

УДК 091

Человек и реальность в польской философии

Б. Анджеевский, доктор философских наук, профессор*

В статье обосновывается тезис о том, что для представителей польской философии XIX—нач. XX в. характерна ее практическая направленность. В статье анализируются проблемы «польского гуманизма», человека, коммуникации, ценностей в творчестве таких польских мыслителей, как В. Козловский, Ю. Голуховский, Ф. Знанецкий.

Ключевые слова: польская философия, прагматическая истина, ценности, польский гуманизм, homo universus.

The Person and Reality in Polish Philosophy

B. Andzheewski, PhD in philosophy, Professor

The main statement of the article is that Polish philosophy at XIX—XX centuries is practically oriented. The main problems of 'Polish humanism', the person, the communication, the values in works of W. Kozłowski, Y. Goluchowski, F. Znaniecki are analyzed.

Keywords: Polish philosophy, pragmatic truth, values, Polish humanism, homo universus.

В приводимой ниже работе будет показан *практический* характер новейшей польской философии. Практицизм был отличительной польской чертой уже в раннем периоде нашей государственности. Он, как принято полагать, был порожден общественно-политической ситуацией, сложившейся еще во времена средневековья: (1) «территориальный раздел», начало которому положил «Статут Болеслава Кривоустого» 1138 г., и который позднее в отрицательном ключе повлиял на деятельность государства как целостного образования. Также следует упомянуть (2) приход крестоносцев в северные районы страны в 1226 г., что в следующие столетия стало угрозой для нашей политической экзистенции. В период Нового времени произошло (3) еще одно грозное событие, а именно: разделы Польши между Австрией, Россией и Пруссией в конце XVIII в., после которых наше государство на 123 года исчезло с политической карты мира. И нет ничего удивительного в том, что польские мыслители с самого начала польской государственности мало интересовались чисто теоретическими вопросами, связанными с логикой, методологией науки или естествознанием. Наоборот, они весьма охотно обращались к общественной, политической, этической, а также религиозной проблематике. Они занимались решением вопросов, которые, по их убеждению, могли бы «спасти Речь Посполитую», униженную в своем общественном и особенно политическом

статусе. Эти практические наставления, по оценкам некоторых исследователей, обретают непосредственно прагматический окрас в смысле субъективизма или волюнтаризма Уильяма Джеймса [см. 1].

Предложенная выше зарисовка методологических оснований позволяет проследить в польской философии особое отношение между субъектом и объектом. А именно, последний обретает признаки пластичности и становится податливым, что позволяет субъекту его формировать. Во весь голос о себе заявляет духовная сила субъекта, его творческая активность и просто призыв к «действию», что становится важной «заповедью» польской (и даже всей славянской) философии со второй половины XIX в. Здесь «всевластие разума» (свойственное немецкой философии) утрачивает свою силу. Оно уступает место уровням — волевому и эстетическому. Истина не всегда должна соответствовать реальности (в политическом смысле совсем невыгодной в Польше, особенно в XIX и в начале XX века). Она, часто программным образом, предстает как «живая» истина, порожденная чувствами и волей субъекта, принимающая участие в создании лучшей экзистенции.

Один из тех, кто рассматривал идею «пластичной» реальности, а также идею об определяющей роли практики в своих философских исследованиях был *Владислав Мечислав Козловский* (1858 — 1935), независимый мыслитель, умеренный последователь прагматизма Джеймса и тем самым глашатай упомянутых выше «живых истин».

Программу по выявлению польской философской специфики Козловский разрабатывал в рамках своей теории познания, в частности, в рамках

* Профессор кафедры теории и философии коммуникации Института философии университета им. Адама Мицкевича (г. Познань).

гуманистически ориентированной теории истины (а точнее, теории «трех истин», сливающихся в еще одной, четвертой «философской истине»). Он предлагает, вслед за представителями прагматизма, в чем сам и признается, воспринимать человека в его экзистенциальной полноте или рассматривать как слитые воедино три сферы человеческой активности: разум, чувство и волю.

Этот подход отличается от рационалистской и «классической» позиции Аристотеля, а также от немецкой методологии, провозглашающей «всевластие» разума. Козловский же, по всей вероятности, вдохновлен современным ему и весьма мощным в то время неокантианством (и эта связь прослеживается во многих его работах и выступлениях). Он не намерен отказываться от рационального критерия истины. Напротив, он определяет истине разума важное, автономное место среди всех производных человеческой духовности. Оригинальность своей позиции Козловский стремится показать в соединении рационализма и прагматизма, а именно — в анализе, а позже в синтезе «трех истин». Проводимый в излагаемой системе широкий анализ этих, не связанных между собой истин, носит искусственный характер. Применяемые интерпретационные процедуры представляют собой своеобразную «вживисекцию» сложного организма единой, или «гуманистической истины», составляющей большую часть теоретических вопросов разума, равно как и более практических требований — чувства прекрасного и добра.

Истина познания (знания) имеет, согласно Козловскому, интеллектуальное измерение, близкое к основам методологического рационализма. «Природу, — говорит он в кантовском духе, — творит наша мысль, а поскольку область, подлежащая познанию через законы, расширяется в меру прогресса цивилизации, то и понятие природы в научном значении увеличивается в объеме вместе с самим прогрессом» [2, с. 35]. Природа, таким образом, не является чем-то трансцендентным и абсолютным по отношению к разуму, чем-то, к чему он приспосабливается. Она представляет собой часть опыта человека и подвластна законам нашего разума. Козловский выдвигает радикальный тезис, согласно которому «все, что не происходит из разума, суть смешение и хаос. Знание настолько, насколько оно является точным и достоверным, произведено прежде всего разумом» [3, с. 22]. Опуская многочисленные и обширные примеры анализа истины познания, проводимого польским ученым, приведем его определение этой истины (иногда он называет ее истиной знания или истиной разума): «Мы можем определить истину познания как *гармонию между познающим разумом*

и реальностью, или как формирование наших наблюдений в соответствии с требованиями разума...» Это, таким образом, есть «идеал разума, а знание — суть формирование реальности согласно с требованиями этого идеала» [2, с. 295—296].

Истина познания не исчерпывает, однако, всех способов нашего контакта с реальностью. Козловский приводит еще два метода познания — посредством чувств и через волю.

Следующая «истина» приближает нас к взглядам Джеймса, хоть все еще и остается достаточно далеко от «действия». Основой здесь является понятие красоты, в соответствии с которым и формируется познание, несколько отличное, однако, от предыдущего. На понятие красоты опирается отдельная и самостоятельная истина, которую Козловский называет «*истиной чувства (искусства)*». «Подобно тому, как знание есть поиск гармонии между разумом нашим и реальностью на пути познания, — говорит он, — так и искусство мы можем определить как стремление к гармонии с реальностью на пути чувств, а красоту назвать истиной искусства» [там же, с. 297].

«Истину искусства» можно постичь, подобно как и истину знания. Художник начинает свою работу с раскладывания реальности, в которой он черпает формы и краски для своего творчества. Разницу можно усмотреть только в моменте синтеза. Хотя художник, равно как и ученый, складывает полученные в результате анализа элементы в соответствии с некоторой идеей, их активность определяется разной степенью свободы. В то время как ученый-исследователь вынужден руководствоваться строгими законами логики, художнику дано гораздо более широкое поле свободы. Искусство создает идеалы, которые должны раскрывать новую и лучшую реальность и которые не могут зависеть от той, что уже существует. Художник считается только с внутренней эстетической интуицией, для него критерий истины — это несоответствие объективной реальности, это внутреннее чувство, выражением которого является красота.

Существует вместе с тем еще и третья, более практическая (прагматическая) «истина» — «истина воли (действия)». Каждый человек в своей деятельности стремится к некоторой цели (идеалу), который является критерием этой деятельности. Наивысшим таким идеалом является добро. В строгом соответствии со своим этическим идеализмом Козловский выделяет третий, на этот раз *sensu stricte* прагматический вид «истины», который представляет собой «... гармонию между нашим идеалом деятельности и его воплощением в реальности... Таким образом, истина воли — это гармония между ней и реальностью,

которую мы формируем согласно с идеалом добра» [там же, с. 299].

Так понятая «истина морали», хоть она и отличается от истины знания, в ценностном отношении несколько не ущемляется, напротив — если говорить о нашей жизненной практике, она, без сомнения, является более важной. Это «живая истина», близкая людям — она учит жизни и поступкам и тем самым обеспечивает прогресс человечества. «Наряду с вопросом «как есть», — говорит мыслитель, — встает равноправный ему вопрос — «как должно быть», рядом с истиной разума — истина морали, радом со знанием — стремление к идеалу» [4, с. 222].

Козловскому не достаточно приведенного выше — хоть и весьма тщательного — анализа категории истины, в частности, ее раздела на три вида. Он ищет определения для единой, содержащей в себе все виды истины, выделенные прежде. Такое определение он находит, указывая на понятие «*философская истина*». Собственно, в этой философской характеристике истины можно проследить сущность польского способа философствования, связанного, впрочем, с многовековой, описанной выше традицией, как более ранней, так и XIX в. в особенности.

Философия рассматривает мир с наиболее общей точки зрения, что составляет другую плоскость, более высокую по сравнению с той, на которой рассматривается каждая из упомянутых выше истин и сфер деятельности человека. В своем гуманистическом (прагматическом) подходе к знанию Козловский утверждает: «Не только разум философствует, но весь человек» [5, с. 2]. Философия — самая высокая и наиболее общая из всех ветвей знания — иногда сближается непосредственно с поэзией; по этой же причине ей более всего предначертано творить основу для взгляда на мир. Как скажет Козловский: «Философия, охватывающая всю совокупность деятельности, обозначающая ее цели..., указывает путь, которого мы должны держаться в жизни... Взгляд на мир, вытекающий, собственно, из философии — это не мираж..., это фундамент, на котором вырастает здание науки об идеалах и целях человечества» [6, с. 21—22].

Эта область знания всегда претендовала на господство над всеми остальными науками, стремилась занять наиболее общую позицию, и, следовательно, все аспекты жизни — теоретические и практические — рассматривать со значительного расстояния и не зависеть от них. Она подымается над этими двумя сферами и в далекой перспективе охватывает их.

А теперь перейдем к определению философской истины, объединяющей все сферы челове-

ской активности: «Истина философии есть все-сторонняя гармония разума с реальностью в его трех основных вотчинах: познании, чувстве и воле» [7, с. 196].

Философия в своей философской истине объединяет в таком случае, как выразился Козловский, «мысль и жизнь». Она, с одной стороны, содержит теоретический аспект, соответствуя предпосылкам «коперниканского переворота», и следует за кантовскими постулатами методического рационализма. С другой стороны, философская истина содержит мощный прагматический арсенал, выводимый из польской традиции, отмеченной практицизмом, обогащенной более чем двухсотлетним американским и английским прагматизмом, в частности, в лице Уильяма Джеймса и Фердинанда Каннинга Скотта Шиллера.

Прежде всего философская истина — это не однобоко и дерзко увлеченная теорией и чистым разумом, не безгранично очарованная «живой», отмеченной субъективизмом и иррационализмом, прагматической истиной, истина. Ее программной претензией является синтез теории и практики. И такую методологическую ситуацию, в которой на долю философии выпадает ведущая роль как в рамках теории, так и в сфере жизни практической, мы называем — согласно замыслу В. М. Козловского — «*польским гуманизмом*».

Здесь очевидно влияние польской философии второй половины XIX в. Это она, собственно, была связана с актуальными проблемами страны, она — «живая» философия, выражавшая дух времени. Она более всего вдохновляла чувство национального единства поляков и веру в обретение свободы. Польская философия, по выражению Козловского, «становится основой национальной веры и действительно... ведет нацию к воскрешению. Полагаю, что эта роль есть наивысшая миссия, какую только может исполнять философия в жизни нации и всего человечества» [8, с. 3].

Подобным образом роль философии видели и предшественники Козловского. Согласно *Юзефу Голуховскому* (1797 — 1858) у каждой нации должна быть собственная философия, и ее отсутствие — национальный позор. Именно она позволяет лучше понимать жизнь, объединяет индивидов и умножает силу народа. Сфера экономики, промышленности и хозяйства, безусловно, важна и значима, но гораздо важнее те идеи, которые объединяют все слои народа. Основы философии должны знать также и национальные лидеры. Философская мудрость просветит их, и они узнают, что успех и общественное признание добываются не «хитростью и коварством», а благодаря тем чертам характера, которые воспитаны идеей [см. 9, с. 42 и далее].

Следует отметить, что, по мысли польских философов XIX в. и самого Козловского, философия стремится быть посредником для всех других наук и занимать наиболее общую позицию. Она рассматривает и теорию, и практику с некоторого расстояния, сама при этом отстраняется от них, или, что то же самое, осуществляет их синтез. «Если философия хочет быть единой наукой, а не смещением практических принципов и теоретических тезисов, ...то в ее понимании мы должны подняться выше дихотомии теории и практики. В самом определении задача философии должна быть такова, чтобы понятия «теоретический» и «практический» подчинялись бы ей» [7, с. 188].

Это противоречие лучше всего преодолено в отсылке к гносеологической проблематике, а именно, к проблеме истины (рассмотренной выше), как к предельной цели философии.

Идею «польского гуманизма» Козловский наиболее полно сформулировал в своем журнале «Мысль и жизнь». Он так пишет о гуманизме, опираясь на польскую национальную философию, затрагивая идеи кантианства и прагматизма: (а) философия не есть дело одного лишь интеллекта, посему произведенное разумом не может противоречить чувству и воле; (б) хотя философия и основывается на всей личности человека, она прежде всего есть знание, и ее предельная форма должна происходить из разума; (в) сфера теории и сфера практики равноправны, и этот тезис уничтожает всякий научный догматизм; (г) природный детерминизм и принцип свободы человека следует рассматривать одинаково; (д) любые ценности цивилизации, как то знание, искусство, право и т. д. существуют только благодаря человеку и для него, а значит, он — суть предельный критерий всякой ценности [см. 10].

Козловский считает прагматизм (конечно, с описанными выше уточнениями, навеянными, вероятно, кантианством) той философией, которая более всего подходит для решения общественных и политических проблем. Он пропагандирует ее в своей стране и за ее пределами. В 1910 г. в Брюсселе он читает лекцию на тему: «Прагматизм и современная философия». Через год он переводит «Прагматизм» У. Джеймса, предваряя перевод предисловием, в котором излагает исторический абрис этой доктрины и свое мнение о ней.

Гуманистические ориентации, которые благодаря элементам американского прагматизма предполагают доминирование субъекта над «пластичным» объектом, можно встретить также и в других, более поздних философских системах XX в.

Убежденность во внерациональном характере знания выражал *Флориан Знанецкий* (1882 — 1958).

Этот польский философ и социолог значительную часть жизни провел в США, и прагматический гуманизм оказал на него свое влияние. Центральное место в его рассуждениях занимает человек, который в процессе познания создает идеальный мир ценностей, отличный от внешнего мира материи. В процессе познания «чистый» опыт невозможен, и каждое новое впечатление встречает большое количество прежних переживаний, оно объединяется с ними, участвуя в сознании идеальной реальности. Всякий опыт, таким образом, носит характер опосредованный и зависит от прошлого. Мир не дан нам в настоящем времени, он объединен с прошедшим и подчинен законам общего опыта. С другой стороны, в мыслительных структурах ни статичного настоящего, ни категорического прошлого не существует, и поэтому всякое явление может в любую минуту ожить и стать определяющим для «будущего» опыта. Существование такого опыта, который относится к настоящему, хоть и существует вне его, Знанецкий предлагает называть *ценностями*.

Ценность — это всегда есть то, что относится к настоящему моменту, что обретает все свое значение из осознания в настоящем, но остается за границами момента его осознания [11, с. 55].

Эта смысловая реальность, будучи всегда связанной с уже имеющимися ценностями, по-разному представляется отдельным субъектам. Однако это, согласно Знанецкому, не является субъективным идеализмом, поскольку всем представляется один и тот же смысл, находящийся только в разных взаимосвязях. Мир человека — это мир ценностей, поскольку он оценивает каждый свой опыт. Возникающая ценность отличается от любого бытия «в себе», она противопоставляется ему «как то, что *должно* быть или то, чему *следует* быть — тому, что *есть*» [12, с. 7].

Тут следует отметить, как это неоднократно было и в предыдущих рассуждениях, что Знанецкий не согласен с представителями прагматизма, которые полагают, будто знание (наука) суть обычное продолжение практической деятельности (*pragma*). Такая зависимость может быть обоснована только в свете исторического первенства практики перед теорией. Ныне же между исходной ситуацией (практикой) и ее последствиями существует целый ряд членов-посредников, и их систематизация представляет собой теоретическую проблему. Ряд событий как целое и вправду служит практическим целям, и его можно, конечно же, рассматривать как часть практической жизни. Но также (и тут Знанецкий вписывается в изложенное выше течение синтеза практики и теории) «выбор и связь явлений внутри теоретического ряда обязательно бу-

дет независимым от практических предпосылок» [там же, с. 3].

Из этого следует, что мысль тесно связана с предметным миром. Знанецкий полагает, что мысли «в себе» и реальности «в себе» нельзя рассматривать отдельно, дуализм субъекта и объекта недопустим. Реальность не дана нам как «субстанция», это только множество явлений, мысленно соединяемых. Весь смысл объектов сводится к их связям и отношениям с остальным миром, число которых будет неуклонно расти. Подобное сведение свойств объекта к неограниченному количеству связей с другими объектами не сокращает, вопреки существующему мнению, числа его индивидуальных смыслов. Через поиск новых взаимосвязей происходит обогащение объективных смыслов, однако в свете направленности мысли не всякие свойства существуют в предмете объективно. Мир, который мы познаем, есть, таким образом, мир идеальный, абстрактный, созданный в мышлении и существующий только в связи с познающим субъектом. «Ни сама реальность в целом, — говорит Знанецкий, — ни сам смысл различных объектов не существуют независимо от хода мышления» [11, с. 105].

Знанецкий в своей «гуманистической» теории познания противостоит с одной стороны позитивистским и материалистическим тенденциям, с другой же стороны — трансцендентальному идеализму И. Канта. Его позицию можно охарактеризовать как психологический идеализм или, согласно с принятыми нами предпосылками, в ней можно усматривать модифицированную версию прагматизма. Знанецкий обращается к субъективной воле, которая «является творческой не только в том смысле, что постоянно добавляет нечто новое к прежним ассоциациям, но также и потому, что она обеспечивает существование всего мира мысли» [там же, с. 140].

Мысль не является зеркалом, отражающим объекты, она носит практический характер и существует только в связи с реальностью. «Ей нужна реальность так же, как и она нужна реальности для возникновения развития» [там же, с. 149].

Приводимые формулировки представляют собой отчетливую иллюстрацию своеобразного характера польской философии. Благодаря им, равно как и другим упомянутым теориям, становится очевидной попытка синтетического изложения эмпирических и практических тенденций с элементами идеалистическими (рационалистическими).

А теперь обратимся к проблеме человека и его коммуникационной концепции под названием «*homo universus*». Мы коснемся весьма «практичного» вопроса, каковым является понимание челове-

ской экзистенции. Размышляя о сущности человека, обратимся к идеям романтизма, отмеченных «симпатией» к человеческому окружению. Целью этого замысла будет возникающее именно в Польше определение *homo*, стоящее в оппозиции к другим философско-антропологическим концепциям. Положение человека, как мы это увидим, в значительной степени зависит от его коммуникативных способностей. Эти способности оказывают большое влияние на общественную практику, они занимают место ведущих прежде в Европе проблем онтологии и теории познания и на рубеже XIX и XX вв. становятся «Первой философией» [см. 13].

Существует множество теорий сущности человека: от *homo erectus* через *homo faber* и *homo ludens* до *homo rationalis*, *homo abstractus*, *homo oeconomicus* или *homo sapiens*. В первой половине XX в. динамично развивается концепция *homo symbolicus* [см. 14]. Однако следует признать, что в контексте прежних теорий *homo* возникает серьезная проблема, которая должна пробуждать беспокойство и вызывать интерпретационную ненасытность. Все они обычно отмечают только одну черту, выделяющую человека из его окружения. Подобный редукционный подход не может выразить всей полноты человечности и с необходимостью сокращает спектр человеческого потенциала. С другой же стороны этот прием порождает еще больше возражений, так как традиционные определения *homo* вырывают человека из его окружения, ставят его в позицию противника по отношению, как бы было сказано в (нео)кантианской традиции, к субстанциальному миру «самому в себе». Эти концепции создают человека, который вследствие ошибочного определения самого себя не понимает окружающий его мир, как социальный, так и природный.

В таком случае мы можем предложить переосмысление философско-антропологической терминологии, а также создание такой, которая дала бы возможность (а) представить человека во всем его величии и (б) вернула бы его в ту среду, от которой он по собственному желанию и весьма беспечным образом был отчужден. Подобные устремления, наполненные заботой об экзистенциальных судьбах человека и мира, как уже было отмечено во вступлении, время от времени появлялись в истории философии. Эти усилия, хоть иногда и отмеченные радикализмом, точными результатами не увенчались и ярких терминологических прозрений относительно *homo* не содержали.

Далее мы сосредоточимся на одном из сюжетов в истории философии, который оставил особенно яркий отпечаток на понимании человека, вписан-

ного в универсум и осознающего свою обусловленность средой. Это философия романтизма, которая предприняла попытку преодолеть ограничения, порождаемые прежними определениями человека. Мы постараемся с ее помощью «ввергнуть» человека в его нормальное окружение в широком, универсальном измерении. Основанием для следующих рассуждений и для создания *homo universus* нам послужит философия немецкого романтизма.

Романтизм, памятуя о неэффективности прежней методологии, в том числе и просвещенческой, противопоставлявшей человека всему остальному миру, ввел метод, основанный на «тождестве» и «идентичности». Огромные заслуги в этом принадлежат Фридриху Вильгельму Йозефу фон Шеллингу (1775 — 1854), который в своем раннем и относительно малоизвестном очерке «*Neue Deduktion des Naturrechts*» (1795) пишет: «Раз уж я должен выполнять то, что является безусловным, оно должно перестать быть для меня объектом. Я должен... абсолютное бытие, явленное в каждом сущем, рассматривать как *идентичное со мной самим*» [см. 15, с. 227].

В свете этого практически программного для романтиков тезиса мир — это «универсум», тождественный в каждой своей части, идентичный в своих материи и духе. Универсум в своей идентичности можно рассматривать и как *pars pro toto*, и как *toto pro pars*. В так понимаемое «целое» был также вписан человек, которого мы теперь можем (продолжая идею романтиков) называть *homo ecologicus*, или, как предлагается в данном очерке, — *homo universus*.

Формулировка Шеллинга определяет программные рамки европейского романтизма. Но в то же время это и «романтический» диагноз, который заставляет обратить внимание на острую необходимость перемен в сегодняшнем познавательном и этическом положении, а также устанавливает новую парадигму для отношения человек-природа.

Шеллингианское предупреждение требовало и вспомогательного средства, а потому панацею, которая возвращала бы универсальную гармонию, идущие его дорогой романтики усматривали в восстановлении коммуникации между людьми, а также, следует подчеркнуть, и между человеком и природой. При этом они исходили из той предпосылки, что для этого мало подходит вербальный язык, становящийся все более изолированным и герметичным. Романтики восхваляли достоинства «языка природы», свойственного «в далеком прошлом» всем проявлениям универсума, а значит, и человеку. В самом общем виде, полагали

они, это был язык, избавленный от логической точности, сильный чувством и богатый (природными) атрибутами рифмы, ритма и мелодии. И, что самое важное, — это был язык, знакомый также и людям, а сегодня забытый и требующий вспоминания.

В методологии романтиков непрерывно подчеркивается высшее положение этого древнего языка (согласно им, в нем преобладают невербальные знаки и символы) по сравнению с языком артикулированным, который, впрочем, все более становится «прозаичным». Это он рассорил людей и прежде всего изолировал человека от природы, заточил его в его собственной ограниченности, сделал непонятным всему остальному миру. Другое дело — вечный язык универсума. Он понятен (а точнее, был понятен) всем. Понятно говорить может только тот, кто отождествляет себя с миром и кто «чувствует» мир. И для этого не нужен язык слов, поскольку он не всегда понятен (даже самим людям) и не может адекватным образом передавать положение вещей. В «далеком прошлом» и в начале своего филогенетического пути человеку не нужно было использовать слова для общения с миром и другими людьми.

«Прошло много времени, — говорит Фридрих фон Гарденберг, известный под именем Новалис (1772 — 1801), — пока люди догадались обозначать предметы с помощью имен... Их речью был (прежде) чудесный напев, чьи чарующие звуки западали глубоко в душу каждому... Колебания эти вызывали все образы явлений мира...» [16, с. 77—104].

«Я некогда слышал о далеком прошлом, — пишет он в другом месте, — когда звери, и деревья, и скалы понимали человека... Сегодня, однако, должно быть много слов, которых я не знаю; если бы я знал больше, я мог бы все гораздо лучше понимать... Сейчас же я охотней думаю о музыке» [там же, с. 111—112].

Для взаимопонимания достаточно было чувственного контакта с окружением силой «симпатии». Природа являлась «бесчисленными языками», но, несмотря на разнообразие форм выражения, все ее части понимали друг друга, она являла собой одно коммуникативное единство. Вспомним здесь прекрасную метафору Гиацинта из поэмы Новалиса «Ученики в Саисе», сказанную то ли о растении, то ли о человеке, что в контексте стремления к универсальной коммуникации, в сущности, не так уж и важно: «А Гиацинт побежал что есть мочи через долины и дебри, через горы и воды в ту таинственную страну. Он спрашивал везде о священной богине у людей и зверей, у скал и деревьев. Одни смеялись, другие молчали, нигде не получал он ответа...» [там же, с. 89].

Подобная экзистенциальная ситуация существовала в «золотом веке», согласно романтикам, перед рационализацией *homo*, а значит, перед появлением коммуникативного символизма. Люди без труда понимали друг друга, более того, слитые с природой, они вкушали райское счастье. Нынешний мир — это только «большие руины» прежней благодати; человек стал злым и испорченным, он претендует на роль самой важной части мира. По мнению романтиков, эта тенденция пагубна как для природы, так и для человека. Поэтому люди и трудятся без устали для возвращения прежней гармонии и восстановления универсальной коммуникации. Но того, общего языка, они сегодня не знают. Его еще некоторые могут понимать, как, например, поэты, которые через свой особенный поэтический язык способны «вчувствоваться» в дух природы и «разговаривать» с ним. Для романтиков именно поэты — лучшие интерпретаторы природы и проводники по ней. Они, как описывает Гёльдерлин в поэме «Хлеб и вино», подобны «жрецам бога лозы», которые «снуют повсюду», чтобы зажечь огонь в «святой ночи» людского невежества и отчуждения.

Новалис полагает, что поэт лучше всего может понять другого человека и понятно говорить с ним. Он способен проникнуть в «душу природы» и затем на своем языке, понятном повсюду, может «пробудить тайную жизнь лесов, скрытых в пнях духов, на диких, пустынных просторах оживить семена растений и наколдовать цветущие сады, приручать диких зверей и наставлять неразумных людей на путь порядка и нравственности, разжигать в них тончайшие склонности к искусству и миру, обращать бурные реки в тихие воды и даже увлекать в ритмичный пляс самые мертвые камни» [там же, с. 128—129].

Поэзия, бросившая якорь в иррациональном субъекте, изливается из духа самого универсума, который, полагают романтики, идентичен духу личности. В поэзии возникает вся вселенная, к нам обращается «божественное», а вместе с ним — совершенство и гармония всех видов бытия. Поэзия выражает первичное, а значит, как подчеркивают романтики, совершенное состояние человека и универсума.

Подобной позиции придерживался и Фридрих Шлегель (1772—1829). В нагромождении вербализованного и рационализированного языка современной цивилизации он тоскует по тому языку мелодичной (природной) поэзии, по языку «идентичности».

«Разговор [рациональный и артикулированный — Б. А.], — пишет он, — для меня слишком громок и слишком близок, а также слишком подробен.

Отдельные слова описывают всегда только одну сторону, только фрагмент целого, того единства, которое я хотел бы выразить во всей его гармонии» [17, с. 93].

Из сказанного выше можно вывести определенные человека, который не хочет быть отчужденным от своей среды. Он ощущает связь с окружением, хочет понимать его, ему нужен диалог с ним. Романтики в своей «философии идентичности» заходят достаточно далеко, так что возникает ощущение стертой границы между отдельными частями *универсума*. С такой позицией согласиться трудно, особенно в антропологическом контексте. Можно принять далеко идущее *кавалитативное* (качественное) тождество человека и мира. Это подтверждают даже биологические исследования, указывающие на почти 98-процентное совпадение генов во всем органическом мире. Сложно вместе с тем принять *квантитативное* (количественное) тождество. Существуют виды бытия и организмы, по-разному наполненные самосознанием, с разной духовной активностью. Осознавать самого себя, вероятно, может только лишь человек. И важно, чтобы этот атрибут был полезен человеку, чтобы сам человек всеми данными ему силами, как рациональными, так и эмоциональными, ощущал свою экзистенциальную связь с окружающей средой, на практике действуя как *homo universus*. Природа посылает человеку отчетливую информацию, которую он должен понять, для своего блага и для блага мира. Пока не стало слишком поздно, и пока эти природные сигналы не стали нашим «похоронным маршем».

Таким образом, как мы могли видеть, польская философия держится в стороне от буйного рационализма и охотно принимает сторону добра и красоты. И для этого погружается в эмоционально-волюнтаристскую сферу субъекта. Ее отличительной чертой является неудовлетворенность ни существующим положением вещей, ни аристотелевским согласием мысли с тем же положением вещей. Польская философия ищет такую реальность, которая бы более соответствовала субъективному чувству добра и красоты. Она включает для этого менее рациональные силы субъекта, способные сотворить желанные ситуации и спровоцировать положение вещей, согласное с волей и чувством. А значит, философ не должен быть бесстрастным искателем истины, он должен поспевать за всеми требованиями жизни. В своем стремлении к правде он руководствуется не только разумом, который вынуждает ученого держаться одних лишь фактов. Философ должен включить и более глубокие пласты своей личности, те, что дают возможность квазихудожественного созда-

ния упомянутых состояний, более прекрасных и лучших, создания не того, «что есть», а того, «что должно быть».

Список цитированных источников

1. *Zieleńczyk, A.* Czynniki pragmatystyczny w filozofii polskiej / *A. Zieleńczyk* // *Przegląd Filozoficzny*, 1923.
2. *Kozłowski, W. M.* Zasady przyrodoznawstwa w świetle teorii poznania / *W. M. Kozłowski*. — Warszawa, 1903.
3. *Kozłowski, W. M.* Z filozofii przyrodoznawstwa / *W. M. Kozłowski* // *Myśl i Życie*, 1913.
4. *Kozłowski, W. M.* Oświata i wiedza przyrodnicza / *W. M. Kozłowski* // *Szkice filozoficzne*. — Warszawa, 1900.
5. *Kozłowski, W. M.* Введение к: *R. Falkenberg*. Historia filozofii nowożytnej / *W. M. Kozłowski*. — Warszawa, 1895.
6. *Kozłowski, W. M.* Filozofia a pogląd na świat / *W. M. Kozłowski* // *Rubikon*. — № 19 — 20. — 1934.
7. *Kozłowski, W. M.* Przyrodoznawstwo i filozofia / *W. M. Kozłowski*. — Warszawa, 1909.
8. *Kozłowski, W. M.* Filozofia narodowa polska a idea / słowiańska / *W. M. Kozłowski*. — Warszawa, 1924.
9. *Gołuchowski, J.* Filozofia i życie / *J. Gołuchowski*. — Warszawa, 1903.
10. *Kozłowski, W. M.* Zasady humanizmu polskiego / *W. M. Kozłowski* // *Myśl i Życie*. — № 6—7. — 1913.
11. *Znaniński, F.* Humanizm a poznanie / *F. Znaniński*. — Warszawa, 1912.
12. *Znaniński, F.* Studia nad filozofią wartości. Elementy rzeczywistości praktycznej / *F. Znaniński*. — Warszawa, 1912.
13. *Apel, K.-O.* Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentally-pragmatyczna / *K.-O. Apel* // *Komunikacja-rozumienie-dialog* / *B. Andrzejewski* (ред.). — Poznań : UAM, 1990. — С. 83 — 93; то же: *Transformation der Philosophie*. — Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1973.
14. *Andrzejewski, B.* Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera / *B. Andrzejewski*. — Poznań : UAM, 1980.
15. *Schelling, F. W. J.* Sämtliche Werke / *F. W. J. Schelling* (ed.). — Bd. 1. — Stuttgart und Augsburg : 1856 (и след.).
16. *Novalis.* Werke in einem Band / *Novalis*. — Berlin und Weimar : Aufbau-Verlag, 1983.
17. *Schlegel, F.* Werke in zwei Bänden / *F. Schlegel*. — Bd. 2. — Berlin und Weimar : Aufbau-Verlag, 1980.

Дата поступления в редакцию: 19.11.2013 г.