя мы познаем сам мыслительный акт и наше собственное существование.

Непосредственность присуща этому опыту собственного существования еще и в другом смысле: непосредственно познавать значит познавать без всяких средств; то есть в данном случае, не без предшествующей познавательной работы, а без средства, самостоятельно функционирующего в актуальном познании. Следует учитывать три разновидности таких средств: 1) свет разума, благодаря которому мы познаем; 2) формы, посредством которых разум познает вещи (то есть не только материальные вещи, но и «ges», реальности вообще); 3) объекты опыта, *через* которые мы познаем другие объекты опыта, как, например, отражения или реальные результаты всякого рода, восходящие к своим причинам. – Первого средства требует каждое человеческое познание, но в познании собственного существования оно не нуждается в средствах втором и третьем; то есть я познаю свое существование не с помощью форм, хотя в определенном смысле предпосылкой является их наличие,

поскольку – как уже было сказано – собственное существование не есть первое, что я познаю, и поскольку первое во времени человеческое познание, познание внешних вещей, есть познание через формы. Познание того, *что* есть душа, прежде всего душа как таковая согласно ее собственной природе, опять же не является познанием *с помощью* форм, но познанием *исходя из* форм; то есть человеческий ум узнает свою собственную природу из природы форм, задействованных в процессе познания внешних вещей, форм, которые он в рефлексии также превращает в предметы; таким образом, это познание является рефлексивным и опосредованным. Рефлексивным и опосредованным, хотя и в несколько другом виде, есть также познание индивидуальных качеств собственной души.

Опосредованное познание, в смысле познания *с помощью* форм, является, как уже упоминалось, познанием внешнего мира. При этом следует проводить различие между чувственным опытом, который познает посредством чувственных форм, «образа», внешних акциденций, и разумным познанием, которое проникает внутрь реальных вещей, в их сущность. Извлечь из чувственного материала умопостигаемую форму, *species intelligibilis* (умопостигаемые формы – *ред.*), с помощью которой делается возможным «*intus legere*», – это задача *intellectus agens*. (Если бы мы намеревались прийти к пониманию структуры восприятия вещей и рационального естественного знания, мы должны были бы точнее объяснить, что понимается под чувственными и умственными формами. Но пока что достаточно только установить различный смысл опосредованности и непосредственности). Итак, познание сущности реальных вещей является опосредованным в смысле посредства формы. Напротив, познание самих форм не есть познание с помощью форм. Однако оно опосредовано в первом смысле (в смысле выработки); человеческий ум *in statu vitae* не владеет формами изначально, как ангелы. (Для них, для Бога и для всех блаженных духов не существует этой первой обусловленности; для них не существует последовательного приобретения знаний, им все доступно «сразу»). Но во втором смысле знание, полученное ангелами и блаженными от других существ, является опосредованным, то есть познанием с помощью форм. Непосредственность в *любом* смысле свойственна лишь божественному знанию). Само познание форм является рефлексивным.

Помимо внешнего и внутреннего мира следует рассмотреть и третью область человеческого познания – познание Бога, Его существования и Его сущности. Если мы ограничимся естественным познанием, она раскрывается опосредованно не только в смысле выработки, а также не

только в смысле познания с помощью форм, но, в первую очередь, через познание других реальностей и созданий. Естественным образом человек познает существование Бога только по Его деяниям. Для естественного человеческого сознания вообще не существует *позитивного* познания Божественной *сущности*. Определить сущностные атрибуты Бога можно только негативно, и опять же на пути опосредования через его создания. Позитивное познание Божественной сущности, даруемое самим Богом в *visio beatifica*, является непосредственным в противоположность этому опосредованному познанию, как и любой опосредованности выработки знания; определенным образом и в противоположность познанию с помощью форм, так как Божественная сущность познается не с помощью особенных форм, как Его создания, она сама есть предмет и форма в *visio beatifica*. Но то, как Бог видит самого себя, не *так* и непосредственно. Бог *есть* Свет, и наделяет частью *от* этого света блаженных, и в этом свете они видят свет, но лишь в той мере и степени, которая дарована им. Лишь Бог *есть* познание, в котором полностью сливаются познание и предмет.

Измеренное *этим* масштабом, каждое человеческое познание, конечно же, опосредовано или в одном, или в другом смысле слова. Однако с помощью принципов человеческого познание прикасается к непосредственности, которая свойственна познанию блаженных – они достигают знания без всяких поступательных действий. Для людей же познание большого числа сущностей недоступно. И еще в одном люди отстают от видения блаженных. Они лишены видения «лицом к лицу». Блаженные познают сущность вещей, видя их образец, их идеи в Боге. Не может быть сомнения, что эти раскрытые идеи являются идеями реальных вещей. Для нас же существует разрыв между формами вещей, которые вырабатывает *intellectus agens*, и сущностью вещей в себе. Уже в суждении, что некая форма есть форма *этой* вещи, заложена возможность ошибки. (Вы избегаете этой ошибки рассуждающего разума, отказываясь от применения сущностных истин к реальности и ограничивая сущностные высказывания сферой самих форм, рассматривая их только как «ноэматические», а не онтологические). Таким образом, видение блаженных даже в простом созерцании, *uno intuitu* (единым, одним взглядом – *ред.*), охватывает весь мир. В человеческом познании распадаются *созерцание* сущностей и сущностные высказывания. Конечно, созерцание сущностей направлено на *весь* мир, но этой *интенции* соответствует лишь частичный *результат*. Высказывания о сущности растолковывают то, что содержится в простом созерцании, и эксплицитно выделяют то одну, то другую черту; при этом достигается более высокая

степень ясности отдельных составляющих, а тем самым и всего целого, но на место простого созерцания приходит процесс расчленения, исключаящий любую цельность. – Так за сущностными истинами остается лишь следующее: 1) противоположность той опосредованности, которая в познании реальностей являет себя через их действия; 2) созерцательность или постижимость против «пустого» мышления или знания.

На вопрос о непосредственности я потратил довольно много из того недолгого времени, что отпущено для нашего разговора, поскольку именно о нем больше всего спорят. Все вышесказанное, конечно же, не исчерпывает его полностью. Но стало ясно, что вопрос о соотношении схоластического и феноменологического методов не может быть разрешен с помощью нескольких модных слов. Чтобы прийти к истинному пониманию, которое есть первая предпосылка познания обоюдосторонних связей, не следует стесняться усилий в «тонком» анализе частных того и другого методов. Поэтому для меня сегодня было важно поднять некоторые вопросы принципиального значения, которые могут дать представление о духе Вашего и моего философствования.

Подводя итоги, я должен сказать: мы оба считаем задачей философии дать по возможности универсальное и по возможности твердо обоснованное понимание мира; «абсолютный» исходный пункт Вы ищете в имманентности сознания, для меня же он располагается в вере. Вы хотите основать философию как науку о сущностях и показываете, как перед сознанием, благодаря его духовным функциям, может выстраиваться мир и другие возможные миры; «наш» мир в этой связи может быть понят как одна из возможностей; исследование его фактических свойств Вы оставляете для позитивных наук, чьи фактические и методические предпосылки рассматриваются также в философских исследованиях возможностей. Для меня речь идет не о возможных мирах, а о возможно полной картине этого мира; в качестве основы для понимания должны быть использованы исследования сущности, но учитываться и факты, которые открывают нам опыт и вера. Объединяющим исходным пунктом, с точки зрения которого раскрывается совокупная философская проблематика и к которому она всегда отсылает, для вас является трансцендентальное очищенное сознание, для меня же – Бог и его отношение к творениям.

На этом мы сегодня должны закончить. Но мы встретимся вновь и тогда пойдем друг друга окончательно.