

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Лекция I

В этом семестре мы рассмотрим современную западную философию. Она охватывает период с 20-х годов XIX в. до сегодняшних дней. Временные рамки не обуславливают полностью границы культурных рамок, так что мысль, которая положит начало современной философии, начинается зарождаться во времена, когда еще жили Гегель и Фейербах.

В начале XIX в. на первый план выходят совершенно иные философские проблемы, чем в XVII и XVIII в. Хотя линия развития философии не прерывается и современная философия возникает не на пустом месте, но появляются и совершенно новые проблемы, не характерные для предыдущей философии. Это, прежде всего, отказ от философствования как такового. Появляются позитивизм и различные его разновидности — неопозитивизм, пост-позитивизм, структурализм, лингвистическая философия и т. д., которые вообще отрицают право философии на существование. Такого же ограничения философии пытаются достигнуть философы-иррационалисты, в первую очередь Фридрих Ницше. Возникает философия жизни, основателем которой считается этот мыслитель, последователями же его являются Дильтей, Зиммель, Бергсон, Шпенглер. На основе философии жизни в 20—30-е гг. XX в. возникает философия экзистенциализма, ставящая проблему человека на первый план. Не проблемы познания, не проблемы истины, бытия, а человеческого существования.

Гораздо большее внимание к человеку, чем ранее, также характеризует философские учения XIX — XX в. Такие философские школы и направления, как философия жизни, экзистенциализм, персонализм, философская антропология, фрейдизм, психоанализ и течения, возникающие на их стыке, типа экзистенциального психоанализа, отличаются прежде всего своей направленностью на исследование личности — не абстрактного человека, не человека вообще, как сущности человека (той проблемой, которой философия интересовалась всегда, со времен Сократа), но именно проблемами личности.

Продолжают развиваться и классические философские школы. Появляются неокантианство, неогегельянство. Неоднократно звучит лозунг «назад к ...» — назад к Канту, назад к Гегелю, назад к Локку, назад к Гоббсу, назад к Декарту. Таким образом возникают различные философские направления. Одно из них — феноменология, основанная Эдмундом Гуссерлем в 10—20 г. XX в. Это наиболее мощное философское направление классического типа, повлиявшее на становление множества других философских течений, прежде всего на экзистенциализм и на экзистенциальный психоанализ.

Для философии XIX—XX в. характерно резкое противопоставление христианству. Это объемлет множество философских течений, но отнюдь не все. Такие течения, как марксизм, фрейдизм, ницшеанство, открыто враждебны христианству. Позитивизм индифферентен к любой религии. Но возникают философские течения и явно христианской направленности. Это персонализм, неотомизм (католическая философия, одним из основателей которой является французский философ-богослов Этьен Жильсон), тейярдизм.

Велик интерес к социальным вопросам. Они поднимаются в марксизме, в философии Франкфуртской школы, в экзистенциализме, прагматизме.

Но мы увидим, что за обилием названий кроются старые философские проблемы. Может быть какая-то мода на название, каждый философ мнит себя гением, создающим свое собственное философское учение, и норовит упрочить за ним какое-нибудь название. Но история распоряжается независимо от желания человека. Только история определяет, действительно ли это оригинальная философская школа или мотылек-однодневка.

Наш курс будет построен на изучении основных философских школ. Мы будем ориентироваться прежде всего на школы, а не на хронологию; точнее — рассмотрение школ и хронологический порядок будут сочетаться.

Мы рассмотрим прежде всего позитивизм, неокантианство, абсолютный идеализм, марксизм, фрейдизм и психоанализ, феноменологию Эдмунда Гуссерля, экзистенциализм, неотомизм, критическую философию Франкфуртской школы, персонализм.

Возникает вопрос: зачем нам нужно изучение современной философии?

Учения, которые я назвал, составляют основу ментальности современного человека. Если вы собираетесь заниматься миссионерской, пастырской, преподавательской деятельностью среди современных людей, то не знать их мысли нельзя. Если вам придется беседовать с ученым человеком («технарем» или гуманитарно образованным, интересующимся философскими взглядами), или с иным каким интеллектуалом, то вам придется разговаривать на философском языке (позитивизма, экзистенциализма, фрейдизма или др.). Для многих людей именно эти идеи являются основополагающими.

К примеру, в прошлом году наш уважаемый президент подписал Указ о развитии Российской психоаналитической школы, как будто других школ в психологии нет. О гештальт-психологии, теории поля, бихевиоризме в Указе не было сказано, а фрейдизм был выделен, потому что это модно, влиятельно, популярно. Современный человек живет под влиянием таких идолов. Идолы бывают прежде всего умственными, с этими идолами нам нужно бо-

роться, поэтому это нужно изучать. Как отцы Церкви изучали ложные учения, чтобы бороться с ними, так и мы должны знать современные ложные мысли, тем более что даже в них бывают зерна здравого смысла.

ПОЗИТИВИЗМ

Основателем философии позитивизма является французский философ Огюст Конт (1798—1858). Какое-то время Конт работал личным секретарем Сен-Симона, известного социалиста-утописта.

Основная его работа — «Курс позитивной философии», в которой он кратко изложил свои идеи, затем он выпустил более развернутую «Систему позитивной политики». В «Курсе позитивной философии» можно прочитать две первых главы, они небольшие, легко читаются, ясно и четко написаны.

Учение Конта вводит нас в курс совершенно других, по сравнению с XIX в., проблем. Основная идея, изложенная О.Контом, сводилась к тому, что философия не может быть учением, имеющим свой собственный предмет. Философский поиск истины — это тупиковый поиск, истина отыскивается не философским методом, а научным. Наука давно доказала монопольное право на обладание истиной, философия же до сих пор этого не смогла доказать, более того — до сих пор не существует единственной истинной философской системы.

Если философия и может принести какую-то пользу человечеству, то только в том, чтобы исследовать науку, быть наукой о науке. Собственно философские, особенно метафизические проблемы — это псевдопроблемы. Именно к этому сводится сущность позитивизма, в какой бы форме он ни выражался — в классическом ли позитивизме у Конта, в форме ли последующих течений эмпириокритицизма, неопозитивизма, постпозитивизма, структурализма, лингвистического анализа и т. п.

Употребляя термин «положительная», «позитивная» философия, Конт указывает, что он имеет в виду способ мышления, который опирается только на факт, на позитивные данные, ничего не измышляет. В соответствии с этим Конт постулирует три основных закона позитивизма. *Первый закон* — основной, по которому развивается вся человеческая культура. Этот закон получил название *закона трех стадий*. Согласно ему человечество проходит в своем развитии три необходимые стадии — теологическую, метафизическую и позитивную.

На всех стадиях человек стремится объяснить явления природы. На теологической стадии человек не знает истинной сущности явлений, но, пытаясь увидеть и познать ее, видит эту сущность в неких потусторонних силах, в богах.

Впоследствии человек отказывается от этих представлений, понимая, что богов он выдумал по аналогии с самим собой. Тогда человек пытается объяснить природу при помощи не духовных сил, а некоторых сущностей, т. е. переходит на метафизическую стадию. Эти сущности могут быть разными. Это может быть идея, как у Платона, форма, как у Аристотеля, субстанция, как у Спинозы, вещь в себе, как у Канта, объективный дух, как у Гегеля, и т. д.

Конту ясно, что эти сущности есть не что иное, как модифицированные представления о потусторонних силах. Поэтому метафизическая стадия есть частный случай стадии теологической, религиозной. Но вторая стадия все же имеет преимущество по отношению к первой, потому что она более теоретизирована, более широка, более абстрактна, она приближается к третьей стадии.

На третьей, позитивной стадии человек признает, что истина познается только лишь при помощи наук, что науки познают не некую абстрактную истину, некие сущности, а законы. Законы же есть не что иное, как повторяющиеся связи между явлениями. Поэтому наука не выходит за пределы явлений. Именно этот факт осознается человечеством на третьей стадии. Человек понимает, что все знание происходит из опыта, что познаются лишь явления, что разного рода абстрактные сущности есть выдумка и следствие неправильно поставленных вопросов. По Конту, теология и физика (естествознание) несовместимы, поэтому невозможен плавный переход от теологии к физике.

Конт не просто постулирует этот закон, он утверждает, что его можно доказать. Доказывает он исходя из аналогии (как это ни странно, потому что сам он возражал против применения метода аналогии на теологической стадии), утверждая, что каждый отдельный человек в своей жизни также проходит эти три стадии. В детстве каждый человек является теологом, в юности он больше метафизик, а в зрелости понимает, что он больше позитивист. Он осознает, что исходил из преувеличенного представления о своих собственных силах, что на самом деле силы его ограничены и он не может постигнуть того, что постигнуть невозможно. Он в конце концов ограничивает свое познание тем, что дается непосредственно в опыте явлений. Это есть *второй закон* позитивизма: *закон подчинения воображения наблюдению*. Наблюдение, сбор фактов — это единственный способ получения знаний. Поскольку у опыта нет границ, то не может быть и речи об абсолютном знании. Нет никакого знания о сущностях, о вещах в себе, знать можно лишь явления, феномены. Задача филосо-

фа и вообще ученого состоит в ответе на вопрос, *как* происходят явления, а не *почему* они происходят. Задача в объяснении механизма действия явлений, механизма происхождений причинно-следственных связей, а не того, почему возникает тот или иной механизм.

Задачей естествознания является открытие естественных законов мира и сведение числа этих законов до минимума. Но сами науки не исследуют методологию своего познания. В этом их беда. Физика занимается своими законами, химия — своими, математика — своими, биология — своими, и они не соприкасаются друг с другом. Ученые не понимают, что на самом деле они оперируют во всех науках одним и тем же методом и открывают одни и те же законы. Познать единство этого научного метода должен прежде всего философ. Именно он должен помочь в осознании единства всех наук, что поможет в открытии других законов, может быть в создании новых наук, как это сделал сам Огюст Конт, создав новую науку — социологию.

Конт сделал вывод о том, что в обществе действуют те же законы, что и в природе. Поэтому и в обществе возможно применение тех же самых методов, что и при исследовании природы. Конт создает науку, которую называет социальной физикой, т.е. социологией. Именно Конт является отцом-основателем современной социологии, научного учения об обществе.

Впервые дух позитивной философии, как признает сам Конт, возникает не у него. Эти идеи есть уже у Бэкона, Галилея и Декарта, но у них эти мысли возникают спонтанно, без методологической проработки, да и сами они, особенно Декарт, грешили различными метафизическими построениями. Конт же отличается тем, что он последователен во всем.

Увидев единство всех наук, Конт ставит перед собой задачу построить по-новому классификацию наук, что составило его *третий закон — энциклопедический*. Его не устраивает классификация наук, которую предложил Бэкон (основанная на человеческих познавательных способностях). Конт справедливо утверждает, что во всех науках человек использует все свои познавательные способности. Поэтому классификация может быть основана на другом принципе. Метод классификации, который предлагает Конт, более количественный, а не качественный, как это было у Бэкона или Аристотеля.

Конт предлагает классификацию, основанную на хронологическом принципе. На первое место он ставит математику, наиболее древнюю науку, далее у него следуют астрономия, физика, химия, физиология и социология, впоследствии он добавил мораль.

Порядок этих наук идет, во-первых, по хронологическому принципу — от древнего к новому; во-вторых, от простого к сложному — математика имеет дело с наиболее простыми объектами, а социология и мораль — с наиболее сложными; в-третьих, от абстрактного к конкретному. Предмет математики — наиболее абстрактный, а предмет социологии и морали — конкретная деятельность конкретных индивидов. Правда, в-четвертых, точность знания в науках по мере возрастания порядкового номера в классификации убывает.

В этой классификации совершенно нет места философии. Ибо философия должна заниматься тем, чем занимаются и другие науки. У нее нет своего собственного предмета, собственного материала; материал для нее поставляют другие науки. Философия изучает метод этих наук и систему их понятий, поэтому философия есть наука о науках, т. е. мета-наука.

В таком подходе в философии нетрудно увидеть уже знакомые нам мотивы. Место философии в системе человеческого знания всегда колебалось между двумя полярными точками: или философы считают себя единственными обладателями истинами, а все остальные должны основывать свои знания на философском знании, или наоборот — философия должна быть служанкой чего-либо. «Философия есть служанка теологии» — этот тезис мы встречали у Климента Александрийского, Петра Дамиани, Фомы Аквинского. По сути у Фомы Аквинского и Огюста Конта встречается фактически один и тот же тезис; у того и другого философия занимает подчиненное положение, только у Конта философия является служанкой не теологии, а науки.

Эмпириокритицизм

Впоследствии идеи позитивной философии разрабатываются в Англии Гербертом Спенсером. Конт и Спенсер относятся к первому этапу позитивизма. Второй этап позитивизма возникает в конце XIX в. и связывается с именами австрийских философов Маха и Авенариуса. По поводу этих философов написана «великая книга» В.И.Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», которую был обязан читать любой несчастный студент в советское время. Из этой книги он понимал лишь одно, что это были страшные люди, что ничего умного они сказать не могли, но ничего другого из этой книги студент также не мог вынести.

Вкратце характеризуя идею эмпириокритицизма, можно сказать следующее. В конце XIX в. происходят серьезные открытия в области физики. Прежде всего это открытие радиоактивности и открытие квантово-механического строения вещества. Вследствие этого возникает представление о том, что материя исчезает. Оказывается, чем глубже физик проникает в тайны познания материи, чем глубже он погружается в микромир, тем отчетливее

ему представляется, что материи как таковой, в нашем понимании этого слова, нет — материи как вещества, как того, что воздействует на наши органы чувств. Поэтому возникает кризис в физике, связанный с тем, что у физики как бы исчезает ее собственный предмет — вещество. Физика всегда занималась изучением материальной природы, а поскольку природы как таковой нет, то нет и предмета для изучения.

Этот кризис по-разному пытаются решить Мах и Авенариус. С одной стороны, философы эмпириокритики, т. е. философы-позитивисты второго этапа, утверждают, что этот кризис вызван именно тем, что в умах физиков, в умах ученых устоялись старые философские предрассудки. Эти предрассудки и привели к возникновению кризиса в самой физике.

Основным предрассудком является учение о материи. Материя есть не что иное как некое философское понятие, понятие о субстанции. Еще Конт показал, что такого рода понятие, как субстанция, есть не что иное как абстрактная метафизическая сущность, уведующая нас от познания фактов, от познания явлений. Наука же занимается познанием явлений, а не метафизических сущностей, каковой, в частности, является материя.

Физик должен отказаться от привычного понимания материи. Физика должна исследовать только факты, опираясь на опыт. Философия же должна помочь физике в анализе ее опытного метода (отсюда название второго этапа: эмпириокритицизм — критика опыта). Наука должна быть не рассудочной, а опытной, тогда никакого кризиса не возникнет. Есть опытное понимание микромира — будем его изучать, не выдумывая никаких абстрактных метафизических сущностей, какой является материя. Вот позитивистское решение этого кризиса.

Было бы несправедливо говорить, что это решение было бесплодным, поскольку именно такое представление о науке подвигло Альберта Эйнштейна на создание сначала специальной, а потом и общей теории относительности. (В теории относительности главную роль играет наблюдатель, относительно которого происходят все движения в мире: равномерные, прямолинейные, ускоренные и т. п.)

Неопозитивизм

В XX в. возникает третий этап развития позитивизма, который характеризуется различными направлениями.

Прежде всего позитивизм связан с идеями Людвиг Витгенштейна и Венского кружка. Витгенштейн — австрийский философ, стоящий несколько особняком, его перу принадлежит известный «Логико-философский трактат», в котором наиболее отчетливо изложены идеи неопозитивизма. Такие же идеи разрабатывались в Венском кружке.

Венский кружок создан Максом Шликом (учеником Маха) на кафедре философии Венского университета. Программный документ вышел в 1929 г., называлась эта работа «Научное познание мира. Венский кружок». В Венский кружок входили, кроме Макса Шлика, Отто Нейрат, Вайсман, Курт Гедель (известный математик, своими теоремами о непротиворечивости и неполноте внесший весьма значительный вклад не только в математику, но и в философию) и Рудольф Карнап.

Кроме Венского кружка к неопозитивизму примыкают также Львовско-Варшавская школа и Берлинский кружок (Берлинское отделение Венского кружка). Берлинское отделение называлось Обществом эмпирической философии.

Основные идеи неопозитивизма были изложены Витгенштейном в «Логико-философском трактате».

Целью философии, как пишет Витгенштейн, является логическое прояснение мысли. Философия есть прежде всего критика языка. Ибо истина всегда выражается в языке. Проблемы же возникают вследствие того, что мы неправильно пользуемся нашим языком.

Почему математика достигает абсолютной истины, с которой никто не спорит? Почему все считают ее образцом научного познания? Именно потому, что математика разработала свой математический язык. Любая другая наука должна также следовать этому методу и создать свой идеальный язык, тогда отпадут все псевдопроблемы и разногласия, возникающие не только в философии, но и в науке.

Таким идеальным языком науки может быть лишь некая комбинация символов, содержащих смысл, а не бессмыслицу. Эти символы должны иметь абсолютно однозначный смысл. Предложения науки должны быть атомарными и независимыми друг от друга. А отношения между предложениями не должны зависеть от смысла этих предложений, они должны быть внешними, формальными. Эта идея явно высказывалась уже Аристотелем, создавшим формальную логику.

Создание идеального языка науки является шагом на пути создания истинной онтологии, поскольку язык есть образ мира. Это действительно так, поскольку мир выступает как совокупность фактов, а не вещей. Для человека мир есть прежде всего совокупность фактов, именно факты в логическом пространстве познающего субъекта составляют его мир. Факт — это и событие, и предложение, и мысль.

Человек создает образ факта, а логический образ этого факта есть мысль. Мысль имеет сходство с действительностью, но это сходство состоит в логической форме. Логический

язык есть образ мира.

Таким образом Витгенштейн доказывает, что язык существует не сам по-себе, а отражает конкретный мир. Только идеальный язык соответствует реальному конкретному миру — язык, основанный на фактах, на атомарных предложениях, на атомарных суждениях. В науке можно говорить лишь о том, о чем можно говорить: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Поскольку говорить можно, лишь используя атомарные предложения, имеющие в своей основе факты, то об этом и нужно говорить, об остальном следует молчать и не говорить разного рода бессмыслицу и ахинею, как это делают философы и создатели метафизических систем. Тогда и исчезнут метафизические проблемы как псевдопроблемы.

Впоследствии Витгенштейн отойдет от идеи создания идеального языка в науке, мета-языка, и придет к выводу о необходимости изучения реального языка, изучения его семантики и синтаксиса, поскольку создание идеального языка приводит к различным неразрешимым проблемам.

Лекция 2

Идеи Витгенштейна оказались созвучными школе Венского кружка, основным представителем которой являлся Рудольф Карнап.

В 1930 и 1931 гг. выходят две статьи Рудольфа Карнапа: «Старая и новая логика» и «Преодоление метафизики логическим анализом языка». В этих статьях была изложена программная линия развития философии логического позитивизма. Именно так стал называть себя позитивизм в начале своего третьего периода — неопозитивизма.

В первой статье Карнап указывает, что логика — единственно истинный метод философствования. Вся философия должна сводиться только к логике, т. е. к логическому анализу предложений и понятий эмпирической науки. Самого предмета у философии нет и быть не может. Вся философия должна сводиться к логическому анализу предложений и понятий науки, причем наука понимается только в эмпирическом ее содержании. Только те предложения имеют смысл, которые имеет своим референтом опыт.

Философствование может совершаться только в связи с эмпирической наукой. Сущность философского познания, в отличие от самой эмпирической науки, состоит в уяснении смысла предложений эмпирической науки путем логического анализа. Философии как отдельно существующей теоретической системы нет. Философия есть средство логического анализа языка науки; своего собственного языка у философии нет. Она берет свой метод и свой предмет из научного познания.

Все философские школы оказываются ложными, а поскольку они претендуют на обладание своим собственным методом, то они оказываются ложными не только по содержанию, но и бессмысленными по своему методу. Вся философия как метафизика оказывается не выдерживающей никакой критики.

Нельзя, утверждает Карнап, спрашивать о сущности процессов, о сущности явлений вне или позади самих этих явлений. Можно рассуждать только о явлении, о том, *как* нечто происходит, а не *почему* происходит то или иное событие, какая сущность лежит в основе этих событий.

Для того, чтобы объяснить, каким образом философия может помочь уяснению своего логического и понятийного языка, Рудольф Карнап выдвигает *принцип верификации* — основной принцип неопозитивизма. В связи с этим Карнап вводит понятие протокольного предложения. Задача логического позитивизма состоит в том, чтобы попытаться свести все предложения научного знания к протокольным предложениям, т. е. к тем предложениям факта, которые дальше уже не могут разлагаться ни на какое другое более мелкое предложение. Протокольное предложение — это предложение, соответствующее некоему факту, атомарное предложение. Это атомарное предложение должно быть проверяемо на опыте, должно иметь своим референтом опыт.

В этом и состоит принцип верификации, т. е. в том, что любое предложение науки является истинным тогда и только тогда, когда оно может быть сведено к предложениям факта, к протокольным предложениям. Любое предложение должно быть в состоянии проверенным путем спуска по некоторым иерархиям этих предложений, сводя все к предложениям факта. В конце концов мы получим протокольное предложение, которое непосредственно проверяемо на опыте. Если же предложение невозможно свести к такому протокольному предложению, то оно, следовательно, не имеет никакого смысла. Такие предложения сплошь встречаются в философии.

Понятие имеет смысл тогда и только тогда, когда оно встречается в протокольном предложении. Если понятие употребляется вне протокольного предложения, то это понятие окажется бессмысленным. Такими понятиями наполнена философия, к ним Карнап относит понятия «дух», «материя», «сущность», «субстанция», «принцип бытия», целые предложения (типа «Я мыслю, следовательно я существую»).

«Принцип бытия» — это начало бытия. У Фалеса, как утверждает Карнап, это слово еще имело под собой некоторый смысл, оно было включено в протокольное предложение,

Фалес имел в виду конкретное чувственное вещество — воду. Впоследствии, в элейской школе под словом «начало» стало пониматься нечто неопределенное, несводимое к протокольным предложениям. Философия в дальнейшем стала погрязать в лжегерминах, за которыми не скрывается никакое научное знание, псевдопонятия. Если философы хотят показать, что их понятия не являются ложными, они должны показать те протокольные предложения, в которых они могут существовать. Если не смогут показать, то это — псевдопонятия.

К таким же словам относятся и термины традиционной естественной теологии, в первую очередь слово «Бог». Оно также, по Карнапу, не имеет референта в опыте, поэтому оно бессмысленно с точки зрения научного знания.

Карнап исследует более подробно предложения философского языка, которые могут содержать не только ложные и псевдопонятия, но могут быть неправильно построены. У них может быть нарушен синтаксис — как грамматический, так и логический.

Пример нарушения грамматического синтаксиса, по Карнапу, имеется в предложении «Цезарь есть и», в котором явно нарушены грамматические правила, поэтому это предложение бессмысленно.

Логический синтаксис также может быть нарушен. Предложение «Цезарь есть число» также бессмысленно, потому что в нем нарушено логическое правило построения продолжения.

Все предложения науки должны быть правильно построены с точки зрения синтаксиса.

Карнап рассматривает самое знаменитое философское предложение «Я мыслю, следовательно я существую». Оно состоит из двух частей: «Я мыслю» и «я существую».

В первой части, «Я мыслю», утверждает Карнап, нарушен грамматический синтаксис, здесь отсутствует предикат. Декарт должен был сказать: «Я мыслю *нечто*», но не сказал, и фраза повисает в воздухе. Поэтому первая половина фразы бессмысленна. «Я существую» также неправильно построена, потому что существовать может только лишь предикат, а не субъект. Связь этих двух частей также неправомерна, ибо делается неправильное отождествление двух «я»: в «Я мыслю» под «я» имеется в виду субъект, а в предложении «я существую» — предикат, поскольку говорится о существовании «я».

Таким образом, в фразе «Я мыслю, следовательно я существую» нарушен и грамматический, и логический синтаксис. Это предложение, с одной стороны, неverified, а с другой — построено по логически, синтаксически и грамматически неверным правилам, следовательно, это предложение бессмысленно. Значит, на его основе не может быть построена никакая философская теория.

Карнап делает более общий вывод, что в правильном языке вообще не может быть построена никакая метафизика. Задача позитивизма, задача философии состоит в том, чтобы найти пути построения правильного научного языка.

Карнап выделяет пять типов предложений; три типа из них — это научно-осмысленные предложения: 1) тавтологии ($A=A$) и аналитические суждения Канта, 2) заведомо ложные предложения — противоречия (противоречия) и 3) эмпирические предложения, т. е. все предложения, которые можно верифицировать. Все остальные предложения оказываются неверными. Среди них: 4) бессмысленные предложения (тра-та-та, блям-блям и т. п.) и 5) метафизические предложения.

Логический позитивизм должен ответить на вопрос: к какому типу предложений относится то или иное предложение, и должен помочь или негативно, т. е. устранить бессмыслицы, или позитивно, т. е. найти правильный метод построения логического языка.

Метафизика, с точки зрения Венского кружка, лишена какого-либо научного смысла. Она содержит нечто, но что именно? Карнап не отождествляет, разумеется, бессмысленные и философские предложения. Отличие между ними в том, что эмпирические предложения служат для объяснения явлений и вещей, а философские — для выражения чувства мирозерцания. Для выражения этого чувства существует и другой способ — искусство. Искусство, по Карнапу, это адекватное средство для выражения чувства жизни, а философия — неадекватное средство. По образному выражению Карнапа, философы — это музыканты без музыкальных способностей. Иначе говоря, философ хочет выразить свое чувство жизни, но не может этого сделать потому, что его средство для выражения неадекватно. С этой точки зрения философия оказывается беспомощной, она не может дать ни научного знания, ни эмоционального.

На самой первой, вводной лекции я говорил, что философия не может называться ни наукой, ни искусством, ни одной из форм религии. Философия есть философия.

Карнап, можно сказать, пришел к такому же выводу. Он, правда, утверждал, что поскольку философия несводима ни к науке, ни к искусству, ни к чему иному, то философии вообще не должно быть, кроме той, что служит целям научного познания.

Философия логического позитивизма оказалась достаточно влиятельной, хотя впоследствии столкнулась с серьезными трудностями и стала развиваться в нескольких направлениях. С одной стороны, Карл Поппер выдвинул *принцип фальсификации* взамен принципа верификации, а с другой — возникла философия лингвистического анализа.

Почему позитивизм не смог остаться на точке зрения логического анализа? Дело в том,

что позитивизм сразу же столкнулся с проблемой общезначимости протокольных предложений. Почему протокольные предложения должны быть общезначимыми? Протокольные предложения есть не что иное, как констатация того, что некоему субъекту кажется в некотором его опыте. Но еще древние скептики совершенно справедливо утверждали, что все живые существа ощущают по-разному, приводя массу примеров — упоминая о дальтониках, больных желтухой и т. д.

Таким образом, проблема общезначимости протокольных предложений сталкивается с проблемой индуктивного знания. Если я утверждаю истинность некоего протокольного предложения, то я утверждаю, что оно обладает абсолютной истинностью. Но опыт всегда ограничен, всегда дает некое индуктивное знание, поэтому для того, чтобы иметь абсолютно истинные знания, я не должен выводить его из опыта. Вспомним критику индукции Ф. Бэконом, Декартом или Паскалем, которые, хотя и по-разному, считали, что индуктивное знание никогда не может быть образцом абсолютно истинного знания.

Так что опытное знание, лежащее в основе принципа верификации, оказывается не столь уж и абсолютным.

Сторонники логического позитивизма, решая проблему общезначимости протокольных предложений, не нашли ничего лучшего, как решить ее путем конвенционализма, т. е. договора. Так, то, что трава зеленая, люди просто договорились, хотя какого она цвета на самом деле — неясно. Другого выхода, находясь на точке зрения опытного знания, найти нельзя. Действительно, мы не можем познать сущность той же самой травы. Она нам является как имеющая какой-то цвет. Мне, может быть, в силу особенностей моих зрительных рецепторов, она кажется красной, но по соглашению я называю ее зеленой, как называют ее все.

Однако проблему индуктивности и объективности истины ссылкой на конвенционализм не решишь. Эта проблема более глубокая. Не решишь так и проблему самого принципа верификации. Действительно: а сам принцип верификации — это протокольное предложение или нет? Можно ли верифицировать принцип верификации? Если оно научное, то оно должно быть верифицировано. Если же его нельзя верифицировать (а его нельзя верифицировать), то оно ненаучно.

Получается замкнутый круг. Принцип верификации оказывается догматичным, метафизическим, философским, но не научным, ибо сам он не верифицируем. Неверифицируемым оказывается и множество других предложений, причем, как правило, самых главных предложений, основных — т. е. законов.

Никогда нельзя проверить закон в чистом виде. Действительность его проявлений настолько богата, что вычленив из того многообразия явлений, в котором он проявляется, совершенно невозможно. Тем более невозможно верифицировать закон, т. е. всеобщий принцип. Если Ньютон говорит, что любое тело массой m , на которое действует сила F , будет двигаться с ускорением $a=F/m$, то как мы проверим этот закон, утверждающий справедливость для *любого* тела. Это уже выходит за рамки опыта. Но в этом и состоит смысл науки — в нахождении именно *всеобщих* законов.

Принцип верификации оказался сложным порождением, скорее приводящим к большому числу проблем, чем дающим решение. Сам Карнап впоследствии отказался от принципа логического позитивизма и стал выдвигать теорию логических каркасов.

Теория может быть истинной в разных языковых каркасах. Необязательно существует некий один-единственный логически правильный язык. Более того, построение такого идеального логического языка приводит к неразрешимым проблемам, парадоксам. Еще Бертран Рассел указывал, что в любом формально непротиворечивом языке всегда существуют парадоксы. Для того, чтобы решать эти парадоксы, нужно выходить за пределы этого языкового конструкта.

К этому пришел и Карнап, когда выдвигал теорию языковых каркасов. Разные научные системы могут строиться на основании разных языковых каркасов. Главное, чтобы этот каркас был правильно построенный, тогда научная теория оказывается истинной. В связи с этим появляется проблема объективности истины. Получается, что истина только лишь когерентна, что критерием ее является непротиворечивость, правильность построения теории, но, по всеобщему убеждению, непротиворечивость — не единственное свойство истины. Истинное высказывание должно соответствовать и некоему объективному состоянию вещей. Из теории же языковых конструкций это совершенно не следует.

Стали отказываться и от теории языковых каркасов. Витгенштейн и другие философы выдвинули концепцию о том, что философия должна исследовать реальный язык. Слово имеет значение не в некоем абстрактном языке, а в реальном, конкретном, существующем человеческом языке. Возникают сложности из-за того, что мы не можем правильно осмыслить текст, в котором встречается некое слово. Наш язык настолько многогранен, настолько неисследуем, что мы, сами того не замечая, часто не замечаем его различные нюансы, скажем, путаем местами субъект и предикат, одно слово подменяем другим.

Задача философии состоит не в построении идеального языка, а в исследовании реального конкретного языка, в прояснении этого языка. Возникает философия лингвистического анализа. Сейчас это одно из наиболее влиятельных направлений в современном позитивизме.

Другое направление — постпозитивизм Карла Поппера. Поппер — известный английский философ, оставивший весьма заметный след в западной философии, — предложил другой принцип, принцип фальсификации. Как указывал сам Поппер, в молодости, которая приходилась на 10—20-е годы XX в., он интересовался идеями марксизма-ленинизма. Его поражало, почему же эти идеи так вдохновляют массы, почему же марксизм-ленинизм оказался настолько притягательным не только для людей, но и для философов и ученых?

Поппер заметил, что главная особенность, которая привлекает людей в марксизме-ленинизме, состоит в том, что марксизм объясняет все. Это-то его и насторожило. Наука не может объяснять все. Наука на то и наука, что она объясняет только то, что может объяснить.

В 30-х годах австрийским математиком Куртом Геделем были доказаны две теоремы — о непротиворечивости и обратная теорема о неполноте, которые утверждают, что любая непротиворечивая система неполна и, наоборот, любая полная система всегда противоречива. Если мы утверждаем, что научные знания построены логично и непротиворечиво, то тем самым мы утверждаем, что она неполна. Она не может объяснить все. Физика не может объяснить особенности душевной жизни. Физика имеет свой узкий предмет так же, как математика, химия, биология и т. д. Биолог не обязан объяснять механизм взаимодействия атомов в организме животных. Этим занимается другая наука. Теория, которая объясняет все, противоречива, следовательно ненаучна.

В этом и состоит принцип фальсификации Поппера. Научное знание должно быть фальсифицируемо, т. е. знание является научным тогда и только тогда, когда его можно опровергнуть. Его можно не то что опровергнуть вообще. Научное знание должно быть опровергаемо, т. е. фальсифицируемо *в принципе*. Оно должно подвергаться опровержению, давать возможность с ним спорить. Такое знание есть научное знание, только такое знание дает прирост научного знания. Истина, как известно, рождается в споре, в умении опровергать положения и защищать их.

По Попперу, существует несколько видов теорий, которые выдают себя за научные, но в соответствии с принципом фальсификации таковыми не являются. Поппер называет три вида таких теорий: это научный коммунизм, гегелевская диалектика и фрейдизм. Они все нефальсифицируемы по своему определению.

Почему не фальсифицируем научный коммунизм? Попробуйте возразить адепту научного коммунизма, что он не прав. Вы услышите о себе много интересных слов — о том, что вы льете воду на мельницу мировой буржуазии, что вы защищаете интересы господствующих классов, что вы не понимаете своего пролетарского происхождения — все, что угодно, но не по сути дела. Аргумент не воспринимается в принципе, с таким человеком невозможно спорить. Это в принципе ненаучная аргументация. Коммунизм по своей сути ненаучен.

Так же ненаучен фрейдизм. Попробуйте сказать психоаналитику, что он неправильно провел с вами курс лечения. Психоаналитик вам задумчиво скажет, что, видимо, у вас было трудное детство, что, наверное, неправильно строили отношения со своей матерью, что невроз, вызванный эдиповым комплексом, не до конца подавлен, что нужно проанализировать ваши сновидения и т. д. Спор здесь тоже невозможен, поэтому и фрейдизм не является наукой.

Третий пример — это гегелевская диалектика. У Поппера есть очень хорошая статья «Что такое диалектика». Тем, кто любит строгость мышления, я бы рекомендовал эту статью. В ней Поппер совершенно верно усматривает сущность диалектики в утверждении единства противоположностей и указывает, что из положения, что истинно «а» и «не а» (из отрицания известного закона непротиворечия), можно вывести все что угодно. Исходя из принципа «а» и «не а» можно доказать, что мы находимся на лекции по физике, что Соократ — наш современник и т. д. Это принцип ненаучный. Если мы считаем истинным некое положение, то мы знаем, что противоположное ему суждение ложно. Логика, основанная на нарушении основных формальных законов — закона исключенного третьего и закона непротиворечия, может привести к каким угодно выводам. Поэтому диалектический метод также ненаучен, ибо он может доказать все. С человеком, оперирующим в своем мышлении диалектическим методом, спорить также невозможно.

Несколько слов об отношении позитивизма к религии, в частности — к христианству. Как мы заметили, позитивизм иногда употребляет религиозные понятия типа Бог, религия, утверждая, что это псевдопонятия. Но антирелигиозным позитивизм никогда себя не считал. Огюст Конт, основатель позитивизма, наоборот, отрекся от какого бы то ни было атеизма. Критикуя первую стадию человечества, религиозную, он критиковал не религию, а перенос религиозного постижения действительности на научное, т. е. подмену науки религией.

Религиозное мировоззрение соответствует своему предмету, оно отличается от научного мировоззрения. Конт не был врагом религии, наоборот он указывал, что материализм, атеизм — это истинный враг человечества. Позитивизм с самого начала исповедовал теорию двойственной истины. Наука должна заниматься наукой, у религии есть свой предмет, они не должны друг другу мешать, вмешиваться один в область другого. Религия не должна подменять собой науку, а наука также не должна заниматься анализом богословских кон-

цепций.

Большинство современных людей, в том числе и в нашей стране, не задумываясь исповедуют двойственную концепцию истины. Она позволяет человеку, не искушенному в философии и богословии, защитить свой разум от трудностей, возникающих перед человеком, когда он пытается осмыслить достижения современной науки с точки зрения его религиозных убеждений. Эта проблема очень серьезная — совместить научные познания действительности и религиозный опыт. Для большинства людей, даже искренне верующих, эта проблема действительно сложная. Концепция двойственной истины позволяет нам закрывать глаза на некоторые проблемы. Эта концепция — не последовательный выход из положения, не есть полная картина истины. Научное мировоззрение включается в религию, ибо религия — это связь человека и Бога, а Бог включает в себя все. Поэтому, естественно, двойственная истина не может существовать, истина одна.

ФИЛОСОФИЯ МАРКСА И ЭНГЕЛЬСА

О биографиях я не буду подробно рассказывать. Маркс родился 5 мая 1818, а Энгельс — 28 ноября 1820 г. Энгельс был успешным предпринимателем-буржуа, подрывавшим основы своего класса. Маркс пользовался богатством своего друга и, влача жизнь в полунищенском состоянии, иногда получал подарки от Энгельса и мог писать свои книги. Был союз буржуа и интеллигента, почти пролетария, который, как ни странно, привел к парадоксальным выводам.

О марксизме-ленинизме все якобы знают всё, а на самом деле получается, что никто ничего не знает.

Три составные части марксизма — политическая экономия, философия и научный коммунизм. Философия сводится к двум составным частям: диалектическому материализму и историческому материализму.

Что такое диалектический материализм? Он означает то, что философия марксизма есть материалистическая философия по методу решения основного вопроса философии и диалектическая по своему методу. Исторический материализм есть одна из разновидностей диалектического материализма, диалектический материализм в применении к обществу.

Основной вопрос философии, который решали всегда все философы, это, как утверждал Энгельс, вопрос об отношении бытия к сознанию. Что первично: бытие или сознание? Не что существует: бытие или сознание, а что первично. Согласно диамату идеальное существует, но оно вторично в отношении к материальному. Вся философия всегда делилась на два лагеря: материалистов и идеалистов. Материалисты решали основной вопрос положительно — материальное первично, а идеалисты утверждали, что первично идеальное. Идеализм бывает субъективный и объективный. Один из представителей объективного идеализма — это Гегель. С точки зрения Маркса и Энгельса, Гегель сделал много хорошего. Особенно хорошо он разработал диалектический метод, который позволял создать всеобъемлющую философскую систему, позволявшую объяснить все. Самое главное, что эта система давала решение вопроса о развитии. Принцип единства и борьбы противоположностей, по мнению Маркса и Энгельса, оказался принципом, применяя который можно объяснить наличие в мире движения, не прибегая к первотолчкам, неподвижным перводвигателям, ньютоновским и вольтеровским часовщикам и т. д.

Материя имеет начало движения в самой себе. Этим началом движения является принцип единства и борьбы противоположностей — основной закон диалектики.

Гегель замечательно применил этот принцип. Его «Наука логики», как утверждал Ленин, является самым лучшим материалистическим произведением, хотя описывает Гегель область идеи, говорит о саморазвитии идеи. Но Гегель допустил ошибку, не смог применить этот свой замечательный принцип диалектики к своей же собственной системе. У Гегеля Маркс и Энгельс заметили парадокс — противоречие между живой диалектической мыслью и мертвой застывшей системой, системой триад: идея, природа, дух и т. д. В эту триадическую систему Гегель пытался вложить все. Но эта система сама себе противоречит, она претендует на абсолютную истинность, а абсолютно истинного, согласно принципам диалектики, нет ничего. Поэтому система Гегеля породила отрицание самой себя в лице философии Фейербаха. Но Фейербах не заметил, что он, как говорится, «выплеснул с водой и ребенка» (фраза Ленина). Он отрекся от диалектического метода. Маркс и Энгельс же соединили диалектический метод Гегеля с материализмом Фейербаха и создали диалектический материализм.

Недостатки всех систем, по мысли Маркса и Энгельса, состояли в том, что они были односторонни, а гегелевская диалектика — единственный метод, который позволяет избежать этой односторонности.

Почему односторонность возникла в философии? Философы всегда абсолютизировали некий один аспект познания. Скажем, Спиноза заметил, что в мире все связано причинно-следственными связями. Он эту причинность абсолютизировал и сказал, что в основе мира лежит субстанция, «причина самой себя». Декарт заметил, что человек всегда мыслит, он абсолютизировал это мышление и сказал, что кроме мышления нет ничего, построил иде-

альную рационалистическую систему. Дидро заметил, что в мире существует только материя, и абсолютизировал это, сказав, что идеального вообще нет. Ламетри довел это до абсурда, сказав, что человек — тоже машина. Потом некоторые материалисты (например, Бюхнер, Молешотт) стали даже утверждать, что и человеческая мысль есть некоторая разновидность материи, что так же, как печень вырабатывает желчь, так и мозг вырабатывает мысль — порождение человеческого организма.

Маркс и Энгельс стали исходить из этого метода и сказали, что теперь можно избежать односторонности философии. Теперь, с открытием диалектики, не нужно исходить из какой-то аксиомы, как это вынуждены были делать все философы раньше.

Маркс с Энгельсом в одной из ранних работ — «Немецкой идеологии» — сказали, что мы исходим не из каких-то абстрактных истин. Предпосылки, с которых мы начинаем, — не догмы. Это действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни. Не нужно придумывать никакого «я», постигающего самого себя, никаких вещей в себе, субстанций и т. д. Есть люди, они живут, работают, это очевидный факт, и из этого факта мы исходим.

Рассуждая дальше, Маркс и Энгельс пишут, что первая предпосылка — это существование живых человеческих индивидов и их отношение к природе. Люди живут, действуют и производят средства к жизни, чем отличаются от животных.

Энгельс в другой работе — «Происхождение семьи, частной собственности и государства» — повторит знаменитое определение американского этнографа Тэйлора: «Человек есть животное, производящее орудия труда». Обезьяна может взять палку и сбить банан, если он висит высоко. Но ни одна обезьяна, даже самая умная, не может взять топор, срубить дерево и изготовить из него эту палку. Она может воспользоваться подручным средством, но изготовить орудия труда ни одно животное не может. Отличие человека именно в том, что он производит орудия труда.

Казалось бы, логично, нормально рассуждают классики марксизма, но я призываю вас понять, что на самом деле они совершают ту же самую ошибку, в которой упрекали других философов. Точнее, это не ошибка, а вполне правильный способ рассуждения. Подобно Спинозе, Декарту, Бэкону, Канту, Фихте и другим философам, Маркс и Энгельс, сами того не замечая, возводят свою философию к некоторой аксиоме. Аристотель говорил, что человек есть общественное животное. Платон говорил, что сущностью человека является его душа. Декарт говорил, что сущностью человека является его разум. Все дают некоторое определение человека. Отсюда вытекают и особенности философии того или иного мыслителя.

Маркс и Энгельс также дают определение человека: человек есть животное, производящее орудия труда. Не разумная деятельность, не наличие свободы, не общественный или религиозный характер, а способность производить орудия труда — вот сущность человека, по Марксу. То есть берется одна из характеристик человека, несомненная характеристика, и возводится в ранг сущностной черты.

Что же это, как не абсолютизирование одной из сторон, черточек познания, за которое ругал идеализм В. И. Ленин? То же самое абсолютизирование. Маркс и Энгельс не произвели в данном случае никакого переворота в философии. Они являются одними из рядовых системостроителей наряду с Декартом, Паскалем, Спинозой, Фихте. Возникновение марксизма-ленинизма — это возникновение обычной философской системы со всеми вытекающими отсюда следствиями.

Лекция 3

Какие дальнейшие выводы делают классики марксизма? Они рассматривают развитие человека и общества в историческом аспекте: люди живут, действуют, общаются, растет население, происходит разделение труда (каждый начинает заниматься тем, что ему больше нравится), которое в свою очередь ведет к росту производительных сил. Уровень производительных сил, по Марксу, является критерием прогресса, поэтому и развитие общества идет именно в этом направлении. По мере развития производительных сил происходит расслоение людей на бедных и богатых: у одних образуется собственность, у других этой собственности нет. Образуются классы — группы людей, отличающиеся друг от друга по признаку наличия или отсутствия у них средств производства.

Классы, естественно, начинают друг с другом бороться. В результате развития производительных сил появляется противоречие между уровнем производительных сил и организацией производственных отношений — основное противоречие общества.

Первая форма общества — это форма первобытнообщинная, когда классов еще нет. Потом, с расслоением общества, появляется азиатская форма. В последних трудах Маркс и Энгельс отказались от этой общественно-экономической формации, но в начале у них указывается эта азиатская форма, которая существовала в Древнем Египте, Месопотамии и т. д. Этой форме свойственно наличие классов и огромное централизованное влияние государства. Затем государство вступает в противоречие с ростом производительных сил, и его роль ослабевает. Происходит переход к античной, или рабовладельческой общественно-

экономической формации, имеющей два основных класса: рабовладельцев и рабов. Ведущий класс, который имеет собственность, является и тем классом, который строит всю политику. У него в руках государство, полиция и т. п. Поэтому, согласно Марксу, господствующие мысли в обществе — это мысли господствующего класса. Господствующий класс навязывает обществу свои мысли, и таким образом, согласно Марксу, общественное бытие определяет общественное сознание.

Понятие материального бытия и идеального бытия нам уже знакомо из истории философии, здесь же речь идет о так называемом общественном бытии. Это сугубо марксистское изобретение (классики марксизма утверждают, правда, что это не изобретение, а открытие), и это «открытие» составляет сущность исторического материализма — материалистического понимания истории. Что это значит и что такое общественное бытие?

Здесь нам вряд ли поможет понимание материи как категории для обозначения объективной реальности, существующей независимо от человеческого сознания (известное ленинское определение). Здесь скорее нужно искать ключ в известном энгельсовском понимании единства мира. Как утверждал Энгельс в работе «Анти-Дюринг», мир един, и единство это состоит не в его бытии, как считали раньше, а в его материальности. Материя есть принцип, осуществляющий единство мира. Мир един во всех его проявлениях — и в материальном, и в природном, и в общественном. В обществе материя со всеми ее свойствами и проявлениями, в том числе с причинно-следственными связями и т. п., проявляется в виде общественных закономерностей. Эти закономерности как бы проистекают из чувственной материи посредством производительных сил. Производительные силы — это есть тот материальный элемент, который оказывает влияние и является началом всей цепочки причинно-следственных связей, которая приводит к материалистическому пониманию общественно-исторического процесса. Поэтому, по Марксу, не идеи правят миром, а наоборот, идеи есть отражение объективных материальных явлений, закономерностей, проистекающих в мире.

Итак, производительные силы в очередной раз вступают в противоречие с общественными отношениями, и происходит переход к другой формации — феодальной. Здесь вновь два класса — феодалы и крестьяне, но зависимость крестьян от феодалов несколько иная: крестьяне получают немного больше собственности и свободы, хотя, тем не менее, антагонизм между ними существует.

В дальнейшем происходит переход к следующей форме собственности, к следующей общественно-экономической формации — буржуазной. Феодалы, естественно, не хотят отдавать власть, поэтому неизбежно происходит революция. Переход от одной формации к другой, по Марксу, обычно совершается в виде революции, и в этом революционном переходе движущие силы являют собой будущий эксплуататорский класс. В буржуазной революции такой движущей силой является класс буржуазии. Он приходит к власти, а противостоит этому классу класс пролетариев. Отличие пролетариев от всех прочих классов состоит в том, что пролетарии ничего не имеют, у них нет никакой собственности, за исключением своей рабочей силы. Существует известное выражение: «пролетариям нечего терять, кроме своих цепей». «Пролетариям нечего в ней (т.е. в революции. — *В.Л.*) терять, кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир. Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», — так звучит заключительная фраза из «Манифеста коммунистической партии». Пролетарии имеют единственную собственность — себя. Труд становится товаром. Крестьяне, рабы и прочие не располагали собой, находясь в полной зависимости от эксплуататорского класса. Пролетарий же, у которого нет никакой собственности, кроме самого себя и своей способности к труду, может продавать свой труд. Этим своим «открытием» Маркс гордился и утверждал, что именно такова особенность пролетариев по отношению ко всем другим классам. Труд становится товаром, который можно продать. Продавая свой труд в качестве товара, пролетарий создает прибавочную стоимость. По выражению Энгельса, именно эти два понятия — материалистическое понимание истории и прибавочная стоимость — и составляют сущность марксизма как исторического материализма и научного коммунизма. Прибавочная стоимость является источником возникновения капитала, и возникает очередное противоречие, которое является формой исконного противоречия капитализма, противоречия между производительными силами и производственными отношениями. В данном случае производительной силой является труд как товар, а производственные отношения — это специфические для буржуазного строя отношения, в результате которых возникает прибавочная стоимость и капитал.

Итак, возникает противоречие между трудом и капиталом. Это противоречие не может существовать долго, поскольку сами производственные отношения и сам характер возникновения капитала требуют новых производственных отношений. Частный случай этого противоречия — противоречие между плановой организацией производства на предприятии и стихийностью общего рынка в стране. Это противоречие разрешается опять же в революции, но коренное отличие пролетарской революции в том, что пролетариат, побеждая в этой революции, не становится господствующим классом, ибо отличие пролетариата от всех других классов — сущностное. У него нет собственности, он сам является товаром. Как говорится в том же «Манифесте коммунистической партии», буржуазия сама породила своего могильщика. Пролетариат, одержав победу над буржуазией в пролетарской революции,

прекращает процесс предыстории, и начинается настоящая история. Победив в революции, пролетариат ликвидирует классы: у него нет собственности и собственности ниоткуда не появляется. Сама задача этой революции — установить плановое хозяйство во всей стране, ликвидировать частную собственность, поэтому при коммунизме не существует никаких классов. Таким образом заканчивается эпоха классового борьбы, которую Маркс назвал предысторией человечества, и начинается собственно история — история коммунистического общества. Такова очень схематично изложенная суть исторического процесса, по Марксу, такова суть исторического материализма и научного коммунизма.

Понятно, почему материализм исторический, а коммунизм научный — ведь Маркс и Энгельс доказывают (как им кажется) объективную историческую необходимость коммунистического строя, который, по их мнению, не есть некое благое пожелание, некоторый идеал, к которому нужно стремиться и к которому стремились европейские социалисты-идеалисты, а историческая необходимость, которая, тем не менее, осуществляется только при активном участии людей.

Есть замечательная работа «Критика политической экономии. Предисловие», написанная Карлом Марксом в 1859 г. В этой работе тезисно изложена суть всех положений марксизма — то, что люди вступают в не зависящие от них производственные отношения, которым соответствуют ступени развития материально-производственных сил; производственные отношения — это базис, на нем возникает юридическая и политическая надстройка; способ производства обуславливает социально-политические и духовные процессы, потому что общественное бытие определяет общественное сознание людей; затем, на известной ступени, производительные силы вступают в противоречие с общественными отношениями, т. е. с формой собственности, и наступает эпоха социальной революции, происходит переворот в надстройке.

Во всех этих положениях соблюдается видимость научности, благодаря чему марксизм стал так популярен на Западе и особенно в России, где тяга к научности всегда была обусловлена не столько жаждой познания, сколько стремлением к социальному переустройству общества. В России наука рассматривалась многими интеллигентами прежде всего как социальное орудие, а не как чистая наука, как это было на Западе.

Научность эта видимая, поскольку она основывается на спорном, отнюдь не очевидном философском положении об определении человека, о том, что человек является именно таким, а не другим существом. Эта кажущаяся очевидность проявляется в ряде парадоксов марксистской философии — в частности, в парадоксальном решении вопроса о происхождении человека. Марксизм, естественно, ухватился за дарвиновскую теорию, по мнению которой человек возникает в результате естественных материальных процессов, а не есть творение Бога. Известна фраза, что труд создал из обезьяны человека (см. работу Энгельса «О происхождении семьи, частной собственности и государства»). Однако в другой работе Энгельс вместе с Марксом утверждает, что труд есть сознательная деятельность, именно в этом и состоит отличие человека от всех других живых существ. Животное не трудится, а осуществляет некую запрограммированную деятельность, человек же, прежде чем начать трудиться, создает в своем уме идеальной объект своей будущей деятельности. Всегда в трудовой деятельности человека присутствует сознание цели. Таким образом, получается, что трудиться может только существо, имеющее сознание. И вот заколдованный круг: обезьяна начинает трудиться и поэтому становится человеком, но трудиться может только существо, имеющее сознание, т. е. только человек. Почему получается такой круг? Да потому, что человек — это существо трудящееся *по определению*. Если мы полагаем способность человека к труду в качестве определения, то мы не можем выйти за рамки этого определения. Попытки доказать, что человек возникает только в результате труда, лишены логики. Марксизм сам себе противоречит.

Марксизм — это теория, которая, как и любая философская концепция, является замкнутой в себе. Она не может выйти за свои пределы. А поскольку эта замкнутость обусловлена трудовой деятельностью, то обосновать трудовую деятельность нельзя. Поэтому же невозможно доказать наличие при коммунизме царства свободного труда, отличающего его от других общественно-экономических формаций. Труд есть сущностная характеристика человека, и человек может лишь трудиться, а изменение, преобразование этой способности, переход из общества эксплуатации в царство свободного труда есть уже выход за пределы данной характеристики.

Второе положение, которое стало особенно актуальным в последнее время, — насколько возможно сочетание коммунизма и христианства? Сейчас даже некоторые священники, увы, утверждают, что это не только возможно, но и необходимо, и что современная демократия есть не что иное, как порождение сатанинских сил. Обратимся к работе «К критике гегелевской философии права. Введение». Это одна из первых работ Маркса, написанная в 1844 г., в которой он излагает свои зрелые взгляды, уже отойдя от юношеских исканий и увлечения гегельянством. Основные положения этой работы сводятся к тому, что все беды настоящего общества лежат в том, что это общество религиозно. «Религию, этот превратный мир, порождает само общество, потому что оно само превратный мир. Власть религии в современном буржуазном обществе есть не что иное, как религия власти». Поэтому «уп-

разднение религии как иллюзии счастья народа есть требование его действительного счастья». Религия есть иллюзия счастья, и для достижения действительного счастья нужно упразднить религию. *Религия есть опиум народа* (если цитировать по Марксу, а не по Ильфу и Петрову). Если бы эту фразу в свое время, за несколько десятков лет до Маркса, сказал Дидро, он бы выразился так: религия есть опиум для народа, т. е. опиум, выдуманный для народа неким обманщиком или группой обманщиков. Маркс же утверждает, что религию создает сам народ, создает в качестве утешения, некоего опиума для себя. Народ не может познать причин своего бедственного положения, и поэтому не может достигнуть своего истинного счастья, он ищет иллюзорного счастья, создавая себе религию. Христианство является наиболее адекватной формой религии, потому что христианство есть религия угнетенных и обездоленных, где прежде всего прославляются добродетели нищеты, бедности, покорности — тех условий, в которых вынужден жить бедный и угнетаемый класс. Поэтому борьба против религии есть борьба против того мира, фантастическим отражением которого является религия. Критика неба превращается в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики.

Таким образом, антихристианская и вообще антирелигиозная направленность мысли Маркса проявляется с самого начала. Материалистическое понимание истории несовместимо с какой бы то ни было формой религии. Религия уводит людей от материальных условий их жизни, поэтому и победа над религией возможна лишь в коммунистическом обществе. Поскольку религия возникает самостоятельно, как бы объективно, люди сами ее создают, то тем самым религия есть необходимое условие предысторического состояния общества. Никакими другими способами прекратить существование религии, кроме как пролетарской революцией и построением бесклассового общества, где не будет эксплуатации человека человеком, невозможно. Конечно, нужны и просвещение, и воспитание, и социальная работа, но это все вспомогательные средства. Главное же средство борьбы с религией — построение бесклассового коммунистического общества, в котором не будет классовых предпосылок для возникновения религии.

Коммунизм и христианство несовместимы по своей сути, как несовместимы Божеское и дьявольское начало. Можно отвлечься от сущности и погнаться за некоторой видимостью, видя совпадения (христианская община и коммунистический коллективизм и т. п.), но сатана на то и сатана, чтобы использовать некоторые положения христианства, переворачивая их наизнанку, делая черное белым и наоборот.

Это можно проследить и в методологии марксизма-ленинизма, в методе гегелевской диалектики, ибо для того, чтобы доказать, что белое есть черное, лучше всего исходить не из принципа существования каких-то абсолютных истин, а из того принципа, что все на свете относительно и что противоположности на самом деле тождественны (вспомните знаменитый принцип единства и борьбы противоположностей). Поэтому, по Марксу и Энгельсу, никаких абсолютных истин не существует. Даже законы природы, по утверждению Энгельса в работах «Диалектика природы» и «Анти-Дюринг», сами по себе не абсолютны, но изменяются. Но это уже такой нонсенс, дальше которого идти невозможно: если закон изменяется, то он должен изменяться по какому-то закону, если закон изменяется не по закону, то он уже не закон, т. е. это уже просто непонимание сущности закона.

Другие попытки Энгельса доказать истинность гегелевской диалектики на основании научных данных вызывают еще большее недоумение. Скажем, закон отрицания отрицания: $(-a)^2 = (+a)^2$. Используя известный пример с зерном: «аще не умрет...», Энгельс утверждает, что зерно должно отрицать себя, чтобы родить новую жизнь. Античный материализм отрицает себя в форме средневекового теизма, который также отрицает себя в виде современного материализма. Или закон о переходе количества в качество: когда повышается температура воды, увеличивается количество пара. Правда, непонятно, где здесь количество переходит в качество, так как повышение температуры — это количественный процесс, а увеличение количества пара — опять же количественный процесс. Таким же образом увеличение количества рабочих способствует возникновению капитала. Примеры эти настолько натянутые, что их не стоит даже всерьез оспаривать, но тем не менее все эти выводы создавали видимость научного подхода, научной доказательности. Такой же «научный» характер имеет и закон единства и борьбы противоположностей.

В работе Ленина «Задачи союзов молодежи» делается показательный вывод из положений диалектики. Поскольку нет ничего абсолютного и все относительно, то в первую очередь нет абсолютной нравственности. Об этом говорит Ленин прямым текстом: для коммуниста нет абсолютно вечных нравственных истин, для коммуниста нравственно то, что служит интересам диктатуры пролетариата. И этим все сказано: нравственности нет, нравственно то, что выгодно диктатуре пролетариата. А это что значит? Естественно, человек, знающий марксизм, знает и о роли партии в революции — партии с ее дисциплиной и принципом демократического централизма. А это в свою очередь означает, что нравственно то, что выгодно товарищу Ленину. Т.е. коммунистическая нравственность — это полная безнравственность.

Сейчас коммунизм — это уже история, и марксизм мало кого интересует. Но в то же время люди попадают в странную ситуацию, живя, тем не менее, в той философской систе-

ме, которую им навязали. В свое время нам навязали марксистскую систему, и мы часто, сами того не замечая, мыслили именно в рамках этой системы. Процесс изменения сознания (как мы понимаем термин «покаяние») — достаточно длительный и сложный во всех отношениях. В том числе и в философском.

НЕОКАНТИАНСТВО

Во второй половине XIX в. начинается тенденция возврата к различным классическим философским системам. Появляются популярные впоследствии лозунги «назад к ...». Впервые произносится лозунг «назад к Канту» — назад от всех гегелевских, марксистских и прочих изобретений. Ибо именно этот кенигсбергский философ изложил истинный метод философии, который впоследствии был испорчен.

Одним из основателей неокантианства является Ланге, который размышлял больше на социальные темы и явился одним из теоретических основоположников II Интернационала. Однако учение о справедливости он излагал на неокантианском языке.

Неокантианство разрабатывалось в двух школах — Марбургской и Баденской.

Марбургская школа

Вначале о Марбургской школе. Главой школы был Герман Коген, у которого учился, в частности, известный русский писатель и поэт Борис Пастернак, сам в молодости неокантианец. Впоследствии получили известность такие философы, как Наторп и Кассирер.

Согласно учению Когена (и Канта), философия не должна быть метафизикой. Задачей философии является исследование процесса научного познания. В этом видятся перекличка с позитивизмом и взгляд на Канта сквозь призму идей, популярных уже в XIX в. Подобно тому, как Кант искал ответ на вопрос, как возможно научное познание, как возможны математика и естествознание, так и Коген утверждает, что задача философии — исследовать процесс научного познания, т. е. быть наукой о науке. В терминах Канта это вопрос о том, как возможно естествознание как наука. Кроме этого исследования теоретического производства, нужно исследовать все виды духовного производства: и теоретическое, и этическое, и эстетическое. Поэтому у Когена также разрабатывается эта кантовская трилогия. Наука понимается не как математика или физика, а как математическое естествознание, так как в XIX в. особенно стало заметно слияние этих двух наук, и нужно их не разделять, как утверждал Кант, а нужно мыслить науку как единое целое. Поэтому и весь процесс познания, согласно неокантианцам, начинается не с чувственного восприятия, не с эстетики. Трансцендентальная эстетика должна быть отброшена. Процесс познания сводится только лишь к аналитике, только к логическому процессу. Чувство может быть в лучшем случае толчком к познанию, но не источником.

Познание, по мнению неокантианцев Марбургской школы, состоит в некоем логическом конструировании объектов науки. Таким образом, вещь в себе, которая, по Канту, каким-то непонятным образом воздействовала на чувственное познание и как-то участвовала в создании научной картины мира, у неокантианцев теряет всякую необходимость в существовании. Вещь в себе полностью остается вне нашего познания. Объект научного познания полностью конструируется рассудком. Само мышление является абсолютным началом науки и не имеет никакого другого источника, кроме самого себя. Чувства, конечно, тоже существуют и играют какую-то роль, но они важны лишь для обыденной жизни, для научного же познания чувства не имеют никакого значения, в науке не может быть ничего из чувственного мира. Понятия математического естествознания — целиком творение человеческого духа, они не обладают никакой объективной, материальной чувственной реальностью. Скажем, атом не есть какой-то объект реально существующего мира, а лишь некоторое логическое требование, идея, формальное понятие. Другие понятия физики, такие, как импульс, электричество, энергия, также абстрактны. Само понятие материи для физики также есть некоторая идея, созданная рассудком. Понятия создаются на основании законов мышления, а не на основании какого-либо отражения действительности, абстрагирования или конвенциональности. Мышление имеет свои собственные законы, одинаковые для всех людей; по этим законам и происходит создание понятий. Поэтому все естествознание может быть понято только лишь исходя из самого сознания. И бытие, как некоторый предмет, объект познания, для ученого есть продукт мышления в некоем логическом функциональном смысле.

Вопрос об отношении мышления к бытию здесь, как и у Канта, вопрос риторический. Как и неокантианцы Марбургской школы, Кант относится к тем философам, которые отрицают тождественность мышления и бытия. Бытие если и имеет какой-то характер, то, по Канту, он для нас абсолютно непознаваем, а по Когену, и не нужен. Есть мышление в своей собственной стихии и больше ничего. Бытие существует лишь в качестве понятия о бытии. Понятие бытия не есть нечто постоянное, бытие как понятие о бытии все время становится. Таким образом, предмет, который является целью научного познания, не дается человеку в познании, а задается в качестве некоторой цели. Мышление имеет свои собственные зако-

ны. Понятие бытия есть некоторое понятие, заданное в самом человеческом познании. Познанию не дается нечто внешнее как предмет, а как бы задается некоторая цель. «Предмет не дан, а задан» — задан как цель познания. Поэтому, как утверждают неокантианцы, ученый не познает предметы, а *познает предметно*. Процесс познания состоит не в познании предметов — он осуществляется так, как будто эти предметы существуют. Происходит конструирование научной действительности, которой ничто не соответствует. Поэтому и истина у неокантианцев может быть понята только как некоторая внутренняя, логическая согласованность мышления.

То же самое положение высказывают неокантианцы и в отношении этики. По утверждению неокантианцев, Кант высказал здесь не все, что мог, а лишь основные методологические принципы. Подобно тому, как в анализе естествознания они исходят из современных им изменений в науке, из того, что физика и математика соединились в математическое естествознание, так же и в области этики они признают изменения в умонастроении, когда по Европе, что называется, начинает бродить «призрак коммунизма», и людьми начинают овладевать идеи социализма и переустройства общества. Но этика, понимаемая неокантианцами как этика бесконечных задач, видится как самосовершенствование. Конечно, человечество должно стремиться к счастью. Но этот путь к счастью должен проходить через самосовершенствование. Конечно, социализм вещь хорошая, но неправильно считать, что социализм относится к сфере должного, к сфере научного познания. Кант в свое время совершенно правильно показал различие между теоретической деятельностью разума и его практической деятельностью. Одна относится к сфере детерминизма, другая — к сфере свободной деятельности. Поэтому социализм из сферы необходимого нужно перенести в сферу должного, и ключевым здесь является понятие долга, введенного в этику Кантом. Социализм должен достигаться на путях к самосовершенствованию, счастье оказывается заданным человеку, человек должен стремиться к счастью, и это стремление бесконечно. Как бесконечен процесс теоретического познания, так же бесконечен и процесс нравственного самосовершенствования. Счастье и социализм — это идеал, к которому нужно стремиться. Наторп высказывает тезис, который впоследствии повторят представители II и III Интернационала: «Путь есть все, цель — ничто». Главное — стремиться к счастью, ибо долг обязывает нас к этому. Мы должны совершать некоторый поступок, потому что мы *должны* его совершать.

Поэтому существует разрыв между двумя мирами — миром, который изучается наукой о природе, и миром, который изучается наукой об обществе. В науке о природе главное — детерминизм, науки об обществе прежде всего направлены на будущее, на должное, на то, что надо делать. Поэтому решающее значение для наук об обществе имеет телеология. Детерминизм, конечно, тоже есть, но он играет вспомогательную, подчиненную телеологии роль. Детерминизм играет некоторую роль в хозяйственной деятельности, но в мире духовном, культурном, нравственном прежде всего важна телеология. Здесь неокантианцы пытаются идеи XIX в. примирить с Кантом. В области хозяйственной и может быть некий детерминизм, но нельзя говорить о том, что экономика определяет всю духовную жизнь людей. Возможен экономический материализм, но не исторический, не общественный. От экономики к идеологии невозможен никакой переход.

Баденская школа

Основные представители Баденской школы — Виндельбанд и Риккерт. Виндельбанд — основатель баденского направления в неокантианстве, а Риккерт — систематизатор этого учения. Сейчас переиздана книга Риккерта «Науки о природе и науки о культуре». Она совсем небольшая и ее можно прочитать. Основная идея этой книги и вообще неокантианства состоит в разделении наук на два вида: естественные и исторические. Риккерт указывает, что наука всегда понималась как научное естествознание, а историю как науку совершенно забыли, поэтому неизбежен вывод о том, что нужно приложить кантовский метод к исследованию исторического метода.

Риккерт полностью разделяет предметы естествознания и истории и указывает, что естественнонаучный метод совершенно не применим к истории. Метод естествознания всегда генерализирующий. В естествознании ученый отвлекается от индивидуальных особенностей предмета, его не интересует то, что происходит с единичными предметами. Наука отбирает только существенное, всеобщее. Именно таковыми и являются законы природы. Этот научный метод Риккерт называет генерализирующим и видит в этом главное отличие естественных наук от исторических.

В истории другая специфика. Интерес историка всегда направлен на единичное, историка никогда не интересуют законы, поэтому метод историка, по мнению Риккерта, не генерализирующий, а индивидуализирующий. В принципе, природа и история есть одно и то же, это есть некоторая действительность. Но действительность и знание о ней отличаются коренным образом. Познание состоит не в отражении действительности, а в *преобразовании* и *упрощении* ее. Действительность, по Риккерту, хаотична, а наука дает некоторое упорядоченное знание. Научное познание вносит в мир порядок, поэтому наука есть противополо-

ложность хаотичной действительности. Наука не отражает действительность, а, наоборот, противостоит ей.

Риккерт рассматривает различные концепции познания и указывает, что нельзя говорить о познании как об отражении, ибо в таком случае лучше всего познает зеркало. Нельзя говорить о познании и как о некотором стремлении постичь все стороны действительности, ибо в таком случае познание невозможно, так как действительность бесконечна и познание, следовательно, тоже будет бесконечным. Познание состоит не в отражении и не в описании всех бесконечных черт действительности, ибо ученого интересуют общие понятия, а не каждый предмет в его индивидуальности. Ученый выбирает из действительности наиболее важное, поэтому неокантианцы Баденской школы уделяют основное внимание такому понятию, как ценность. Именно они впервые стали основательно исследовать это понятие, явившись основоположниками аксиологии — учения о ценностях. У неокантианцев ценность — понятие достаточно сложное и не до конца ясное. Нельзя сказать, что ценность имеет некоторое объективное существование.

Понять смысл ценности можно на примере того, как, по мнению неокантианцев, образуются понятия в области истории: если ученый-естественник образует понятия путем выделения некоторых общих черт явлений, то для историка этот метод неприменим, ведь для него является важным только индивидуальность.

Но историк также пользуется некоторым методом, индивидуальное он также отбирает, и отбирает на основе ценности — для историка важны те события, которые имеют некую ценность. Но нельзя сказать, что ценность есть некоторая платоновская идея, существующая в особом мире. Ценность не имеет никакого действительного существования, поэтому ценности не обладают бытием, но, как утверждает Риккерт, они *значат*. Они имеют значение абсолютных норм, которым подчиняется наше знание, и не только знание, но и поступки, вкусы в области этики и в области эстетики — ценности имеют область применения везде. Ценность выше действительности, поэтому ценностное суждение выражает уровень значимости для ученого. Важность ценностного суждения еще и в том, что оно выражает то, что должно произойти или, наоборот, что не должно произойти. Неокантианцы не делают различия между понятиями «есть» и «должно быть». До неокантианцев всегда различали эти понятия: если что-то существует, то это еще не значит, что оно и должно существовать, ибо существование может быть случайным. По мнению неокантианцев, понятие существования — это понятие научное, существующее в научном познании, и поэтому как только ученый наделяет свои объекты некоторым ценностным характером, то для него быть и быть должным становится одним и тем же. Поэтому мир ценностей — это мир долженствования.

То же самое и в области этики. Если в области научного познания истинное суждение — это суждение ценностное, т. е. суждение, которое должно сделать (ведь научное суждение как бы диктует разуму ученого необходимость создания именно этих ценностных, истинных суждений), то и в области этики нравственный поступок — это поступок, который должно совершить. Не говорится, что поступок должно совершить, потому что он нравственный, а, наоборот: есть понятие долга, которое диктует наши поступки, долг есть закон для нашего нравственного познания. И нравственный поступок — это поступок, который соответствует этому понятию долга, поступок, который должно совершить.

Откуда возникают ценности, Риккерт не говорит. Ценности существуют как некоторый закон разума, и все. Ценности имеют также некоторую иерархическую структуру: выше всего религиозные ценности, дальше по нисходящей идут другие. Ценности желудка находятся где-то в самом низу, и Риккерт опять вступает в спор с современными ему социальными, которые, по его словам, ставят идеал желудка выше, чем идеал ума и сердца.

Лекция 4

АБСОЛЮТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ

В 70-х гг. XIX в. в Англии возникает не совсем обычное для британских островов философское учение — *абсолютный идеализм*. Основателем его является Фрэнсис Брэдли, преподаватель Оксфордского университета. Продолжали его линию Бозанкет и Мак-Таггарт. Книга Бозанкета переведена на русский язык. Эта школа просуществовала около 50 лет и в 20-е годы сошла на нет, хотя плоды ее были видны по идеям, возникшим в других философских школах. Чем необычна эта школа?

В Англии всегда были сильны (и до сих пор сильны) традиции эмпирической философии. Абсолютный идеализм ставит своей задачей обоснование нереальности материального мира и, наоборот, реальности мира нематериального, мира идеального. Однако абсолютный идеализм в Англии имел ярко выраженные британские особенности. Идеализм английский — это нечто другое, чем идеализм немецкий или французский.

Абсолютный идеализм развивался под сильным влиянием философии Гегеля. Учение Гегеля после смерти его основателя развивалось примерно в двух планах: одни, в числе которых были Маркс и Энгельс, разрабатывали в основном диалектику, применяя ее часто к

материалистическому пониманию мира, а другие делали упор на идеализм. К последнему крылу неогегельянцев принадлежит и Фрэнсис Брэдли.

Брэдли родился в 1846 г. в семье пастора и умер в 1924 г. В 1865 г. он поступил в Оксфордский университет. Во время учебы в Оксфорде он дал себе слово всю свою жизнь посвятить философии; для этого он должен остаться в Оксфорде в качестве преподавателя и никогда не жениться. Оба этих намерения Брэдли выполнил. После окончания университета в 1870 г., в возрасте 24 лет он получил должность преподавателя, всю жизнь проработал преподавателем в Оксфорде и никогда не женился. Вел образ жизни кабинетного ученого, почти затворника. Была у него одна необычная страсть — он ненавидел кошек и имел обыкновение охотиться на них по ночам, стреляя из пистолета.

Главная книга Брэдли — «Явление и действительность». В этой книге он ставит себе целью опровергнуть материализм, ибо для него, как и для других философов, очевидно, что мир имеет два плана: мир материальный, который является миром видимости, явлений, и мир высшей реальности. Это и нашло отражение в названии книги: явление — мир материальный, который нам является, и мир высшей действительности, который мы в явлениях не познаем, но который представляет собой высшую реальность. Для этого Брэдли анализирует понятия, при помощи которых познается материальный мир. Он ни в коем случае не хочет, чтобы из этого анализа понятий вытекал агностицизм или скептицизм. Поэтому книгу он начинает с критики агностицизма и делает ряд высказываний против скептиков, которые утверждают, что действительность непознаваема. По мнению Брэдли, знать, что реальность непознаваема, означает уже знать эту реальность. Таким образом, по Брэдли, скептицизм в принципе невозможен. Утверждая, что мир непознаваем, мы тем самым уже знаем кое-что об этом мире.

Книга «Явление и действительность» состоит из двух частей, которые так и называются: первая часть — «Явление», вторая — «Действительность». В первой части Брэдли исследует особенности материального мира, и ценность ее в том, что Брэдли проводит тщательный, скрупулезный обзор и отбор всех философских аргументов, критикующих познаваемость и существование материального мира. Поэтому то, что я вам буду говорить, можно воспринимать не только как лекцию о Фрэнсисе Брэдли, но и как обзор того, что мы с вами проходили за последние два года.

Итак, Брэдли ставит своей задачей показать нереальность материального мира. Для этого он подвергает анализу ряд понятий, при помощи которых мы познаем этот мир. Доказательство нереальности мира Брэдли ведет от того, что если он покажет его противоречивость, то из этого будет вытекать и его недействительность. Действительность должна быть непротиворечива. Непротиворечивость есть критерий существования. Непротиворечивость есть критерий истины (это очевидно любому ученому), а если мы предположим, что истина должна соотноситься с действительностью согласно классическому пониманию истины, то мы с вами должны будем согласиться с этим требованием Фрэнсиса Брэдли.

Вначале Брэдли подвергает анализу *первичные* и *вторичные качества*. Явление материального мира постигается нами через протяженность, ибо очевидно, что кроме протяженности в этом мире ничего нет. Это основное свойство внешнего мира. Протяженность не содержит в себе ничего, кроме протяженности. Это уже первое противоречие, ибо очевидно, что сама действительность несет в себе значительно больше, а именно: протяженность, понимаемая как первичное качество, несет на себе и качества вторичные. Поэтому протяженность познается при помощи вторичных качеств. Вспомним аргумент Беркли, который изящно опроверг Локка, утверждавшего, что объективны первичные качества, а вторичные существуют только в нас. На это Беркли возразил, что любая протяженная вещь всегда воспринимается через вторичные качества — цвет, запах и т. п. Брэдли повторяет этот аргумент: протяженность познаваема лишь при помощи вторичных качеств, без вторичных качеств протяженность немислима. Вот противоречие, к которому приводит нас познание материального мира: вторичные качества и принадлежат протяженности, и не принадлежат ей. И сама протяженность также оказывается субъективной, поскольку протяженность не существует без вторичных качеств. Поэтому протяженность оказывается всего лишь абстракцией, не нужно ей поклоняться, как это делает материализм.

Вторая проблема — это проблема *предикатов*. Все вещи обладают различными качествами, т. е. предикатами. Классический пример — это сахар. У сахара есть различные предикаты: он белый, сладкий, твердый и т. д. Но здесь возникает ряд проблем, которые подметили еще софисты и философы сократовской школы. Утверждая, что сахар есть белый, мы как бы проводим знак тождества между сахаром и белизной, и, значит, тем самым мы отрицаем, что сахар есть сладкий и сахар есть твердый. Далее, утверждая, что сахар существует, мы утверждаем, что сахар несет в себе единство различных предикатов: он не есть только белизна, а единство белизны, сладости, твердости и т. д. Но предмет познается нами только через его качества: увидев сахар, мы знаем, что он белый, попробовав на язык, узнаем, что он сладкий, ощупывая его руками, узнаем, что он твердый. Таким образом, через единство качеств возникает у нас знание о предмете. Но, с другой стороны, сахар не сводится к своим качествам, это очевидно. И здесь опять противоречие: познавая через качества, мы тем самым как бы раздробляем предмет на его предикаты, предмет исчезает, растворяется в этих

предикатах, а на самом деле предмет все же есть, он существует. Более того, говоря что-либо о какой-нибудь вещи, скажем, о том же сахаре, мы называем эту вещь тем, чем она в действительности не является. Говоря, что сахар есть белый, мы тем самым утверждаем, что белизна есть сахар. Говоря, что роза есть красная, утверждаем, что краснота — это роза. Это очевидный абсурд, поэтому единственное, что можно утверждать, это что сахар есть сахар, а роза есть роза. Любое высказывание, соединяющее единичное и общее, оказывается самопротиворечивым.

Фрэнсис Брэдли приводит такой пример для характеристики этого парадокса. Возьмем шелковый носок, который все время штопается, как только в нем образуется дырка, и после многолетнего использования в нем образуется столько заплаток, что ни одной шелковой нити в нем уже нет. Поэтому возникает вопрос: носок шелковый или уже не шелковый? Также и отношение вещи к предикатам: с одной стороны, есть вещь, являющая единство этих предикатов, а с другой стороны, кроме предикатов, мы ничего не видим, вещи как таковой уже не оказывается.

Третья проблема — проблема *качества* и *отношения*. Все факты и явления постигаются нами через качества. Но эти качества в свою очередь постигаются через отношения. Отношения в свою очередь постигаются через качества. Скажем так: роза есть красная. Эту красноту можно постичь только в отношении к человеку или в отношении к свету (в темноте краснота исчезает). Но свет мы видим только лишь потому, что мы видим многообразие предметов, в частности эту красную розу. Получается, что качество существует благодаря тому, что есть отношение (красный цвет розы существует, потому что есть свет и есть субъект), а отношение постигается потому, что есть это качество: я знаю, что есть свет, потому что я вижу красную розу. Получается замкнутый круг — качество и отношение, предполагая друг друга, оказывается, противоречат друг другу.

Следующая проблема, которую поднимает Брэдли, это проблема *пространства*. Для любого человека, который предполагает существование объективного мира, очевидно, что существует пространство и в этом пространстве существуют материальные вещи. Что такое пространство, пространство вообще? Существует ли оно? Если существует, то из чего оно состоит? И что оно из себя представляет?

Можно сказать, что пространство есть отношение или пространство не есть отношение. Пространство есть отношение между своими частями: говоря, что нечто есть слева от меня (или справа, сверху, снизу), я ставлю какое-то отношение между частями — левой, правой, верхом и низом. Но что такое левое, правое, что такое части этого пространства? Пространство есть наивысшая абстракция, мы не можем сказать, что пространство состоит из чего-то другого — пространство может состоять только из самого себя. Мы не можем говорить о левом пространстве или правом пространстве, верхнем или нижнем. Пространство есть пространство, поэтому пространство не есть отношение. Но почему пространство не может быть отношением? Ведь пространство находится в отношениях друг с другом — в отношениях с левым и правым, верхом и низом. И так мы опять приходим к замкнутому кругу: пространство есть и отношение, и не есть отношение.

Конечно или бесконечно пространство? Если пространство бесконечно, то оно неуловимо и непостижимо, непознаваемость его нельзя даже представить себе, как нельзя представить себе актуальную бесконечность. Поэтому пространство конечно. Но представить себе конечное пространство тоже невозможно (Брэдли говорит именно о представлении), так же как нельзя представить себе актуальную бесконечность. Нельзя представить себе человека, стоящего на краю пространства. Поэтому пространство не конечно и не бесконечно и с этой точки зрения противоречиво, следовательно, и не существует.

Еще больше противоречий несет в себе *время*. Время, как и пространство, есть и отношение и не есть отношение, ибо время есть отношение между единицами времени, которые мы условно называем часами, минутами, датами и т. д., но эти условные единицы должны быть также временем, т. е. быть длительностью. И тогда время есть отношение между временем, чего быть не может — подобные аргументы мы приводили, рассуждая о пространстве. Поэтому время есть длительность и не есть длительность, т. е. опять возникает противоречие. Повторяя аргумент Августина, Брэдли говорит далее, что время есть совокупность прошлого, настоящего и будущего. Прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее неуловимо, настоящее есть точка, ноль. Поэтому настоящего тоже нет. Поэтому время не существует, время оказывается всего лишь субъективным представлением. А если время оказывается лишь субъективным представлением, то возможны разные временные представления. Нет объективного времени — мое время отличается от вашего времени, и здесь возникает противоречие. Следовательно, время тоже не обладает реальностью.

Следующая категория, которую анализирует Брэдли, это *движение*. Если вещь движется, то она должна находиться одновременно в двух местах: в том месте, где она находилась только что, и в другом месте. А для любого человека, исповедующего принцип непротиворечивости, ясно, что это невозможно. Далее: если некоторая вещь постоянно изменяется, то она непостоянна, но тогда как мы можем говорить об изменении этой вещи, ибо изменяться может только что-то постоянное. Третий аргумент против движения: движение есть изменение. Изменение есть превращение одной вещи в другую: скажем, превращение *a* в *не-а*.

Но как из *a* может возникнуть *не-а*? Это невозможно, поэтому с этой точки зрения невозможно и движение.

Затем речь идет о *причинности*. Причинность также противоречива, ибо причинно-следственные связи есть совокупность причины и следствия. Но если следствие отличается от причины, то как то, что отличается от чего-то, может воздействовать на него? Воздействие возможно только подобного на подобное, невозможно воздействие разных вещей. Далее: для того, чтобы одна вещь была причиной другой, скажем, *a* причиной *b*, должна быть некоторая причина *c*. Но почему *c* является причиной того, чтобы *a* являлось причиной *b*? Для этого также нужна некоторая причина *d*, и, таким образом, мы уходим в бесконечность. Невозможно представить себе бесконечную причинно-следственную связь причинно-следственных связей.

Далее Брэдли повторяет знаменитый аргумент Юма, что причинно-следственная связь есть на самом деле не что иное, как связь во времени, ибо сама связь не видна. Повторяет Брэдли и знаменитый аргумент Секста Эмпирика о том, что причина должна быть и раньше следствия, и не раньше следствия. Так как причина является причиной следствия, то она должна быть раньше следствия, но в то же время, если причина является причиной следствия, она с ним соприкасается и, таким образом, существует одновременно со следствием. Но невозможно сразу и предшествовать во времени, и быть одновременно, поэтому причинность такая же выдумка и не соответствует никакому действительному положению вещей.

Такому же анализу подвергает Брэдли и другие понятия в отношении материального мира: *силу, энергию, действие* и т. д.

Затем Брэдли переходит к анализу явлений духовного мира, и здесь он во многом повторяет аргументы Юма, к примеру, о реальности существования *я*. Что такое *я*? Можем ли мы сказать, что младенец, питающийся молоком матери, юноша, взрослый мужчина и дряхлый старик это один и тот же субъект, одна и та же личность, одно и то же *я*? Трудно сказать, потому что младенец вообще своего *я* не осознает, а глубокий старец также может испытывать некоторые трудности с идентификацией самого себя. Тем более, что такое *я*, что такое центр личности? Кроме различного рода явлений в своей душе — впечатлений, переживаний, мыслей, аффектов, страстей, мы ничего не обнаруживаем, никакого такого субстанциального *я* мы не видим. Значит, явления духовного мира, в частности *я*, оказываются вымышленными, невидимыми, не имеющими реального существования. Но если наш мир мы считаем нереальным, то уже самим словом «нереальное» мы утверждаем, что существует все же некоторая реальность, которой мы противопоставляем наш мир. В самом слове *нереальность* нашего мира утверждается существование некоей *реальности*, существующей действительно, но которая не дается нам в явлениях. Это и есть абсолют.

Те понятия, которыми мы описываем материальный мир, мир явлений, существуют лишь как понятия, созданные для нашего практического удобства, и не более того. Они не отражают никакого действительного положения вещей. Но абсолют существует реально, он не заключает в себе противоречий, противоречия в абсолютном исчезают, сливаются в единство, и у любого человека есть убежденность в существовании абсолютного и в связи с этим абсолютным, ибо иначе не было бы убежденности в нереальности нашего мира. Именно таким образом Брэдли доказывает реальность существования абсолютного.

Но что такое абсолют? Понятно, что абсолют нематериален. Но что такое нематериальность, какова природа нематериальности? И здесь ясно виден чисто английский характер философии Брэдли. Он не утверждает, что абсолют есть Бог, он не говорит, что абсолют есть царство идей, или абсолютный дух. Абсолют, по Брэдли, есть опыт. Мы можем вспомнить Джорджа Беркли, который именно так описывал существование нашего мира как впечатлений Бога. Брэдли еще более усугубляет это представление Беркли и говорит, что абсолют — это опыт как совокупность переживаний, всех переживаний, т. е. единство мышления, чувства и воли. Это не опыт чей-либо, это не опыт Бога, а опыт вообще. Поэтому бытие — это то же самое, что чувствительность, быть — это то же самое, что быть представленным в опыте. Можно сказать, что Брэдли соединяет Гегеля и Беркли в некое единое целое.

Познать абсолют, сказать, где он существует, невозможно. Можно сказать, что абсолют существует только в своих проявлениях. Все причастно абсолютному, тем более что причастность абсолютному мы можем познать потому, что мы имеем опыт познания нашего мира. Отношение абсолютного к Богу достаточно сложное. Бога Брэдли не отождествляет с абсолютным. Религия есть одна из сторон проявления абсолютного. Абсолют соединяет в себе абсолютно все. Человек и Бог — это уже некое разделение, поэтому отождествлять абсолют с Богом нельзя. И Брэдли выступает против какой бы то ни было профессиональной формы религии, в том числе и христианства. Религия, философия, наука — все это формы одностороннего проявления абсолютного. Но эти проявления, тем не менее, отличаются различными степенями реальности. Религия, по мнению Брэдли, в гораздо большей степени приближается к познанию абсолютного, чем наука, поэтому религия больше и выше, чем все остальные учения, и даже больше, чем философия (мы помним, что Гегель утверждал, что философия находится на высшей ступени, и именно через философию абсолютная идея познает себя в аб-

солютном духе). Но религия не исчерпывает абсолюта, абсолюта больше, чем любая религия, больше, чем какая-либо личность. Он даже не есть сумма всех переживаний, он превышает все. Абсолют Брэдли — это абсолюта в классическом понимании этого слова.

В 20-х гг. абсолютный идеализм в Англии сошел на нет, но успел оказать очень серьезное влияние на позитивизм, как ни странно это может показаться. Именно благодаря работам Брэдли, Бертран Рассел стал анализировать парадоксы обыденного языка и языков логики и математики. Именно усилия английских абсолютных идеалистов подвигли в дальнейшем к анализу обыденного языка, к отделению логики от психологии, исследованию понятий и категорий. Т. е. абсолютный идеализм оказался именно в русле англоязычной традиции, и проблема понятий оказалась как нельзя кстати дальнейшему развитию английского позитивизма, ориентировавшегося на логический атомизм и лингвистическую философию. Брэдли показал, что нельзя построить единую систему мира из непротиворечивых понятий, и в этом плане он был как бы предшественником и теоремы Геделя о непротиворечивости и неполноте, и дальнейших построений позитивистов. По Брэдли, нельзя познать объект, ибо в познании всегда в той или иной мере участвует субъект, всегда процесс познания приводит нас к отождествлению субъекта и объекта и к снятию противоречий и противоположностей в абсолюте. Эта проблема оказалась сходной и с проблемами других школ, ориентировавшихся на теорию познания, в частности — неокантианцев, феноменологов и других философов. Таким образом, эта философская школа, хоть и казалась оторванной от других школ, тем не менее она все же находится в русле философии XIX и XX вв.

ФРИДРИХ НИЦШЕ

Фридрих Ницше по праву является одним из наиболее знаменитых философов современности. Этот философ, как ни один другой, воздействовал не только на философию, но и на культуру — на литературу, искусство, и вообще на всю жизнь людей, способствуя политическим катаклизмам XX в. Хотя сам Ницше — личность весьма парадоксальная, и напрямую связывать его с теми явлениями, которые произошли в Германии, достаточно сложно. Называя Ницше философом, мы также утверждаем некоторое противоречие: дело в том, что сам Ницше не считал себя философом. Он стремился показать, что философия — вообще ошибочное учение, что философия пришла к концу и сам Ницше является именно тем человеком, который провозгласил конец философии, конец метафизики, конец религии, конец вообще любого учения о каких-либо ценностях. Ницше считал себя глашатаям негилизма, радикального негилизма, переоценки всех ценностей, а вся история, по его мнению, представляет собою сплошную декаданс. Именно эти основные термины философии Ницше: декаданс, негилизм, переоценка ценностей — с его легкой руки вошли затем в культуру XIX и XX вв. Я не говорю уже о таких понятиях, как воля к власти, сверхчеловек, белокурая бестия и др., которые также каждому знакомы. Здесь имеет смысл говорить о таком сложном явлении, как ницшеанство, которое уже выходит за рамки описания учения Ницше. Например, если кантианство — это учение философа Канта, то ницшеанство — это не просто учение Ницше, а уже некое мировоззрение, отношение к жизни, отношение к миру.

Ницше сам себя чувствовал человеком, который пришел в мир для того, чтобы провозгласить истину о конце метафизики, о смерти Бога, о том, что настал черед переоценки всех ценностей и что следующее время будет временем сверхчеловека. Себя Ницше сверхчеловеком не считал, и даже не считал себя человеком счастливым. Но он считал себя гением, который волей судьбы послан в этот мир, чтобы показать неумолимую истину. Эта истина не делает его счастливым, наоборот, делает его несчастным, и в этом смысле ницшеанство — это непонятость миром, оторванность от мира, оторванность от толпы и презрительное отношение к толпе, которая ничего этого не понимает.

Замечательно выразил суть ницшеанства русский писатель Максим Горький, который в молодые годы был подвержен влиянию Ницше. В советское время, заставляя детишек выучивать наизусть «Песнь о буревестнике», учителя даже не подозревали, что тем самым они проповедовали ницшеанство. Гордый буревестник, который жаждет бури, — это отнюдь не революционер, который жаждет революции, это сверхчеловек, презирающий глупого пингвина, который «робко прячет тело жирное в утесах», в то время как сам он гордо реет, «черной молнии подобный», реет в одиночестве, не понятый никем, и ждет только одного: «буря, скоро грянет буря». То же самое презрительное отношение к тем, кто, «рожденный ползать, летать не может», мы видим и в «Песне о соколе».

Выразителем идей Ницше явился и великий немецкий писатель XX в. Томас Манн. В сугубо философской форме многие идеи Ницше были выражены в романе «Волшебная гора». В романе «Доктор Фаустус» Томас Манн поставил целью показать гения. В качестве прототипа гения писателю послужили, как это обычно бывает, несколько лиц, но прежде всего это был Фридрих Ницше. Хотя Ницше по образованию был классический филолог, а герой романа Адриан Леверкюн — композитор, но умонастроение и мирозерцание этих двух мыслителей одинаково, и сам Томас Манн писал об этом.

Ницше родился 15 октября 1844 г. в христианской семье, отец его был пастором. Отца

Ницше фактически не помнил, ибо тот умер, когда Фридриху было 5 лет.

Детство Ницше отличается необычным началом: до трех лет он не говорил ни слова, а потом сразу начал говорить так, как говорят обычные дети. Очевидно, задержкой умственного развития он не страдал, просто в этом выразилась некоторая особенность его психики. Учился Ницше в гимназии, с 14 лет — в элитарном интернате, где изучал древние языки и мечтал посвятить себя изучению древнего мира. С этой целью он поступает в Боннский университет, где учится два семестра, а затем переводится в Лейпцигский университет, который заканчивает по специальности «античная филология». После этого он становится профессором классической филологии Базельского университета, и многие годы работает в этом качестве. В первой своей работе «Рождение трагедии из духа музыки» он вводит понятия, ставшие одними из ключевых для понимания античной культуры: дионисийское и аполлоновское начало.

С 1867 г. Ницше года служит в армии, в 1869 г. он вновь возвращается в Базельский университет, где продолжает преподавать античную филологию. В 1878 г. Ницше заболел. Этот момент окутан тайной. Есть распространённое мнение, что он заболел сифилисом (отсюда такая таинственность). Болезнь причиняет ему невыразимые страдания, он страдает головными болями с приступами рвоты, которые продолжаются по нескольку дней, так что он в некотором смысле сходил с ума. Но после этого, по его собственному признанию, обычно наступала необычная легкость и ясность мысли. И тогда, в перерывах между приступами болезни, Ницше и писал свои произведения. За несколько лет до смерти Ницше в прямом смысле сошел с ума. Утверждают, что у него были галлюцинации, что он считал себя богом, сверхчеловеком, но в любом случае это был период уже абсолютно не творческий. Умер Ницше 25 августа 1900 г.

Ницше оставил после себя множество работ, в том числе и черновых записок. Работы опубликованы, черновые записки после его смерти собрала его сестра и издала под названием «Воля к власти». Все работы Ницше, написанные в разные годы, отличаются примерно одинаковым стилем, а именно афристичностью изложения. Как в ранних, так и в более поздних работах Ницше афорист, а не системосозидатель, поэтому разобраться в его философии очень сложно, это не Кант, не Юм и не Локк. И все учебники по Ницше часто отличаются друг от друга, и изложить его учение последовательно весьма сложно.

О первой работе Ницше «Происхождение трагедии...» мы уже говорили. Затем, в хронологическом порядке, следуют работы «Несвоевременные размышления» (здесь Ницше впервые проявляет себя как самостоятельный мыслитель), «Человеческое, слишком человеческое», «Пестрые мнения», «Странник и его тень», «Утренняя заря», «Веселая наука», «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «К генеалогии морали», «Случай Вагнера», «Сумерки кумиров», «Антихрист» (или «Антихристианин») и «Ессе homo» — автобиография, в которой он рассказывает о своем творческом пути. Из них я рекомендовал бы вам для прочтения «Сумерки идолов», «Ессе homo», «По ту сторону добра и зла».

Сам Ницше говорит, что лучшая его работа — это «Сумерки идолов», хотя по общему мнению, самой лучшей его работой является «Воля к власти» — собрание фрагментов, изданных посмертно.

Необязательно читать все работы, которые я перечислил, достаточно хотя бы одной. Во всех работах Ницше как бы повторяет сам себя, и читать его, с одной стороны, довольно скучно (после сотни афоризмов уже становится понятно, что ничего нового не узнаешь), а с другой стороны, в любом афоризме, который открывается перед тобой неожиданно (а не после трех часов чтения), видишь совершенно необычную мысль. Ницше действительно мыслитель неординарный, он замечает много такого, чего не замечают другие философы.

Как мыслитель, Ницше совершенно чужд нашему мировоззрению. Он сам себя противопоставил христианству, и работа «Антихрист» («Антихристианин») с подзаголовком «Проклятье христианству» говорит сама за себя. Поэтому, рекомендуя читать Ницше, я отнюдь не собираюсь проповедовать его идеи, но его надо читать в качестве материала, необходимого для знаний. Как и любой критик и противник христианства, Ницше может быть очень полезен для христиан. В свое время я рекомендовал вам работу Дидро «Приложение к философским мыслям», в которой он беспощадно вскрывает многие парадоксы, на которые мы часто закрываем глаза или о которых ленимся размышлять. Ницше делает это, может быть, еще более резко и жестоко. Но тем не менее он это делает, и эта его «проповедь» не оказалась бесплодной. Аргументы Ницше были не менее популярны и авторитетны, чем в свое время аргументы французских материалистов или аргументы марксистов.

Ницше был одним из любимейших писателей русской интеллигенции конца XIX — начала XX в. Насколько Ницше был популярен в Германии, вы, я думаю, хорошо знаете. Нацисты называли себя «детьми Заратустры», книги Ницше часто носили с собой. Насколько правильно они понимали его, это уже другой вопрос. Кроме того, Ницше стал родоначальником «философии жизни», которой принадлежит, в частности, Анри Бергсон, который был властителем дум французской католической интеллигенции начала XX в. Мы видим, что приключения идей Ницше достаточно сложны и многогранны. Все это необходимо знать, чтобы понять значимость Ницше в культуре XX в.

Лекция 5

О Ницше написано множество трактатов. В учебниках, как правило, идут по наиболее легкому пути, излагая концепцию Ницше по главам: «Онтология Ницше», «Гносеология Ницше», «Учение о человеке» и т. д. Но такой способ изложения совершенно искажает основную мысль Ницше, ибо, как уже говорилось, он считал себя разрушителем философии. Вернее, он считал, что объективно констатирует факты, а факты, по Ницше, свидетельствовали о том, что философия разрушила сама себя.

Поэтому представлять Ницше как обычного философа будет не совсем адекватно — не адекватно его внутренней стихии мысли. Постараемся понять логику Ницше исходя из самого Ницше, а затем попытаемся это как-то систематизировать.

Ключевой фразой для понимания Ницше, с легкой руки Мартина Хайдеггера, является 125-й фрагмент из «Веселой науки» (в 1-м томе двухтомника Ницше). Суть его состоит в следующем: некий безумец выбегает с фонарем на улицы города. Люди в недоумении спрашивают его, что он собирается делать, и он отвечает: тот Бог, которому вы все поклоняетесь и поклонялись, на самом деле мертв (в другом переводе: умер). Почему он мертв? Потому что вы сами его убили. В этой странной мысли проявляется стремление Ницше к парадоксам, и эта парадоксальность разрешается тогда, когда мы поймем, что имел в виду Ницше, говоря, что Бог умер. Бог у Ницше — это не только Бог христианства или любой другой религии, а весь сверхчувственный метафизический мир.

Безумец констатирует факт. Он не обвиняет, он просто говорит людям, что они убили Бога. Раньше они Ему поклонялись, теперь Его нет. Теперь не существует того сверхчувственного мира, одной из модификаций которого является и мир божественный.

Почему так случилось, что люди убили Бога (говоря словами безумца)? Ответ на это Ницше дает в таких терминах, как нигилизм и декаданс. Это два ключевых термина, означающие закон развития человечества, закон развития истории. Во втором фрагменте «Воли к власти» Ницше пишет: «Что обозначает нигилизм? То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели, нет ответа на вопрос: зачем?».

Нигилизм — это закон развития общества, это движение, а не просто мнение того или иного исторического лица или философа. Нигилизм движет историей. Это есть фундаментальный закон развития всей истории человечества, в том числе Запада. Освободиться от нигилизма невозможно так же, как невозможно освободиться от закона. И выражение «Бог мертв» обозначает констатацию одного из этапов нигилизма. Нигилизм показывает, как человечество на определенном этапе создает сверхчувственный мир, как это было сделано Платоном, развивавшем идеи Сократа, и на определенном этапе человечество от этой идеи отказывается, убивает «бога». И это выражение служит констатацией некоего этапа развития человечества.

Поскольку нет сверхчувственного мира, нет Бога, то исчезает со всем этим и все то, что является порождением этого мира: исчезает мир высших ценностей, авторитет высшего Разума, Логоса, авторитет платоновского высшего блага — авторитет морали. Все это — мораль, разум, нравственные ценности, возникая на определенном этапе развития, затем изживает себя. И Ницше это констатирует. Он не разрушает, он не говорит, что пора отказаться от морали, от разума, нет. Он просто говорит (как он сам себе это представляет), что наступило такое время, когда человечество уже подошло к этому отказу, оно уже созрело, оно находится уже во взрослом состоянии.

Раньше люди были детьми, им нужен был какой-то внешний покровитель, ими управлял как бы (именно как бы) некий моральный закон, некий авторитет высшего Разума. Теперь люди выросли из пеленок и могут жить самостоятельно. Они получают абсолютную свободу, ничто не является для них авторитетом. Но не все люди это понимают, а из тех, кто понимает, многие сопротивляются этому. Даже понимая, что Бога нет, они находят Ему некоторую замену в вере в исторический прогресс, в коммунизм, в счастье всех и т. п. Нигилизм, по Ницше, должен привести к радикальному выводу: отказу от *всех* высших ценностей. Но отказ от всех высших ценностей еще не может быть радикальным нигилизмом до конца, потому что отказываясь от всех ценностей, человек оставляет *место* для этих ценностей, а это место не может быть пустым. Люди заполняют его чем угодно: верой в коммунизм, в прогресс, в авторитет науки и т. п. Поэтому радикальный нигилизм состоит не только в отрицании всех ценностей, но в отмене самого места, которое служит вместилищем этих ценностей. В этом отличие радикального нигилизма от частичного нигилизма, как-вым являются так называемые современные прогрессивные воззрения типа социалистических и коммунистических. Метафизика, по мнению Ницше, и создает это самое место, которое в разные времена занимали мир идей, моральный и категорический императив, прогресс, культура, цивилизация. Поэтому атеизм еще не есть нигилизм, это одно из следствий нигилизма, причем нигилизма частичного, неполного. Теперь становится понятным 2-й афоризм из «Воли к власти»: «Что обозначает нигилизм? То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели, нет ответа на вопрос: зачем?».

Метафизический, сверхчувственный мир всегда был миром высшей цели, человечество всегда к нему стремилось, стремилось к высшим идеям: идее блага, к Богу, к категориче-

скому императиву или прогрессу. Сейчас мы понимаем, говорит Ницше, что нет цели, нет ответа на вопрос: зачем?

И третий афоризм: «Радикальный нигилизм есть убеждение в абсолютной несостоятельности мира по отношению к высшим ценностям. Мы не имеем ни малейшего права признать какую-либо потусторонность или существование вещей в себе».

Христианская мораль была великим средством для противодействия практическому и теоретическому нигилизму, утверждая не просто необходимость веры в высшие ценности, а указывая, что эти ценности действительно существуют. Впрочем, Ницше не считал христианство своим главным врагом. Есть один замечательный фрагмент в его работе «Сумерки идолов» (другой перевод: «Сумерки кумиров»). Он называется «Как истинный мир наконец стал басней. История одного заблуждения» и представляет собой краткую форму изложения философской основы нигилизма. Человечество, по Ницше, не всегда было в таком состоянии. Досократовская философия была истинной философией, она ничего не выдумывала, никаких умопостигаемых миров. Парменид, особенно Эмпедокл, Анаксагор и наиболее любимый Ницше Гераклит мыслили мир так, как он есть, в его развитии, в его становлении, в его жизни. Сократ был первый человек, который изменил философские акценты. Поэтому Сократ, с точки зрения Ницше, это главный враг человечества. Именно Сократ, а не Иисус Христос или основатель какой-нибудь другой религии. Среди своих предшественников Ницше в первую очередь называет Гераклита, а среди своих врагов — Сократа. Читая работы Ницше, вы увидите, какую ненависть питает он к этому греческому философу, размышляя в том числе и о его внешности, и о его образе жизни и т. д. Так вот, именно Сократ, по Ницше, повернул человечество в сторону декаданса — упадка жизненных сил.

«Истинный мир, достижимый для мудреца, для благочестивого, для добродетельного, — он живет в нем, *он есть этот мир*. (Старейшая форма идеи, относительно умная, простая, убедительная. Перифраза положения: "я, Платон, *есмь истина*".)». Т. е. первая и наиболее отчетливая форма создания этого умопостигаемого мира: мир есть, он существует, он достижим для мудреца, и не просто достижим, а мудрец и есть этот мир: «я, Платон, *есмь истина*».

Второй этап уже есть некое следствие нигилизма, отрицания этой истины. Человечество идет по нисходящему пути от высшего этапа до настоящего состояния, которое констатирует Ницше, до переоценки всех ценностей:

«Истинный мир, недостижимый нынче, но обетованный для мудреца, для благочестивого, для добродетельного ("для грешника, который кается"). (Прогресс идеи: она становится тоньше, запутаннее, непостижимее, — *она становится женщиной*, она становится христианской...)». Т. е. христианство для Ницше — это некий переходный момент от платонизма.

Третий этап:

«Истинный мир, недостижимый, недоказуемый, немогущий быть обетованным, но уже, как мыслимый, утешение, долг, императив. (Старое солнце, в сущности, но светящее сквозь туман и скепсис: идея, ставшая возвышенной, бледной, северной, кенигсбергской.)». Кого здесь имеет в виду Ницше, всем понятно.

Четвертый этап:

«Истинный мир — недостижимый? Во всяком случае недостигнутый. И как недостигнутый, также *неведомый*. Следовательно, также не утешающий, не спасающий, не обязывающий: к чему может обязывать нас нечто неведомое?.. (Серое утро. Первое позевывание разума. Петушинный крик позитивизма.)».

Пятый этап:

«"Истинный мир" — идея, ни к чему больше не нужная, даже более не обязывающая, — ставшая бесполезной, ставшая лишней идея, *следовательно*, опровергнутая идея — упраздним ее. (Светлый день; завтрак; возвращение *bon sens* и веселости; краска стыда Платона; дьявольский шум всех свободных умов.)». Это уже время Ницше.

И шестой этап:

«Мы упразднили истинный мир — какой же мир остался? быть может, кажущийся?.. Но нет! *вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!* (Полдень; мгновение самой короткой тени; конец самого долгого заблуждения; кульминационный пункт человечества; INCIPIT ZARATHUSTRA.)». Это, надо понимать, будущее — время сверхчеловека, время, когда люди откажутся от мира высших ценностей и дадут им вышнюю переоценку. Поэтому нигилизм — это не только обесценивание высших ценностей, но и их переоценка.

Переоценка ценностей — это изменение самого способа создания ценностей. Для этого нужна иная точка отсчета. Раньше эту точку отсчета человечество выдумывало, как выдумали ее Сократ и Платон. Для Платона было ясно: я, Платон, *есмь истина*. Вполне ясная точка отсчета. Дальше точка отсчета осталась, но содержание ее оказывается все более и более расплывчатым. Точка отсчета становится все более непонятной, но место ее все равно остается, будь то вера в прогресс или в ценности науки. В конце концов Ницше отрицает и саму точку отсчета, само место содержания этих ценностей. Если имеет место переоценка всех ценностей, то нужна и новая точка отсчета, новая точка зрения.

Эта точка зрения является не только новой точкой отсчета для установления новых ценностей, но она одновременно является и местом пребывания этих ценностей. Сверхчувственное не может быть этим местом, поэтому остается только лишь чувственное, и не просто чувственное, а жизнь. Чувственное дается нам как нечто постигаемое и, следовательно, чуждое и непонятное, а жизнь, которую я переживаю сам в себе, дается мне непосредственно. Поэтому точкой отсчета и одновременно областью существования ценностей может быть только сама жизнь.

В 715 фрагменте «Воли к власти» написано: «Точка зрения ценностей есть точка зрения условий сохранения и увеличения сложных образований относительно с продолжительностью жизни внутри процесса становления». Главное для нас здесь то, что точка зрения ценностей — это есть *точка зрения*. Ценность не есть нечто в себе. Даже жизнь не есть именно ценность, как сказали бы мы с точки зрения современного гуманизма (человеческая жизнь есть высшая ценность по отношению ко всем другим вещам), нет, так Ницше не считает. Ценность есть точка зрения и всё. Точка зрения со стороны жизни. Жизнь есть точка отсчета этой ценности и точка зрения на условия сохранения и увеличения сложных образований, т. е. жизненных образований, образований, которые имеют жизнь и некоторую продолжительность жизни внутри процесса становления. Ценность есть точка зрения на сохранение жизни. Я хочу сохранить свою жизнь, у меня есть инстинкт на сохранение жизни, для меня ценно всё то, что способствует сохранению моей жизни. Вот это и есть для меня ценность. Поэтому ценность есть мое видение мира, то, как я вижу. И в непонимании этого, по Ницше, была величайшая ошибка Платона. Откуда берется сам термин «идея»? Словом «идея» обозначается форма, вид, происходит оно от слова *эйдос*, обозначающего вид, то, как мы видим. И это зафиксировано у Платона одним словом, но он неправильно понял свою собственную мысль и эйдосу придал не субъективный, а объективный смысл, поместив то, что мы видим, в мир объективный. Если я устанавливаю ценности с точки зрения сохранения своей жизни, то закон жизни говорит, что сохранение жизни — это всегда увеличение жизни (именно поэтому в 715 фрагменте говорится о сохранении и увеличении сложных образований). Поэтому жизнь сама всегда стремится увеличить себя.

Увеличивая себя, жизнь и вводит ценности, поэтому жизнь всегда связана со становлением. Этот термин, который ввел Гераклит, Ницше очень высоко ценил. Жизнь есть процесс становления. Становление — это не просто изменение, т. е. перевод чего-то во что-то другое, это есть фундаментальная черта жизни. Жизнь стремится становиться чем-то, она стремится утвердиться, главенствовать, властвовать. Поэтому основной закон жизни — это воля к власти. Это не значит, что Ницше говорит: я хочу властвовать, всех покорять своей воле и т. п. Такого рода идей и тиранических замашек у него нет. В данном случае он опять же просто констатирует, что, исследуя процесс жизни, мы замечаем, что жизнь есть становление, есть увеличение, а увеличение жизни всегда достигается путем господства, путем власти. Поэтому основной закон жизни — это воля к власти.

Жизнь Ницше понимает весьма широко. Жизнь — это не только явление белкового мира, как мы это понимаем. Весь мир представляется Ницше неким живым организмом, и возникновение белковых тел, а тем более млекопитающих и человека, есть определенный этап на пути развития этой жизни. Просто возникновение жизни именно в нашем понимании этого слова есть определенный этап на пути воли к власти. Живое существо более властно, более свободно. Млекопитающее еще более властно, оно проявляет свою волю к власти. Человек — еще один этап на пути воли к власти, но человек не понимает этого и неправильно пользуется этим, создает различного рода ценности, причем ценности тоже самые неправильные: вместо того чтобы констатировать в качестве высшей ценности волю к власти, как то диктует закон жизни, человек говорит, что нужно быть смиренным, покорным, подставлять вторую щеку и т. д. Это уже есть полный декаданс, это ослабление воли к жизни. Но декаданс есть один из необходимых моментов на пути всеобщего нигилизма, т. е. возврата к первоначальному состоянию, когда высших ценностей не было. Поэтому декаденты для Ницше — это Платон, христиане, Кант, даже Конт с его верой в прогресс. Отсюда и наше понимание термина «декадент»: «юноша бледный со взором горящим», существо, потерявшее волю к жизни, характерное своей бледностью и страстью к написанию стихов, т. е. чего-то совершенно далекого от жизни, а если стихи еще и декадентские, где все о смерти да о чем-нибудь таком же мрачном, то о какой же воле к власти, о какой жизни здесь может идти речь? Конечно, это лишь частный случай декадентства, образ которого был отражен в русской культуре конца XIX — начала XX в., но корни его были ницшеанские.

Итак, человек устанавливает ценности, но воля к власти есть единственная причина установления этих ценностей. Почему так получается? Потому что ценности и их изменение находятся в связи с увеличением власти того, кто устанавливает ценности. Ницше как бы по-иную рассматривает мысль французских материалистов о том, что религия есть опиум для народа, что религия выдумывается некоторыми людьми. Почему? Да потому, что люди, которые это понимают, создают религию, чтобы властвовать. Но и маленький человек тоже понимает, что для того, чтобы выжить в этом мире, нужно подчиняться его законам. Это есть форма сохранения жизни, та же форма проявления воли к власти. Я принимаю существующие законы, принимаю существующую мораль, существующие ценности, это есть про-

явление воли к власти. Т. е. воля к власти всегда проявит себя, даже в самых абсурдных проявлениях, даже таких, как создание системы ценностей.

За моралью, пишет Ницше, скрыты три силы: инстинкт стада против сильных и независимых, инстинкт неудачников против счастливых и инстинкт посредственности против исключения. Стадо, неудачники и посредственности также хотят жить, также хотят проявлять свою волю к власти, свое жизненное начало, поэтому они и устанавливают эти моральные ценности, это их способ борьбы с сильными, счастливыми и независимыми. Это проявление воли к власти, но это проявление и декаданса, потому что ведет к ослаблению жизненного начала, к вырождению человечества, поэтому переоценка всех ценностей есть необходимый момент на пути к осчастливлению человечества, на пути к возвращению его жизненного начала. Мы видим, что жизнь, становление, воля к власти у Ницше — это синонимы, это одно и то же, фундаментальная черта бытия, хотя о бытии Ницше старается не говорить. Воля к власти и есть причина введения ценностей, поэтому воля к власти становится и началом внедрения новых ценностей, и началом переоценки старых.

Нигилизм, таким образом, есть закон внутри истории обесценивания ценностей. Обесценивание ценностей ведет к переоценке ценностей, поэтому сам нигилизм ведет свое начало и происхождение из способности введения ценностей, а ценности устанавливаются волей к власти. Поэтому все течение истории — и смерть Бога, и нигилизм, и декаданс можно понять только через волю к власти. Как пишет сам Ницше в 693 афоризме: «Воля к власти — это интимнейшая сущность бытия».

Нигилизм имеет некоторые формы своего существования. Нигилизм отрицает любую ценность, а одной из ценностей является прогресс, прогрессивное развитие человечества. Ницше, естественно, не верил в начало и конец мира, мир должен быть бесконечным. Мир вечен. На определенном этапе возникают некоторые ценности, идет процесс нигилизма, сопровождаемый декадансом, и это приводит к обесцениванию всех ценностей. Поскольку мир вечен, то и вечно *ничто*. Нет никаких конечных целей. Если бы они были, пишет Ницше, мы бы уже давно их достигли. Поэтому можно говорить лишь о вечном *ничто*. Ницше описывает это в своем парадоксальном образе вечного возвращения.

Смысл учения о вечном возврате очень трудно понять и еще труднее объяснить. Ницше описывает это как бесконечную дорогу, по которой человечество всегда проходит через одни и те же ворота. Это не вечный возврат (экипроза) стоиков: мир существует, потом сторавет, потом вновь возникает и снова проходит все детали и моменты того мира с точностью до мельчайших повторений. Ницше не столь наивен, чтобы утверждать, что наш мир опять повторится в той же самой подробности и через множество лет мы с вами снова соберемся в этой же самой аудитории и снова будем говорить о Ницше (хуже наказания не придумать). У Ницше скорее это поэтический образ: человечество, вернее, каждое человеческое существо в этом мире всегда проходит через одни и те же ворота. Этот образ встречается в работе «Так говорил Заратустра». Что обозначают эти ворота, как происходит вечное возвращение, Ницше не описывает. Но в других местах он показывает, что в мире соблюдается определенное количество жизни, соблюдается закон сохранения энергии, поэтому невозможно не прийти к выводу о том, что все так или иначе ограничено, не бесконечно, и когда-то придет к своему концу и вынуждено будет повториться, иначе мы должны будем прийти к выводу о конечности мира, а это, по Ницше, нереально.

В «Сумерках кумиров» Ницше говорит о четырех причинах существования заблуждений, которые приводят к возникновению ценностей. Фрагменты этих рассуждений собраны в главу «Четыре великих заблуждения».

Первое заблуждение — это подмена причины следствием. Люди всегда смешивают причину и следствие, они имеют испорченный разум, и чаще всего это проявляется в смешивании того, что является причиной и что — следствием в такой паре категорий, как добродетель и счастье. Обычно люди руководствуются религиозными нравственными установлениями, которые им говорят, что будь добродетельным, делай то-то и то-то и тогда тебе будет хорошо и ты будешь счастлив, а если ты будешь поступать неправильно, грешить, то тебе будет плохо и ты будешь несчастлив. Но люди не понимают, где здесь причина, а где следствие. Причиной является жизнь, а всякая мораль, являющаяся одним из проявлений мира ценностей, — это следствие. Но люди все перепутали и ставят следствие вместо причины, говоря: будь добродетелен и тогда будешь счастлив. На самом же деле жизнь является причиной, поэтому нужно говорить так: будь счастлив и это будет твоей добродетелью. Нравственности как таковой не существует. Ницше здесь рассуждает как последовательный имморалист. Единственная нравственность — это закон самой жизни. Добродетель есть следствие счастья. Любая ошибка, любое заблуждение всегда есть следствие вырождения инстинкта, вырождение воли к власти.

Второе великое заблуждение — это ложная причинность. Люди ошибочно считали, что у всех их поступков есть окончательная причина, их свободная воля. Я — это причина всех поступков людей. Но и этот внутренний мир человека Ницше также считает призраком. Мир полон призраков, и я — один из этих призраков. Воля лишь сопровождает события. Движущей силой является жизнь, а воля есть проявление этой жизни, один из ее феноменов. Поэтому воля только лишь сопровождает жизнь. Нет никаких духовных причин. Есть

причина только жизненная.

Третье великое заблуждение — воображаемая причинность. Люди всегда стремятся объяснить неизвестные им явления, в особенности если эти явления их устрашают. Объясняя эти явления, люди успокаиваются, даже если дают объяснения ложные. Это — проявление воли к власти. Но сами объяснения часто бывают неправильными. В качестве причин явлений люди придумывают различных духов, богов. В действительности же все эти мнимые объяснения есть результат чувства удовольствия или неудовольствия, т. е. одного из проявлений жизненного начала. Мораль и религия должны исследоваться только с точки зрения психологии заблуждения, как утверждает Ницше.

И четвертое великое заблуждение, которое связано со вторым и с третьим, — это заблуждение свободной воли. Изобретение свободной воли — это «фокус теологов», выдуманый для подчинения ими человечества. Им очень удобно говорить людям, что они свободны, что они отвечают за свои поступки, и поэтому их можно наказывать за то, что они совершают поступки не так, как им предписано высшей моралью. Эта выдумка свободной воли как причины ответственности есть порождение опять же воли к власти теологов, которые придумывают волю, исходя из своего «желания наказывать и судить». «Христианство, — пишет Ницше, — есть метафизика палача». И дальше он пишет о том, что «никто не дает человеку его качеств: ни Бог, ни общество, ни его родители и предки, ни *он сам* (— бессмыслица последнего из отрицаемых представлений имеет место в учении Канта как "интеллигибельная свобода", а может быть, уже и у Платона). *Никто* не ответствен за то, что он вообще существует... Фатальность его существа не может быть высвобождена из фатальности всего того, что было и что будет. Он *не* есть следствие собственного намерения, воли, цели... *Но нет ничего, кроме целого!*.. Понятие «Бог» было до сих пор сильнейшим *возражением* против существования... Мы отрицаем Бога, мы отрицаем ответственность в Боге: *этим* впервые спасаем мы мир».

Что такое познание, с точки зрения Ницше? Познание как познание истины Ницше также не признает. Познание — это интерпретация, истолкование. Не существует каких-то событий в себе, которые нужно познать с точки зрения материалистической, отразив их в человеческом уме. Духа как такового нет, поэтому познание есть интерпретация. Зачем существует интерпретация? Для того чтобы сохранить жизнь. Познание есть проявление воли к власти. Существует ли то, что нужно интерпретировать? Возможно, существует. Но чтобы дойти до признания того, существует ли объект познания, нужно отказаться от умопостигаемого мира, переведя все человеческое в природное. Люди сами себе устроили мир — нужно отказаться от этого мира, устроенного человеком для самого себя. Поэтому любое познание всегда есть заблуждение. Заблуждение есть основа жизни. Как пишет Ницше, «надо любить заблуждение». Даже сама истина есть заблуждение, без которого человек не может жить. Но поиск истины — это опять же проявление декаданса. Истину ищут те, кто не может действовать. Поэтому науку нужно соединить с волей к власти, с действительностью. Только такое познание, такое истолкование будет полностью сочетаться с волей к власти.

Понимая, что человек есть проявление определенных биологических процессов, Ницше не испытывает особого пиетета, особой любви к человеку. Ницше указывает, что человек есть болезнь на коже земли. Возникновение человека — это ослабление жизненного начала. Как пишет Ницше, «нет ничего отвратительнее человеческого лица». Однако человек — существо парадоксальное. С одной стороны, человек есть проявление воли к власти, закономерный этап на пути развития воли к власти, а с другой — это то существо, которое впервые начинает от воли к власти отказываться. Поэтому нужно вернуть человека к состоянию животному, к состоянию до декаданса, до отказа от жизненного начала. Поэтому свой идеал сверхчеловека, т. е. человека, который будет жить своим жизненным началом, произведя переоценку всех ценностей, Ницше иногда называет «белокурый животный». Иногда это выражение переводят как «белокурая bestia» (от лат. *bestia* — животное). От всех остальных животных человек отличается тем, что он есть лживое животное. Его ложь заключается в создании моральных суждений, которые по своему определению не могут быть истинными. Моральные суждения можно оценивать только с точки зрения воли к власти. Мораль есть условие сохранения неудачников, но она есть инстинкт страдающих, поэтому она тоже есть воля к власти. Поэтому человечество должно отвергнуть эту мораль. Сильные должны отвергнуть ее, а «слабые должны погибнуть — вот человеклюбие». Справедливость — это функция силы, поэтому справедливость должна быть жестокой.

Себя Ницше сверхчеловеком не считал. Он считал себя обычным человеком, поднявшимся до высших истин. Хотя говорить об истине в применении к Ницше достаточно сложно, ведь, с точки зрения самого Ницше, истины не существует, существует только лишь заблуждение, которое нужно любить. Но тем не менее мы говорим о Ницше на своем языке, и приходится применять наши категории к его собственной философии. Так вот, себя самого сверхчеловеком Ницше не считал, а что будет представлять из себя этот сверхчеловек, Ницше описывал расплывчато. Единственная ценность для сверхчеловека, которой он должен и может придерживаться, — это честность. Хотя опять же, поскольку все люди не могут стать сверхчеловеками, то честность — это добродетель только между своими, в отношении же к низшим и слабым можно применять любые средства. Толпа не любит честно-

сти. Честность нужна лишь иногда, среди своих, могущих ее понять.

Ницше явился основателем и созидателем целой философской школы (так всегда бывает с разрушителями) — философии жизни. Представителей ее достаточно много, среди них Вильгельм Дильтей, Анри Бергсон и Освальд Шпенглер, с учениями которых мы познакомимся на следующих занятиях.

Лекция 6

Сегодня мы продолжим изучение философии жизни — школы, у истоков которой стоял немецкий мыслитель Фридрих Ницше. Несмотря на весь запал Ницше, на его стремление разрушить устоявшиеся ценности, произвести переоценку всех ценностей, в том числе и философских, Ницше оказался созидателем новых ценностей, повлияв на культуру, на интеллигенцию, на массы, а также и на философскую мысль. Так что можно сказать, что он достиг несколько иной цели. Дело в том, что идеи, которые высказывались Ницше, хотя и были высказаны в достаточно экстравагантной форме, но они действительно показали суть многих и многих проблем, которые наполняют философию. Главное — это проблема теории познания. Ницше указал на ограниченность этой теории: по его словам, познание есть лишь просто приспособление к действительности, есть некая форма воли к власти. Таким образом, Ницше показал, еще раз как бы доведя до абсурда идею, что субъект и объект в познании разделены. Философия всегда пыталась преодолеть эту трудность: понять, как субъект может познать объект, как человеческий ум может проникнуть в нечто чуждое ему — в материю или мир духовный, мир идеальный, мир божественный — любой мир, но не совпадающий с его, человеческим миром. Это приводило или к полному скептицизму — учению, указывающему на невозможность того, чтобы сознание проникло в чуждую ему среду, или как крайний другой выход — к солипсизму, к выводу о том, что существует лишь познающий субъект. Все остальное есть лишь явление его собственного сознания или его чувств. Солипсизм, конечно, в последовательной форме не встречается в философии, философы боялись его, как чумы.

Но разделение между субъектом и объектом приводило и к другим выводам, как это было, скажем, в философии Гегеля, Шеллинга или даже у Фихте в его положении об абсолютном *Я*; о слиянии субъекта и объекта в абсолюте, в абсолютном духе, в абсолютной идее и т. д. Но эта проблема опять же для последовательных философов была как бы уходом от проблемы. Слияние происходит, но все равно проблема остается: встает задача познания как мира, так и этого абсолюта, к которому я опять же как-то отношусь.

Эта проблема была высвечена Ницше со всей ее парадоксальностью, и Ницше предложил определенный вид ее решения, введя понятие *жизни*. За это понятие и ухватились последующие философы. Недостатки всех гносеологических концепций виделись им в том, что здесь, оказывается, противопоставляется мыслящий субъект и немыслящая среда; немыслящая материя или сверхмыслящий абсолюте — и то и другое противостоят человеку. Пропасть остается. А Ницше предлагает совершенно другой подход, вводя понятие жизни, — именно жизнь является тем началом, из которого все происходит. Именно из жизни возникает и материя, и живые организмы, и сознание, и всё на свете. И эта жизнь не исчезает в некотором абсолюте: она остается, она присуща нам, и мы как живые организмы сами ее ощущаем.

Поэтому возникает предположение, что возможно преодоление дуализма субъекта и объекта путем введения понятия жизни. Все присуще жизни, и я сам есть жизнь. Сознание есть лишь определенный феномен жизни, определенный этап развития ее, причем не самый лучший, как говорит Ницше. И это положение пришлось по душе философам. Почему сознание действительно не самый лучший этап развития жизненного начала? Да потому, что сознание не может познать мир, оно как бы отрывается от мира, недаром (по словам того же Ницше) человек есть болезнь на теле земли. Как болезнь в организме человека противопоставляет себя организму и отторгается им, так и человек противопоставляет себя всей природе, он чуждое ей явление, и сознание, разум человека оказывается чуждым этому миру.

Поэтому понятие жизни становится центральным в последующих философских системах. Понятие жизни и понятие переживания — переживания этой жизни. Именно поэтому последующее философское направление и получило название *философии жизни*, и именно во введении этого понятия они видели заслугу Ницше. Но философия жизни в том виде, в каком она была высказана Ницше, была шокирующей, экстравагантной, ненаучной, поэтому она не могла служить основой и опорой истинной философии. Чтобы придать ей академическое благообразие, необходимо было ее переосмысление. Одним из первых философов, который проделал задачу перевода ницшеанской философии на язык более академический, не столь вызывающий, эпатажный, экстравагантный, был немецкий философ Вильгельм Дильтей (1833—1911).

ВИЛЬГЕЛЬМ ДИЛЬТЕЙ

Биография Дильтея не слишком интересна. Родился он в семье лютеранского пастора,

получил богословское образование в Тюбингенском университете. Как часто бывает, у него рано проявился интерес к философии, и всю последующую жизнь он преподает в разных университетах, а с 80-х годов XIX в. прочно обосновывается в Берлинском университете, где преподает до конца своих дней. Взяв за основу философию Ницше, Дильтей не пишет никаких всеобъемлющих трактатов и не разрабатывает соответствующей системы. Среди его работ выделяется одна — «Введение в науки о духе». Существует перевод на русский язык его работы «Описательная психология». Она небольшая, насчитывает несколько десятков страниц и написана очень простым языком, что свойственно всем произведениям этой философской школы, — Ницше в свое время убедительно показал, что за сложностью изложения отнюдь не кроется истина. Если Шопенгауэр сказал, что за сложностью изложения не всегда кроется истина (у Канта, например, она скрывалась, а у Гегеля за сложностью изложения кроется, по словам Шопенгауэра, чепуха), то Ницше показал, что за сложностью изложения всегда кроется только чепуха. Поэтому стиль изложения последующих философов этой школы весьма прост и отличается скорее литературным изяществом, чем научной сложностью.

В «Описательной психологии», как и в других своих работах, Дильтей главное внимание уделяет понятию жизни. Жизнь у него — это прежде всего жизнь духа, а не жизнь вообще, как у Ницше. Дильтей отбрасывает многие другие положения Ницше — он не призывает к переоценке ценностей, не предвидит появления будущего сверхчеловека. Академический философ, типичный университетский преподаватель, он рассуждает достаточно строго. Задача, которую поставил перед собой Дильтей, — это создание методологии наук о духе, каковой всегда претендовала быть философия. Теория познания есть одна из разновидностей учения о духе, ибо это есть учение о том, как познает наш дух.

Познание есть прежде всего переживание, показывает Дильтей. Поэтому жизнь — это мир переживаний, а точнее (поскольку каждый субъект обладает жизнью), жизнь — это коллективное переживание жизни. Не субъективное, а именно коллективное. Именно в этом можно найти общность.

В процессе переживания жизни происходит разделение *я* и объекта, но существуют они, тем не менее, совместно и связаны друг с другом. То, что они связаны — объект и субъект, — ощущается только лишь в переживании жизни. В интеллектуальной, рассудочной деятельности эта связь разрывается. Поэтому интеллект не может познать мир, в интеллекте человек ощущает себя чуждым миру. Познание возможно только на основании переживаний. То, что мир действительно существует, а интеллект не может доказать существования объективного внешнего мира, доказывает, что внешний мир познается не разумом, не рассудком, а переживанием. Мы переживаем наш мир, мы являемся с ним единым целым. Более того, внешний мир мы вынуждены преодолевать. Так вот, это ощущение чувства преодоления, сопротивления нашей воле, нашей жизни, и является наилучшим доказательством существования внешнего мира. Поэтому человек, говоря на рассудочном языке, может познавать этот мир, его законы, но доказать существование этого мира и познать мир полностью он, конечно же, не может.

Науки, основанные на рассудке, — математика, естествознание, психология — не могут познать мир. Эти науки познают лишь образы этого мира, как они являются в сознании. Они познают символы, а не сами вещи. Переживание же позволяет проникнуть в саму вещь. Поэтому истинная наука о духе может быть построена только на переживании, и именно оно позволит человеку проникнуть в основание бытия. Проникновение в основание бытия означает переживание его. Не мышление, не разложение на некоторые составные части (аксиомы, теоремы и т. п., то, что является результатом рассудочной деятельности), а именно переживание бытия. Именно в этом состоит отличие наук естественных, *объясняющих*, от наук *описательных*, а наука о духе может быть только описательной. Поэтому духовную жизнь нужно не объяснять, а понимать.

Духовная жизнь — это жизнь совсем другая, чем жизнь материальная. Познание жизни всегда иррационально, всегда интуитивно. Его нельзя объяснить, разложить на составляющие. Жизнь, по Дильтею, нельзя постигнуть при помощи математических формул и логических понятий — надо не размышлять о явлении, а переживать его. Поэтому, прежде всего, теория познания состоит в переживании, а переживание есть одна из форм самопознания. Точнее сказать — самопознание есть одна из форм переживания; то самопознание, о котором говорили философы (в частности, Декарт об интеллектуальной интуиции), есть одна из форм всеобщего переживания своей собственной жизни. Поэтому основой наук о духе может быть только лишь психология, учение о нашей душевной жизни, а не логика, как учил Гегель.

Описательная психология противопоставляется Дильтеем объяснительной психологии. Объяснительная психология фиксирует некоторые факты и пытается найти между ними причинно-следственную связь. Так поступать можно с миром природным, но не с духовным. Так можно поступать с миром мертвым, но не с миром жизни — постоянно изменяющимся, постоянно текучим. Поэтому познание есть переживание, а истинное познание существует тогда, когда возможно достижение повторного переживания. Повторное переживание есть идеал познания, есть истинное познание, как указывает Дильтей, и в этом про-

цессе познания участвует не только сознание, но и вся духовность человека, вся его жизнь.

Жизнь есть коллективное переживание жизни. Поэтому жизнь всегда исторична, так же как исторично общество. Поэтому переживание — это не только переживание моего собственного, субъективного состояния, но и переживание других людей. Насколько возможно добиться этого? Это одна из самых сложных задач, которые стоят перед философами. Уместно вспомнить поговорку «Чужая душа — потемки». Действительно, проникнуть в жизнь, в переживания другого человека совершенно невозможно. Каждый человек может судить о другом человеке только лишь по некоторым знакам — словам, жестам, мимике и т. д., по тому, что тот написал, или по тем делам, которые тот сделал. Но проникнуть мы можем только в собственную душу, чужая душа от нас скрыта. Однако познание человека — это не познание знака, а познание душевной жизни. Возможно ли это?

Скажем, мы читаем литературное произведение, или рассматриваем картину, или слушаем музыку, даже читаем философское произведение (ведь философия есть некое мировоззрение, форма самовыражения), — как мы можем проникнуть при этом во внутренний мир их авторов — Достоевского, Рембрандта, Баха, Канта или кого бы то ни было другого? Оказывается, что во внутренний их мир мы проникнуть не можем, мы можем только прослушать музыку, увидеть некоторый сюжет, изображенный на полотне, или прочесть связанный текст на бумаге. Но что имел в виду человек, его создавший? Это уже является задачей науки, которая называется *герменевтика*, и Дильтей считается основателем этого нового учения. Название происходит от имени греческого бога Гермеса, который был не только богом торговли. Торговля велась между разными народами, и торговец, чтобы понимать другого человека, должен был уметь разговаривать на его языке. Поэтому Гермес всегда был и богом переводчиков, богом толкователей, тех, кто переводит текст с одного языка на другой и дает возможность одному человеку понять другого. Понятие герменевтики восходит еще к античности: во времена Платона и Аристотеля под ним понималось искусство толкования книг Гомера. В христианские времена, в средние века, под герменевтикой понималось умение толковать тексты Священного Писания. Дильтей придал этому термину собственно философское значение — умение толковать вообще. Герменевтика — наука о познании как о понимании.

В чем состоит смысл этой проблемы? Знакомясь с любым произведением, мы знакомимся с ним как с набором символов. Когда мы читаем в первый раз произведение, мы просто следим за сюжетом. Дочитав до конца, мы понимаем, что кроме сюжета есть еще и авторская мысль, которая излагается с самого начала. Мы понимаем, что ничего не поняли, и нас тянет прочитать еще раз. И читая второй раз, мы уже с первых же строк глядим на эту книгу совсем по-другому. Как сказал известный советский философ М. Мамардашвили, «первое чтение — это всегда второе чтение». Когда человек первый раз читает серьезную книгу, он ее еще не читает — он лишь проводит подготовительную работу. Но прочитав второй раз, мы понимаем книгу уже по-другому, потому что исходим из другого понимания ее первых страниц. И поэтому возникает желание прочитать ее в третий раз, в четвертый и т. д. до бесконечности. Получается замкнутый круг. Каждый раз, знакомясь заново с любым произведением, мы проникаем не просто в сюжет или в идею книги, а именно во внутренний мир автора, будь то писатель, художник или композитор. Герменевтическая проблема — очень серьезная, поскольку, с одной стороны, мы сталкиваемся с проблемой замкнутого круга, а с другой — пытаемся проникнуть не только за ряд понятий и символов, но во внутренний мир писателя или художника, что всегда считалось невозможным, запретным.

В XX в. одним из наиболее серьезных представителей герменевтики является немецкий философ *Ганс Георг Гадамер*. Его книга «Истина и метод» вышла в 60-х годах. С его философией мы с вами знакомиться не будем, но это один из маститых современных классиков.

АНРИ БЕРГСОН

Кроме Дильтея, идеи философии жизни разрабатывал французский философ Анри Бергсон. Пожалуй, именно Бергсон, а не Дильтей был тем философом, который в большей степени послужил пропаганде идей философии жизни. Хотя Ницше первым вострубил о новых идеях и о нем узнал весь мир, многие нормальные люди просто отшатнулись от его бесчеловечной философии. Бергсон же, разрабатывая идеи философии жизни, изложил ее таким образом, что она стала близка не только интеллектуалам, и не только атеистам, но даже католическим интеллигентам в начале XX в.

Бергсон (1859—1941) жил всегда во Франции. Отец его был французский еврей, мать — англичанка. Они хотели дать сыну хорошее образование и предъявляли к нему большие требования (благодаря чему у Бергсона в молодости было множество комплексов). Его отдали в элитарный интернат Кондорсей, в котором он жил, оторванный от родителей, начиная с 6 лет и писал оттуда им письма, несвойственные для его возраста. Как и во многих учебных заведениях того времени, в этом интернате отношение к философии было скорее презрительным, главенствующей системой был позитивизм. Основной упор делался на естественные, прежде всего математические науки. В молодости Бергсон проявлял огромный интерес к математике, и даже завоевывал первые места на различных олимпиадах, так

что по окончании интерната ему прочили карьеру видного математика. Он действительно стал преподавать математику и занялся решением одной математической проблемы: его заинтересовало то, что в математических уравнениях всегда присутствует понятие времени. Как-то ему попала книга, излагающая философию Канта. Там были достаточно внятно изложены трансцендентальная эстетика и трансцендентальная аналитика, и Бергсона поразило, насколько изящно Кант показал природу времени. Ему пришла в голову мысль, что философия не такое уж глупое занятие, как об этом было принято думать в интернате, и что философский метод познания тоже может быть весьма полезен. Бергсон понял, что время, о котором говорит математика, и реальное время — совсем разные вещи, и из этого он и начинает исходить в своей последующей философии.

Исследуя понятие времени, Бергсон вводит два различных понятия: собственно время, так называемое *линейное время*, которым оперируют в математике и в естественных науках, и *длительность* — то реальное время, которое мы переживаем. Между этими понятиями времени существует непреодолимая пропасть. Математическое время есть просто некоторая прямая, в которой различные моменты равноправны друг перед другом. Именно таким временем оперируют математика и математическая физика. На этой прямой совершенно безразлично, прошлое здесь, настоящее или будущее — таких понятий для линейного времени не существует, но для любого человека всегда есть понятие прошлого, настоящего и будущего. И более того, со всей остротой возникает проблема, высвеченная еще Аристотелем и гениально показанная Августином, — то, что время, понимаемое как единство прошлого, настоящего и будущего, попросту исчезает: прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее есть неуловимое мгновение, которое поймать невозможно. Это переживание времени Бергсон называет длительностью. Термины переживание, время, длительность являются основными понятиями его философии, которые он использует в разных своих работах, основная из которых — «Творческая эволюция». Именно эта работа, как писал католик Жильсон, произвела переворот в умах католиков-интеллектуалов. По мнению Жильсона, после работ Канта и Конта христианин впервые оказывается на родственной ему почве — это не сухие философские учения, не чуждые (Конт) и противные во многом религии (современные позитивистские концепции), а живая философия. Здесь многие увидели возможность решения проблемы соединения религии и науки, что особенно актуально было для католической церкви в начале XX в., когда наука и религия рассматривались как антиподы. Католики тогда считали науку врагом Церкви и врагом христианства (более того, только три года назад папа римский официально от лица католической церкви извинился за суд над Галилеем). В то время, когда многие ученые не признавали католицизм, а католики клеймили ученых, в работах Бергсона увидели наконец возможность синтеза. «Творческая эволюция» сыграла большую роль в пересмотре католиками отношения к науке.

Сам Бергсон не был христианином. В 1937 г., когда в Германии разгорелось преследование евреев, Бергсон, будучи человеком нерелигиозным, по его собственному признанию, сознательно начал исповедовать иудаизм, потому что хотел быть на стороне гонимых. Умер он в 1941 г. своей смертью. В 1929 г. Бергсон был удостоен Нобелевской премии по литературе.

Основная идея Бергсона состоит в том, что логическая мысль не способна представить себе истинной природы жизни, ибо мысль — только одно ее истечение, только одна сторона жизни. Трудности и противоречия философии рождаются оттого, что философы прилагают привычные формы нашей мысли к тем предметам, к которым эти формы совершенно не приложимы. Поэтому теория познания должна строиться на теории жизни. Постигание жизни дается человеку прежде всего в ее переживании, а переживанием является наше собственное переживание, т. е. переживание нашего собственного существования. Из всего, что существует, по мнению Бергсона, самым достоверным и всего более нам известным является наше собственное существование. Начало «Творческой эволюции» почти такое же, как у Декарта. Если Декарт говорил: «Я мыслю, следовательно, существую», то Бергсон ставит во главу собственного существования переживание. Что значит существовать? У Декарта после высказывания «Я мыслю, следовательно, существую» идет исследование того, что такое мысль. Бергсон же идет в другую сторону, рассматривая вопрос о том, что такое существовать. Существовать — это значит непрерывно меняться. Я знаю, что я существую, потому что я непрерывно меняюсь: состояние моей души все время разрастается длительностью, т. е. я ощущаю себя в своем изменении, это изменение есть ощущение некоторой длительности. Как пишет Бергсон, «я перехожу от состояния к состоянию. Я меняюсь постоянно. Мое состояние души, подвигаясь по пути времени, постоянно разрастается длительностью, которую оно подбирает. Изменение совершается непрерывно, само состояние есть уже изменение». Т. е. я существую, поскольку я ощущаю себя изменяющимся, а изменения совершаются в длительности.

Чем отличается длительность от времени? Бергсон дает такое определение: «Длительность — это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и расширяющееся по мере движения вперед». Именно в этом состоит отличие длительности от времени. Длительность всегда существует как единство прошлого и будущего, прошлое всегда существует в настоящем, настоящее существует всегда как некоторое воспоминание о прошлом.

Это единое целое, которое не существует одно без другого. В «Творческой эволюции» он сравнивает длительность со снежным комом: как снежный ком, скатываясь вниз с горы, набирает на себя все новые и новые комки снега, разрастаясь и в то же время сохраняя в себе первоначальное состояние, так же и длительность, сохраняя в себе настоящее и прошлое, вбирает в себя будущее. В другой работе Бергсон приводит сравнение с клубком ниток: на клубок постоянно наматывается нитка, но начальный кусочек всегда сохраняется в нем; клубок составляет единое целое из начального куска нити и тех, которые будут в нем наматываться.

Поэтому в настоящем состоянии нельзя найти каких-либо элементов, и, следовательно, время необратимо. Нельзя повернуть время вспять, так как наша личность всегда меняется, будучи всегда направлена в будущее и сохраняя в себе прошлое. Для сознательного существа существовать значит изменяться, а изменяться — значит созидать самого себя. Вселенная также длится, и все те системы, которые познаются наукой, точно также делятся, потому что они неразрывно связаны с остальной вселенной. Разделение вселенной на материю и сознание совершенно неправомерно. Можно постигнуть вселенную только лишь в ее единстве, с точки зрения ее длительности. Основой для понимания вселенной и человека является понятие длительности. Сравнить индивидуальность и вселенную можно, учит Бергсон, поскольку и то и другое длится.

Прежде всего нужно постигнуть основу, которая является причиной этой длительности. Основой является первоначальный *жизненный порыв*, переходящий от одного поколения существ к другому. Жизненный порыв, *йлан vital* — основное понятие философии Бергсона. Именно этот жизненный порыв проводит всю работу по эволюции. Вселенная длится, развивается, проходит различные этапы своего развития, и поэтому мы сейчас имеем определенное состояние нашего мира, определенное сложение и ассоциацию элементов.

Но жизненный порыв действует не путем ассоциации и сложения элементов. В этом сложном вопросе, проблеме эволюции и развития, Бергсон приводит ряд примеров. Скажем, пример глаза, в котором сопоставляется простота действия и сложность органа: глаз — это сложный орган, а зрение есть акт очень простой. Но, как говорит Бергсон, глаз создается не путем конструирования из различных элементов (как это указывала бы материалистическая теория эволюции: собираются различные материальные элементы и на каком-то этапе возникает зрение) и не путем некоторой задачи (как сказал бы Аристотель, существует цель — видеть, и поэтому природа развивается согласно этой цели). Нет, жизненный порыв имеет в себе идею зрения в самом начале организует идею сообразно тому понятию видения, которое он уже имеет в себе. Другой пример: сознание человека и его мозг. Сложность мозга не порождает наше сознание, нельзя сказать, что сознание есть продукт мозга. И наоборот — нельзя сказать, что цель мозга есть сознание. Жизненный порыв — это сознательное начало, и поэтому оно преобразует материю, ведет ее к своей собственной цели, чтобы насытить материю этим жизненным порывом.

Говоря о жизненном порыве, Бергсон приводит очень много сравнений. Задача философа — проникнуть в явление, пережить жизнь, а не понять ее, излагая в некоторых понятиях. Проникнуть в нее можно лишь таким образом, каким проникают в свой собственный мир; давая эти образы, сравнения, Бергсон помогает нам найти в нашем собственном мире ту опору, которую мы можем пережить, и понять изнутри сущность бытия.

Что такое жизненный порыв? Это жизненное начало, которое имеет некоторую энергию, и она, развиваясь, может направляться в разные стороны. Со временем жизненный порыв может остывать. Бергсон сравнивает жизненный порыв с ракетой, которая, будучи выпущена для фейерверка, в определенный момент взрывается, и одни части ее остывают раньше, другие продолжают гореть. Те части, которые остыли, Бергсон сравнивает с материальным, а горящие части — с духовным. Сравнение не слишком удачное, потому что здесь единое понятие как бы разрывается и направляется пессимистический вывод о том, что наш дух тоже в конце концов остынет и станет материей. Но Бергсон не это имел в виду: жизненный порыв, наоборот, проникает в материю. С одной стороны, он ее создает — материя возникает из жизненного порыва; с другой стороны, жизненный порыв продолжает эту материю охватывать, оформляя и преобразуя ее в соответствии с своими собственными задачами.

Поэтому жизненные начала, начало духовное и начало материальное, не противоречат друг другу, а включаются одно в другое, как и законы духа и законы мира не противостоят друг другу.

В жизни как таковой также происходит разделение эволюции на жизнь растительную и жизнь животную. Животная жизнь также начинает раздваиваться и развивается по двум направлениям: *инстинкта* и *интеллекта*. На этих понятиях Бергсон очень подробно останавливается, в разных своих работах указывая, что инстинкт и интеллект — вещи не одного порядка. Они всегда сопровождают, дополняют друг друга, но не взаимозаменяют, ибо они различны между собой. Интеллект всегда направлен вовне. Человек создает орудие, и как человек создающий, *homo faber*, человек всегда обладает интеллектом. Интеллект мыслит вовне. Инстинкт направлен внутрь, и вследствие этой силы появляются те средства защиты или нападения, которыми обладает животное: когти, клыки, быстрые ноги.

Человек тоже обладает инстинктом, но инстинкт человека отличается от инстинкта животных. То начало, которое помогло бы человеку проникнуть в жизнь, называется *интуиция*. «Интуиция, — как указывает Бергсон, — это инстинкт, сделавшийся бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно». В этом определении Бергсон расходится с Декартом, у которого прежде всего это интеллектуальная интуиция и созерцание самого себя как мыслящего субъекта. Бергсон указывает, что интуиция противоположна рассудку, противоположна разуму. Рассудок всегда мыслит вовне, мыслит обрывочно и потому не схватывает жизнь. Рассудок как бы умертвляет предметы, а интуиция схватывает предмет изнутри, и это схватывание есть переживание, есть постижение жизни как таковой, постижение собственно длительности.

Жизненный порыв — это, как указывает Бергсон, некоторое сверхсознание: ракета, потухшие остатки которой падают в виде материи. Оно есть также и то, что сохраняется от самой ракеты и, пронизывая эти остатки, зажигает их в организмы. Поэтому познать духовную жизнь можно лишь при помощи интуиции. Из интуиции можно перейти к интеллекту, ибо интуиция есть переживание своей собственной жизни и поэтому ее всегда можно расчленить на некоторые фрагментарные части. От интеллекта к интуиции подняться нельзя. Попытки некоторых ученых или философов познать жизнь посредством интеллекта напоминают кинематографический принцип. Одна из глав у Бергсона так и называется: «Кинематографический механизм мышления». Интеллект создает как бы обрывки нашей жизни, обрывки действительности, и потом, прокручивая эти обрывки, создает иллюзию движения. Сидя в кино или перед экраном ТВ, мы понимаем, что это не сама жизнь; сама жизнь совсем другая, которую я переживаю. Поэтому наука и отличается от переживания. Но отличие переживания, интуиции от научного мышления состоит именно в том, что от интуиции можно спуститься к науке, от мышления же подняться к интуиции нельзя. Наука есть частный случай жизненного порыва, частный случай интуиции, поэтому наука не противоречит жизненному порыву, не противоречит сознанию, она есть одно из его проявлений.

Лекция 7

ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР

Сегодня мы поговорим о следующем представителе философии жизни — Освальде Шпенглере (1880—1936). До 1910 г. Шпенглер был никому не известным учителем истории в обычном среднем учебном заведении. Получив большое наследство, которое позволило ему оставить свою профессию, он ушел с работы и начал писать труд, который и прославил его имя на многие десятилетия. Этот труд, получивший название «Закат Европы», вышел в 2-х томах.

Основная его идея «Заката Европы» сводится к следующему. Шпенглер постулирует существование некоторых культурно-исторических типов. Каждое культурно-историческое образование имеет свою собственную душу. Подобно тому, как каждый человек имеет свою собственную душу и чужая душа открывается ему лишь посредством неких знаков, посредством телесно-чувственной деятельности, так же и каждый народ имеет свою собственную душу, и познание одним народом души другого народа возможно лишь посредством некоторых символов — знаков, но отнюдь не непосредственно. Поэтому концепция истории как некоторого прогрессивного развития от прошлого к будущему у Шпенглера заменяется концепцией смены культурно-исторических образований: нет ни ухудшения, ни улучшения, есть просто смерть одних образований и рождение других.

Оба тома «Заката Европы» посвящены доказательству этого тезиса. Шпенглер приводит огромное количество исторических примеров, доказывающих справедливость его утверждений. При первом чтении книга производит очень сильное впечатление и идеи Шпенглера выглядят чрезвычайно убедительно благодаря огромной эрудиции автора. Тем более, что концепция Шпенглера строилась не на пустом месте — задолго до него, в XIX в. российский философ Н.Н.Данилевский в книге «Россия и Европа» высказал сходную концепцию о существовании культурно-исторических типов. Правда, Данилевский называет десять типов, конкретно их именуя, начиная от семитского, китайского и т. д., кончая современным западным и, возможно, американским (выделяя его в отдельную группу). Шпенглер не указывает определенное количество этих типов, по его мнению, их может быть сколько угодно; он останавливается на рассмотрении только известных нам. Второе отличие: у Данилевского в истории просматривается некоторое развитие — исторические типы сменяют один другого, они не существуют одновременно. Шпенглер же допускает и утверждает возможность одновременного существования различных культурно-исторических типов.

Может возникнуть вопрос, какое отношение имеет эта чисто историческая концепция к философии и тем более к философии жизни? Тем не менее работа Шпенглера — сугубо философская, и с первых же страниц Шпенглер дает именно философское обоснование своему взгляду на мир. Это обоснование он заимствует из работ Дильтея и Ницше, в чем-то переключаясь и с неокантианцами (в частности, с Риккертом). Главная идея у него состоит в раз-

граничении сферы деятельности интуиции и рассудка — идея, которую мы видели и у Дильтея, и у Бергсона. В соответствии с этим Шпенглер производит разграничение науки и истории: наука есть предмет человеческого рассудка, а история — предмет человеческого созерцания. Поэтому исторический метод существенно отличается от метода научного — здесь не нужны доказательства, не нужны выводы и формулы, здесь необходимо проникновение в суть вещи, интуитивное проникновение в глубинную сущность явлений. Поэтому Шпенглер часто прибегает к различным образам, сравнениям, символам. Он как бы сознательно уходит от доказательности. Можно упрекнуть его в недостаточно высоком философском уровне и в том, что его историческая концепция не идет ни в какое сравнение с концепциями известных историков. Но Шпенглер сознательно утверждает свою концепцию, показывая, что метод истории совершенно другой: историка нельзя вырастить, создать — историками рождаются. Историк прежде всего созерцает дух в себе. Самопознание, интроспекция — это та область, в которой творит историк.

Сознательно высказывая этот тезис, в одном месте «Заката Европы» Шпенглер указывает, что весь мир, вся природа существуют только лишь в том случае, если существует познающий субъект. Это может привести к обвинению Шпенглера в солипсизме, ведь у него весь мир таким образом сводится к познающему субъекту. Но Шпенглер не углубляется в эти проблемы, тем самым оберегая свои выводы от возможной опасности. Это также характеризует методологию Шпенглера как философа.

Философия Шпенглера не доказательна, это действительно философия жизни, и главное для него — созерцание, созерцание духа, в котором развивается история. Сколько людей, столько и миров, объективной истины не существует, поэтому сама философско-историческая концепция Шпенглера при всей ее глобальности не претендует на объективность. Шпенглер указывает, что взгляд на мир — это всегда мировоззрение, а не истина, поэтому и исторический взгляд может быть также лишь взглядом мировоззренческим. Нельзя говорить об объекте без субъекта, без человека. Природа и мир есть лишь переживания субъекта, поэтому действительность сводится к представлениям о ней, к переживаниям действительности. Таким образом, объективная истина исчезает, растворяясь в фактах исторических и природных. Истина оказывается не объективной и не абсолютной, а относительной и текучей.

Шпенглер скромно называет свое открытие в философии коперниканским открытием, противопоставляя таким образом иные исторические концепции своей. Этот образ, отсылающий нас к Копернику, показывает суть того открытия, которое делает Шпенглер. По Шпенглеру, вся предыдущая историческая наука вращалась вокруг мнения, что вся история есть история Европы, и таким образом особенности европейского исторического развития (движение от античности через средневековье к Новому времени) как бы переносились на другие страны мира. Европа мыслилась как центр мира, а другие страны как бы вращались вокруг этого центра. Эту концепцию Шпенглер сравнивает с птолемеевой концепцией строения вселенной, ставившей землю в центр всего мироздания, и противопоставляет ей свою, подобно тому как Коперник в свое время противопоставил свою концепцию мироздания птолемеевой. В концепции Шпенглера все культуры, все исторические образования, все народы равнозначны в мире и в истории, никакой народ не может похвастаться тем, что он выделяется из всех остальных. Возможно, эта концепция вытекает из гегелевской идеи «души народа», которая таким образом нашла свое отражение в философии Шпенглера.

Итак, философско-методологическая основа философии Шпенглера — это философия жизни. Шпенглер указывает, что жизнь имеет смысл, близкий понятию *становление*, поэтому основное, что привлекает внимание философа, это именно становление и *ставшее*. Становление и ставшее — это факт и предмет жизни. Поэтому главным действующим лицом и природы и истории является душа: душа есть именно то, что подлежит осуществлению, то, что осуществляется. А жизнь — это сам процесс осуществления. Таким образом, в некотором едином целом, которое охватывается жизнью, вычленяются *душа* и *мир*, и две способности человеческого познания — *рассудок* и *интуиция* — могут воспринимать или мир, или душу. Мир постигается только лишь рассудком, поэтому естественная наука не может познать все мироздание, она познает только то, что уже было осуществлено. Наука, которая изучает причинность, постигает лишь часть мироздания, ибо причинность есть застывшая судьба, а судьба есть закон, который лежит в основе всего развития понятия *жизни*. Так же, как у Ницше, *жизнь* у Шпенглера является первичным началом, которое лежит в основе всего бытия. Законом этого первичного начала, по терминологии Шпенглера, является *судьба*. Жизнь может застывать, превращаться в мир, и судьба превращается в причинно-следственную связь. Интуиция как высшая форма постижения жизни также омертвляется, превращается в рассудок. В свою очередь рассудок, который постигает причинно-следственные связи, постигает лишь часть, как бы некоторую проекцию всего бытия, именуемого жизнью, и поэтому также не может дать объективную истину. Наука, по мнению Шпенглера, существует лишь как форма некоего приспособления к действительности. Здесь мы видим практически дословное повторение ницшевской концепции.

Что такое *судьба*? Можно было бы сказать, что представление о судьбе есть некоторое объективное представление, и здесь мы могли бы упрекнуть Шпенглера, потому что поня-

тие жизни и понятие судьбы дают нам некоторое объективное основание для построения целостной философской системы. Но, тем не менее, однозначно постичь судьбу в ее целостности нельзя. Существует столько представлений о судьбе, сколько существует культур. Каждая культура имеет свою собственную концепцию судьбы, и более того, всякая культура есть не что иное, как осуществление и образ этой идеи, этого единственного момента в общей концепции жизни.

Чувство судьбы, по Шпенглеру, возникает из первоначального пра-чувства жизни и смерти, имеющегося у человека. Человек всегда чувствует себя затерянным в огромных масштабах бытия, чувствует себя одиноким (здесь можно увидеть уже некоторую переключку с зарождавшимся экзистенциализмом), поэтому феномен смерти оказывается для человека самым важным в его жизни. Человек испытывает страх перед смертью, этот страх порождает у него свое собственное ощущение жизни, являясь основой и самым глубинным фактором, влияющим на возникновение идеи судьбы у того или иного народа, но нельзя сказать, что народ сам создает эту идею судьбы. Судьба действует независимо от субъекта, независимо от народа и в конце концов проявляется в том, что возникает именно та или иная душа каждого народа.

Узнать и познать душу народа можно по некоторым символам. Таких символов может быть много, и Шпенглер в первую очередь отмечает один, с его точки зрения главный, символ. Всякая символика вытекает из чувства страха — прежде всего страха перед смертью, и главным символом, к которому сводится основное переживание человека, является представление о пространстве. Именно пространство выделяет человека из всего мира, противопоставляет его всему остальному, и поэтому пространство выражает сущность мировоззрения человека, воззрения его на мир. По тому, как человек воспринимает пространство, можно судить о той или иной душе народа.

Шпенглер перечисляет различные народы, которые могут быть названы отдельными образованиями. Это индийская, китайская, египетская, индейская (прежде всего его интересуют народы майя), персидская культуры, но чаще всего Шпенглер упоминает три культуры — арабскую, античную и современную. Каждая из этих культур имеет свою собственную душу, которая характеризуется философским символом понимания пространства. Протяженность как пра-символ культуры понимается в каждой культуре по-разному. Пра-символ античной культуры — это отдельное тело, материальное и чувственное. Пра-символ западной культуры, понимаемый как пространственное представление, — это чистое и бесконечное пространство. Пра-символ египетской культуры — это дорога, арабской — пещера. Во 2-м томе Шпенглер указывает, что существует еще русская душа, показывая тем самым, что русская культура не является частью современной европейской и пра-символом русской души является поле или степь — плоскостное восприятие. Главное в истории для Шпенглера не аргументы, а мифология, поэтому концепции его напоминают скорее создание мифов, чем рациональное, рассудочное постижение исторической действительности. Объяснить и показать, что имел в виду Шпенглер под дорогой, пещерой или полем, достаточно сложно. Читая об этом, можно только вдумываться и вчувствоваться в его концепцию. Русской душе и русской культуре Шпенглер посвящает всего несколько страниц во 2-м томе своей работы, и то, что я прочитал, ничего мне не прояснило: почему именно поле или степь являются ее выражением? Наверное, историческая или географическая интуиция подсказывает Шпенглеру мысль об огромной территории — поля, степи, вольные славяне и т. д. Все это очень далеко от научного уровня и не содержит никакой аргументации.

Гораздо более аргументированны у Шпенглера две культуры — античная и западноевропейская. Души этих культур получают у него отдельные названия. Душа античной культуры — это *аполлоновская* душа, а душа западноевропейской культуры именуется у него *фаустовской*. Почему он выбирает такие названия, понятно: статуя Аполлона для любого человека является эталоном чувственной красоты и изящества, а поскольку пространство всегда воспринималось античным человеком как чувственное пространство, Шпенглер и дает античной душе такое наименование. Для европейского человека характерно представление о пространстве как о чистой бесконечности, актуальной бесконечности. Здесь больше всего подходит образ Фауста как ученого, стремившегося к бесконечному знанию, обладанию бесконечной, полной истиной.

Каждая культура, по Шпенглеру, существует определенное историческое время, примерно тысячелетие. Это тысячелетие делится на три примерно равные части. Во время, определенное ей на земле, культура становится, затем достигает стадии расцвета, собственно культуры и затем следует закат культуры, который именуется словом цивилизация (первый период длится около 300 лет, расцвет — около 400 лет и закат — 300 лет). Европейская культура была создана где-то в I в. II тысячелетия по Р.Х., поэтому сейчас мы с вами вместе со Шпенглером переживаем последние десятилетия европейской культуры. Поэтому книга Шпенглера и называется «Закат Европы». Нельзя упрекнуть Шпенглера в пессимизме. Он не пишет о конце света, он просто констатирует факт: наше культурно-историческое образование подходит к концу своего пребывания на земле, а после этого возникнет какое-нибудь иное образование. В любом случае жизнь будет продолжаться, судьба (точнее, жизнь в виде идеи судьбы) будет делать свое дело, но Европа с ее основными социальными

институтами и культурными завоеваниями исчезнет. Она останется как историческое достояние для историков в виде некоего мертвого набора символов, проникнуть в которые можно будет только лишь извне.

Как можно проникнуть в чужую культуру? Метод, предложенный Шпенглером, подобен тем методам, при помощи которых мы с вами понимаем друг друга. Скажем, я знаю, что если на душе у меня весело, то я улыбаюсь, и если на лице другого человека я вижу улыбку, я понимаю, что ему тоже весело. Проникнуть непосредственно в душу другого человека я не могу, но по аналогии со своими собственными состояниями и теми жестами, которые производит мое тело, я могу постигать и состояние другого человека. Точно так же происходит и постижение культур. Мы должны найти некоторые символы, которые позволяют нам проникнуть в чуждую для нас культуру. Таким символом для Шпенглера прежде всего является понятие *одновременности*.

Одновременность в понимании Шпенглера отличается от обычного понимания. В обычном понимании нашими современниками являются люди, которые живут одновременно с нами. Мы не можем сказать, что Платон или Декарт являются нашими современниками. У Шпенглера все иначе: для него современниками являются люди, которые живут в разных культурах на одной и той же стадии их развития. В таком случае, как указывает он в самом начале «Заката Европы», современниками являются Плотин и Данте, современниками являются Будда, Зенон Китийский (основатель стоицизма) и Маркс, или, скажем, Пифагор и Декарт. Эти современники для каждой культуры выражают определенное представление, определенное созерцание. Такая современность (и одновременность) показывает также отличие одной культуры от другой: Декарт и Пифагор современники, но мы четко видим отличие Декарта от всех античных математиков. Скажем, Декарт создает понятие бесконечной системы координат, а для античного грека эта бесконечность была совершенно непонятна, античный космос всегда был конечным, ограниченным. Читая Аристотеля, мы не можем понять, как это мир может быть конечен, но не можем понять именно потому, что наш ум и наша душа устроены совсем по-другому: для нас понятие бесконечности является самым важным. Если бы античный грек имел возможность прочитать наши философские сочинения или математические работы, он оказался бы точно в таком же затруднении — у него не было представления о бесконечности. Мир античного человека — это мир статичный, мир замкнутый, ограниченный. Поэтому и математика греков — это математика статичная, математика числа, а математика Нового времени — математика функции, математика динамики. В античности невозможно было существование математической физики — объяснения движения посредством математики. Именно поэтому Аристотель разделял математику и физику, а Декарт, Лейбниц и Ньютон соединили эти науки. Дело не в этапах развития науки и не в достижениях ученых Нового времени по сравнению с античными, а в особом миропонимании. Нельзя упрекнуть в чем-то Архимеда или Пифагора или, наоборот, воздать хвалу Лейбницу или Декарту: мы помним, что объективной истины нет, поэтому представление современных ученых о математическом описании физического мира является также всего лишь определенным способом описания. Наука рождается из представления о пространстве, а представление о пространстве рождается из первичного пра-феномена страха. Этот пра-феномен страха порождает прежде всего не науку, а религию. Наука, по Шпенглеру, возникает на втором этапе развития — в собственно культуре, когда она достигает своей вершины. Наука возникает из религии как некоторое частное следствие ее основных положений. Вывел ли это положение Шпенглер или угадал, неясно, но с ним трудно не согласиться. Связь науки с религией безусловно существует. Но все же она более сложна, не столь однозначна, как пишет об этом Шпенглер, по крайней мере в отношении других культур. Нельзя согласиться с тем, что любая наука возникает из любого мировоззрения.

Говоря о понятии одновременности, Шпенглер рассматривает и феномен *морали*. Мораль, по Шпенглеру, состоит в истолковании жизни посредством самой жизни. Поэтому мораль как таковой объективно не существует. Мораль всегда существует как некоторое проявление жизни в определенной культуре, поэтому каждая культура имеет свои собственные моральные ценности. Скажем, для античного грека такой высшей моральной ценностью являлась апатия — полное отсутствие всяческой заинтересованности, отсутствие стремлений и страстей. Для современного человека такое представление о счастье является совершенно чуждым. Современная этика больше характеризуется моральным императивом, который является чисто фаустовской формой морали. Для фаустовского человека жить — значит бороться и добиваться. Не случайно понятие борьбы является для многих европейских мыслителей главным; знаменитая фраза Маркса «Счастье — в борьбе» совершенно четко характеризует современное понимание этики.

По определению Шпенглера этика есть «непосредственное, возведенное в формулу чувство души судьбы, искреннее, произвольное истолкование своего собственного существования». Если в античности представляли судьбу некоторой чуждой силой, и стоическая этика состояла в пассивном бесстрашии, и героизм стоического мудреца был пассивный героизм, то фаустовская душа всегда стремится к бесконечности, поэтому героизм современного западного человека носит не пассивный, а активный характер. Героизм — это

деяние, это преодоление, это личное действие, и прежде всего это связано с определенным понятием о пространстве. Поэтому этика не может быть понята на уровне разумном. Этика сводится всегда к бессознательному, к основным проявлениям судьбы, к основным проявлениям жизни. И моралей, таким образом, столько же, сколько и культур, — всякая мораль существует лишь как идея бытия. Создать ее невозможно, объяснить ее также невозможно, ее можно лишь прочувствовать.

Человек эпохи культуры всегда направлен в себя, вовнутрь. Доминирующая область познания его — интуиция, поэтому культура — это такое время, когда созидаются все произведения искусства, это момент расцвета духа, момент расцвета наук и т. д. Эпоха цивилизации характеризуется рассудочной деятельностью и направленностью вовне. Человек эпохи цивилизации — прежде всего покоритель природы; именно для этой эпохи характерно также и создание империй. Отличие цивилизации от культуры Шпенглер рассматривает на примере отличия римской цивилизации от культуры древних греков. Древняя Греция — это типичный расцвет культуры, Римская империя — пример цивилизации. Философия утрачивает возвышенный характер, она отходит от идеалов постижения бытия, от онтологических и гносеологических вопросов. Основной целью ее становится объяснение проблем существования человека в мире, и сам человек прежде всего также начинает вести не культурное существование, а чисто биологическое.

Современная западная культура, по мнению Шпенглера, сейчас находится именно на этапе цивилизации. Отсюда и поток изменений во всех культурных феноменах, отсюда и снижение уровня философии, появление так называемой массовой культуры (тоже феномена цивилизации), отсюда и империалистические проявления различных государств (книга писалась во время первой мировой войны, когда факты, как говорится, были налицо). Отсюда же и успех книги Шпенглера, которая вышла в конце 10-х — начале 20-х годов, когда мироощущение многих людей после такой огромной мировой бойни, ощущение близкого конца Европы во многом совпадало со взглядами Шпенглера.

Несколько слов о понятии русской культуры и русской души. По мысли Шпенглера, русская душа — это особое образование. Возникновение русской культуры Шпенглер относит к несколько более поздним срокам, чем образование западной, фаустовской культуры, — примерно лет на 300 позже. Русская культура возникает в XIV—XV вв., и в настоящее время (т. е. в начале XX в.) Россия переживает свой расцвет, пик своей культуры. Эпоха русской культуры XIX в. действительно показала превосходство русской культуры перед западной. Прежде всего Шпенглер отмечает русскую литературу, особо останавливаясь на таких писателях, как Толстой и Достоевский, и русскую музыку. Шпенглер показывает особенности существования русской культуры и отличие ее от западной. Дело в том, что западная культура существовала сама по себе, развивалась в чистом виде, на нее ничто не влияло извне. Русская культура начала формироваться тогда, когда именно западная культура находилась в состоянии расцвета, и русская душа тянулась к Западу как к некоему образцу, перенимая и западные формы, что и произошло при Петре I.

Эту особенность существования русской культуры Шпенглер описывает на языке геологическом, вводя термин псевдоморфозы. Что это значит? В глубине земли есть некоторые гранитные образования. Подземные воды могут вымыть в нем пустоты, а другие подземные воды могут привнести в эти пустоты какое-нибудь другое вещество, которое заполнит собою данную форму. Это вещество (скажем, некий минерал), которое раньше имело свое собственное существование, начинает существовать в чуждых для него условиях, в окружении чуждого для него минерала и принимает ту форму, которая для него задана извне. То же самое происходит и с русской культурой и русской душой. Имея свою собственную природу, свои собственные особенности, русская культура волею Петра I, его реформ начинает существовать в рамках формы западной культуры. Т. е. русская культура существует как псевдоморфоза, и развиваясь, она вступает в противоречие с западными формами. Это противоречие становится тем больше, чем сильнее развивается русская душа, подходя к вершинам своего развития. Это не может не проявиться в каких-то социальных катаклизмах, и особую форму этого проявления Шпенглер видит в творчестве двух русских гениев — Толстого и Достоевского.

Достоевский, по мнению Шпенглера, это сугубо русский писатель, а Толстой — типичное проявление псевдоморфозы, западного наложения русской культуры. И русская революция явилась закономерным разрешением этого конфликта между западной формой и русской культурой. Таким образом, по мысли Шпенглера, Толстой и впрямь явился «зеркалом русской революции», ее отражением, хотя Ленина Шпенглер не читал.

Проявление псевдоморфозы Шпенглер увидел и в борьбе двух русских столиц. В свое время Петр перевел столицу в Петербург, в совершенно не русский город, а большевики сумели почувствовать, что продержаться у власти они смогут только в том случае, если они вернутся хотя бы к некоторым основам русской души, поэтому их акт перенесения столицы снова в Москву был, как пишет Шпенглер, гениальным по своей политической прозорливости (при том, что к самим большевикам Шпенглер, конечно же, отнюдь не благоволил).

К социализму Шпенглер относился осторожно. В «Закате Европы» есть одна глава, которая называется «Буддизм, стоицизм, социализм». В понятиях Шпенглера эти три фило-

софских учения являются одновременными. Буддизм есть рассудочное вырождение глубин религиозности, выраженной в Ведах, так же, как стоицизм римского времени является плоской формой античной философии эпохи расцвета. Все это — именно рассудочные формы, когда рассудок пытается подмять под себя всю культурную действительность. Также и в идее социализма виден приоритет чисто бытовых ценностей, выраженных на рассудочном уровне. В таком случае социализм, подобно буддизму и стоицизму, есть явление эпохи империализма, явление эпохи обмирщения всех ценностей. Поэтому социализм является необходимым этапом развития культуры, но отнюдь не социализм марксистский. Шпенглер видел, что единственная нация, которая может быть носителем социалистического начала, это нация немецкая, ибо только у нее наиболее полно выражено понятие воли к власти.

Можно говорить еще об очень многом, но все остальное будет только развитием изложенных здесь положений, а исторические факты и аргументы вы можете почерпнуть из самой книги Шпенглера, недавно вышедшей. Читается она чрезвычайно легко, и вы сами можете понять и прочувствовать, насколько убедительны или наивны аргументы этого философа.

Лекция 8

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

Эдмунд Гуссерль (1859—1938) — один из наиболее выдающихся мыслителей XX в. Он явился основателем одного из самых влиятельных философских течений XX в. — феноменологии. Гуссерль был в молодости математиком, и достаточно талантливым, учеником Вейерштрасса. В дальнейшем Гуссерль столкнулся с тем, что в той философии, которая именовала себя философией науки, а именно в позитивизме второй волны, представленной Миллем, Махом, Авенариусом, понятия науки и истины толковались таким образом, что научная философия исчезала. Тогда Гуссерль решает заняться исследованием основ науки, философских основ знания. В дальнейшем это исследование и привело его к созданию феноменологии как самостоятельного философского течения. До середины 20-х годов Гуссерль развивал основные положения, сформулированные им еще в первой работе — двухтомных «Логических исследованиях». 1-й том, посвященный больше критическому изложению взглядов позитивистов, переведен на русский язык. Во 2-м томе даются основные направления положительного взгляда на истину, которые предлагает Гуссерль. В дальнейшем он пишет ряд работ, в которых излагает идеи чистой феноменологии и феноменологической философии.

В конце 20-х — начале 30-х годов в мировоззрении Гуссерля происходит переворот. Он пишет работу «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», в которой пересматривает свои прежние взгляды, отказываясь от многих положений в пользу явного антисциентизма. (Сциентизм — это философское направление, считающее, что истина достигается только в научном знании; соответственно антисциентизм протестует против такого утверждения и показывает, что истина в науке, наоборот, исчезает, или же, по крайней мере, если истина в науке достигается, то человеку она все равно не нужна. Формы антисциентизма могут быть разнообразными.)

Поэтому феноменология оказалась, с одной стороны, философией науки. С другой стороны, те положения, даже чисто научного плана, которые высказал Гуссерль, дали методологический толчок для создания экзистенциализма — явно антисциентистского философского учения, направленного на поиск истинного человеческого бытия, человеческой сущности.

Своими предшественниками Гуссерль считал прежде всего Декарта и Платона. Платон был первым научным философом, затем дух платонизма возродил Декарт. Такими же философами Гуссерль считал Канта и Лейбница. Почему это так, мы поймем, рассмотрев критические выступления Гуссерля относительно взглядов позитивистов.

Позитивисты — Милль, Спенсер, Мах и Авенариус — высказывали, в частности, взгляды на природу логики. Позитивизм, как известно, всегда исходит из фактов. По мнению позитивистов, для науки важны прежде всего факты, а не какие-то ненаучные априорные принципы; поэтому и логика должна быть построена на фактах. А какие факты могут быть существенными для логики? Конечно же, не факты окружающего нас мира. Логика есть чистая наука, она оперирует не содержанием, а формами знания, поэтому напрашивается вывод, что логика должна черпать свои факты из психической жизни. И вот позитивисты утверждают, что логика, ее законы, категории, правила и вообще понятия об истине основываются на психологии. Психология — это основная наука, а логика является ее частью, следствием. Психология дает нам факты психической жизни, и философ должен правильно их осмыслить, чтобы построить логическую теорию. Возникает то, что Гуссерль назвал психологизмом в логике.

Как математик Гуссерль был озабочен той проблемой, что позитивисты, т. е. философы, на словах опирающиеся на науку, оказывается, приходят к выводам совершенно антинаучным. Поэтому ни математика, ни логика не защищены методологически. Гуссерль ста-

вит вопрос: а что такое вообще научное знание и какая дисциплина может быть названа научной? Во-первых, научное знание — это знание очевидное. Истина прежде всего обладает очевидностью, поэтому всякое знание покоится на очевидности и предел очевидности есть предел понятия знания. Во-вторых, есть еще одно требование — систематическая связь. Научное знание должно быть обосновано, приведено в надлежащий порядок и связано в некоторую систему. В-третьих, необходимы методологическая обоснованность науки и последовательность этого обоснования. Всякое последующее знание должно быть выведено из предыдущего знания, и все знание должно быть в строгом единстве. Научное знание всегда едино, оно представляет собой целостную систему. Отсюда следует, что упорядоченная научная система должна быть независима от содержания и ориентирована прежде всего на форму знания. Независимость формы от содержания знания делает возможным существование такой дисциплины, как *наукоучение*. Каждая наука ориентирована на содержание знания: математика имеет дело с одними знаниями, физика — с другими, химия — с третьими и т. д., но все они, оказывается, обладают некими особенностями — очевидностью истины, доказательностью, целостностью, выводимостью и т. д. Следовательно, существует нечто, что показывает существование не только содержания знания, но и формы, т. е. чистая методология, чистый метод. Именно существование этой формы знания и говорит о том, что возможно существование и наукоучения. Если бы не было наукоучения, не было бы логики, не было бы понятия истины. А это понятие истины вообще или логики как следствия достижения этой истины объединяет все науки, разнообразные по своему методу. Поэтому наукоучение у Гуссерля имеет тот же самый смысл, что и у Фихте: это учение об основаниях науки. Философия должна исследовать основания науки. Если перевести слово «наукоучение» на английский язык, получится *scientology*. Что такое сайентология, сейчас известно всем, — это совершенно не научная система. Шарлатаны от науки любят пользоваться известными научными терминами как прикрытием, наподобие овечьей шкуры. Гуссерль, конечно, никакого отношения к сайентологии не имеет. Речь идет о серьезном философском научном течении. Для Гуссерля философия — это наука, в отличие от Дильтея и Бергсона он мыслит как последовательный ученый-математик, который стал заниматься философией. Поэтому задача наукоучения состоит в том, чтобы изучить науки как систематические единства. Такую задачу ставит себе Гуссерль в «Логических исследованиях».

Возникает вопрос, на чем основано существование наукоучения? Позитивисты были согласны с Гуссерлем, что наукоучение существует и должно существовать, но они утверждали, что наукоучение (и логика в том числе) существует благодаря психологии, и в известном смысле логика даже является ее частью. Рассматривая их аргументы, Гуссерль делает из них свои собственные выводы и возражает позитивистам. Психологи говорят, что логика оперирует разумом, а оперирование разумом есть оперирование некоторыми фактами разума, поэтому нужно исследовать факты, а этим и занимается психология. Гуссерль возражает, что психология исследует мышление *как оно есть*, а логика исследует мышление *каким оно должно быть*. Приведу такой свой пример: если человек говорит, что дважды два пять, это не означает, что это факт логики. Это всего лишь факт его психологии, и довольно печальный. И если этот человек еще не совсем потерял для науки, то в конце концов он поймет, что заблуждался, и будет утверждать, что дважды два все же четыре.

Далее психологи утверждают, что у логики и психологии задачи разные, но это опять же разные науки. А отличаются они как часть отличается от целого: логика является частью психологии. На что Гуссерль отвечает, что хотя логика и психология имеют разные задачи, но понятие закона для логики и для психологии совершенно различное. Психология интересуется естественным законом, для нее это скорее закон индуктивный, закон эмпирический. Для логики же естественные, эмпирические, причинные связи совершенно не важны, для нее важны связи идеальные, такие, какими они должны быть. И следующий вывод Гуссерля именно таков: всякая наука основывается на логике, а не на психологии. В том числе и психология сама по себе также основывается на логике, ибо любой ученый, в том числе и психолог, пользуется в своем мышлении правилами логики, открытыми еще Аристотелем. Поэтому, утверждает Гуссерль, психологи могут доказать только лишь одно — что психология исследует мышление. Но то, что мышление исследует только психология, и никакая другая наука, — это отнюдь не доказано. И, таким образом, психология не может претендовать на исключительность, тем более что она не дает нам никаких оснований считать ее основанием для логики.

Психические законы всегда познаются путем индукции. Факты всегда являются для нас фактами эмпирическими. Эмпирические факты всегда неполны, всегда есть вероятность хотя бы одного факта (в миллионном или миллиардном опыте), который отменит все предыдущие положительные наблюдения. Поэтому эмпирический, индуктивный метод всегда вероятностен, и психолог всегда должен сказать, что с *определенной вероятностью* в такой-то или такой-то ситуации человек будет поступать так-то.

Логика оперирует не эмпирическими, не индуктивными понятиями, а совсем другими — дедуктивными, идеальными, трансцендентальными (как сказал бы Кант), априорными, а не апостериорными (не выводимыми из опыта, а существующими в самом разуме). Поэтому в психологических законах отсутствует точность — та точность, которая всегда

присутствует в логике и является ее синонимом. Логика говорит о том, каким мышление должно быть, она предписывает законы мышлению, а не исследует его; логика — наука нормативная, а не эмпирическая, в то время как психология исследует мышление, какое оно есть.

Психологи утверждали, что логика является частью психологии, следовательно, и истина существует только как феномен человеческого сознания. Отсюда такое следствие психологизма, как антропологизм истины, т. е. истина существует только для человека. Но это нелепо, утверждает Гуссерль. Одно и то же не может быть истинным для человека и в то же время неистинным для другого существа. Одно и то же суждение не может быть одновременно и истинным и ложным. И более того, истина существует независимо от человека, независимо от того, кто ее воспринимает — будь то животные, ангелы или Бог. Из фактов можно выводить только факты, а основывать на фактах истину — значит придавать и истине характер факта. Но психологический факт всегда существует во времени, а факт эмпирический — во времени и в пространстве. Понятно, что истина вечна, не зависит ни от времени, ни от пространства. Поэтому следует сказать наоборот: не истина выводится из фактов, а все факты и вообще весь мир существуют только в истине и в силу истины. Поэтому психологизм во всех его проявлениях ведет к релятивизму, хотя релятивизм не всегда и не всеми признается, как это ни парадоксально: ведь релятивизм возникает прежде всего у философов, которые ориентируются на науку как точное знание и борются с метафизикой как с заблуждением, отходом от истины. Но, оказывается, по утверждению Гуссерля, что необходим возврат именно к метафизике — истинным основам знания, для того чтобы исследовать эти самые факты, ибо факты существуют в истине, а не наоборот.

Во 2-м томе «Логических исследований» и последующих своих произведениях Гуссерль исследует и реализует эту позитивную программу, исследует, каким образом существует и возникает знание. Я не случайно подробно остановился на критике психологизма у Гуссерля. Проблема, возникшая перед Гуссерлем, — это та же проблема, которая стояла и перед Платоном, и перед Августином, и перед Декартом. Все эти философы сталкивались с феноменом релятивизма знания. Платон спорил с софистами, Августин и Декарт — со скептиками. И в конце концов все эти философы приходили к одному и тому же выводу: обоснованию существования объективного знания, существования независимой от человека истины. И Платон, и Августин, и Декарт — все эти философы, пусть в разной форме, приходили в конце концов к признанию бытия Бога как единственного гаранта существования этой истины, будь то идея блага у Платона, или Бог-Троица у Августина, или некий деистически понимаемый Бог, получаемый в результате онтологического доказательства у Декарта. Начало пути одинаково — что у Платона, что у Августина, что у Декарта, что у Гуссерля. Но в дальнейшем, хотя Гуссерль и будет идти по тому же пути, мы увидим, насколько специфика XX в. будет влиять на него, отличая от вышеназванных трех философов.

Итак, Гуссерль ставит перед собой задачу найти основание для существования априорных принципов, лежащих в основе науки, найти основания всех возможных форм теории, исследовать все первичные понятия, обеспечивающие существование науки и теоретическую связь в науках, т. е. суждения, отношения, понятия, категории и т. д., и выяснить, какова же основа для существования законов и теорий, коренящихся в науках, благодаря которым все эти понятия связываются в единое научное целое. Прежде всего, задача ставится не методологически, а метафизически.

Отказываясь от позитивистского подхода и ставя задачу чисто метафизически, Гуссерль акцентирует внимание прежде всего не на онтологии, а на гносеологии, ибо подлинная философия возможна лишь как наукоучение (в кантовской терминологии — критика разума, понимаемого как основание науки). Наукоучение как пра-наука возможна, по утверждению Гуссерля, как чистая феноменология.

Задача философии состоит в том, чтобы исследовать идеи абсолютного познания, не зависящего ни от пространства, ни от времени, ни от того, какая волна позитивизма сейчас на дворе. Истина всегда истина, она одна и та же во все времена — во времена Платона или Гуссерля. Поэтому суть философии, повторяет Гуссерль вслед за Кантом, состоит в критике — в критике разума. Прежде такую задачу ставили Платон и Сократ, которые отошли от натурфилософии и вернули философию к ее истокам, исследуя само знание, истоки которого находятся в человеческом сознании, человеческом я.

Гуссерль вводит понятие естественной, или феноменологической, установки сознания. Естественная установка сознания является такой установкой, когда исследователь находится под влиянием внешних фактов, ведет ориентацию сознания на нечто внешнее сознанию. Он идет от факта, от чего-то трансцендентного сознанию, к самому сознанию. Эта естественная установка сознания приводит, как правило, к натурализму, т. е. к сведению сознания к природе, будь то философия, искусство, логика и т. д. Натурализм — это учение, сводящее все данные нашего сознания к природе. Таким образом, сознание исчезает. В лучшем случае оно является чистой доской, как утверждали стоики и Локк, на которой в дальнейшем посредством чувственных восприятий возникает какое-то знание. Оказывается, никаких априорных принципов не существует. Сознание лишь апостериорно. Поэтому необходимой, объективной истины такая установка не даст, независимо от того, в какой форме на-

турализм существует, в материалистической или эмпирической, или идеалистической, как у Гегеля. Гегель, по мнению Гуссерля, также был ориентирован на нечто внешнее сознанию, некие абсолютные идеи, но вывод, к которому пришел Гегель, вполне последователен. Знание у Гегеля оказывается диалектическим, относительным, релятивным; поэтому истина, оказывается, зависит и от времени, истина может развиваться, а это уже полный абсурд.

Итак, в любой форме натурализм всегда приводит к релятивизму, к отказу от абсолютной, объективной истины. Это приводит к натурализации не только научных знаний, но вообще к натурализации идей, идеалов, ценностей, норм, что в конце концов, в силу относительности этих идеалов и ценностей, приводит к их обесцениванию. Поэтому натурализм, естественная установка сознания в науке не так уж и безобидна: она приводит не только к чисто научным последствиям, но и к искажению вообще всего бытия человека, к искажению этических, ценностных, эстетических и нравственных ориентиров. Человек всегда ориентирован на истину, на абсолютную истину, а это невозможно при натуралистической установке сознания. Поэтому должна быть феноменологическая установка сознания, сознание должно исследовать само себя. И весь мир, все данные опыта должны исследоваться прежде всего как данные самого сознания. Для сознания не должно быть ничего, что существует вне этого сознания. Если мы что-то и исследуем, то только как феномен, существующий в самом сознании. Скажем, если я вижу здесь столы и парты, или выхожу в лес и вижу там деревья и траву, то я должен отказаться от естественной установки сознания и сказать, что все это существует лишь как феномен в моем сознании, как явление. Не как феномен, т. е. нечто выдающееся, а именно как феномен — то, что является. Отсюда и название: феноменология — учение, ставящее своей основой феномены сознания, исследующее явления сознания, ориентирующееся на феноменологическую, а не на естественную установку сознания.

Первый этап — это изменение установки естественной на феноменологическую. Сознание должно быть направлено не на то, что является ему противостоящим, трансцендентным. Нужно идти не от предмета к сознанию, а от сознания к предмету. Сознание должно быть направлено на акт мышления, и это мышление само конституирует предметы сознания. Как говорит Гуссерль, «смысл высказывания о предметности должен из одного только сознания сделаться очевидным и без остатка понятным». Т. е. нужно идти не от предмета к сознанию, а от сознания к предмету. Все знание о предмете должно выводиться от самого сознания. Платон приходил точно к такому же выводу: для того, чтобы познать предмет, нужно отрешиться от того, что этот предмет якобы существует, нужно познавать идею этого предмета. Идея существует в нашем уме. Она также существует объективно в идеальном мире, но этот идеальный мир невозможно видеть, его можно только припоминать. Его можно видеть только до рождения, а после рождения его забывают. Смотри на предметы, я припоминаю этот идеальный мир и познаю не предметы, а их идею, находящуюся в моем сознании. Это же будет и у Аристотеля, Плотина, Августина — идеи могут называться идеями, эйдосами, формами, логосами, как угодно, но это всегда будет нечто, содержащееся в сознании человека, в его душе. И знание возможно только лишь благодаря тому, что это знание существует. Сами по себе предметы, вещи для знания совсем не обязательны. Человек, по мнению Платона, может вспомнить идею, глядя на вещь, а может вспомнить ее и не глядя на вещь. Если он хорошо подумает, как раб в диалоге «Менон», то и не глядя в записи, сможет сформулировать теорему Пифагора. Знание конституируется сознанием, а не вещью. Используя платоновскую терминологию, Гуссерль часто прибегает к термину *эйдос*. Чтобы найти эйдос предмета, сознание должно быть очищено от всего внешнего. Поэтому необходимо преодолеть естественную установку сознания. Этот первый этап у Гуссерля называется *переориентация сознания*, т. е. перемена естественной установки на феноменологическую.

Второй этап — это *феноменологическая редукция*. Недостаточно отказаться от естественной установки. Обращая внимание на акты нашего сознания, мы можем найти в нем огромное количество данных, фактов, явлений, которые отнюдь не соответствуют истине: это обыденное, бытовое, психологическое, мифологическое и т. п. знание. Все это включается в феномены моего сознания, и от этого также нужно отказаться. Это и есть феноменологическая редукция. Отказ от всех феноменов нашего сознания означает отказ и от всех данных науки, которые были до меня открыты. Науки бывают разные, например позитивизм с его психологизмом, с которым явно борется Гуссерль, алхимия и т. п. Поэтому, пока еще мы не открыли и не исследовали истину, нужно отказаться от всего, воздержаться от суждения. Гуссерль возрождает термин античных скептиков *эпохе* — воздержание от суждения, и говорит, что нужно воздерживаться от суждения и о внешнем мире, и о данных внутреннего мира. Не отрицать этот мир, не говорить, что внешнего мира не существует, что науки не существует — это лишь другое проявление натуралистической установки. Говоря, к примеру, что внешнего мира не существует, я тем самым уже утверждаю некоторую истину. Говоря, что вне моего сознания ничего нет, я утверждаю, что вне моего сознания есть нечто, которое я именую несуществующим. Это уже некое суждение, с которым нужно бороться. Поэтому мы воздерживаемся от суждения. Не так, как скептики, которые говорили: я не знаю, есть боги или нет богов, есть причинность или нет причинности. Воздерживаясь от

суждения, Гуссерль просто не принимает все эти вопросы во внимание. «Я не отрицаю внешнего мира, я не принимаю его во внимание». Тем самым мы избавляемся от реального *я*. От реального субъекта мы восходим к идеальному субъекту, получаем чистое сознание. Это то, что получается в результате трансцендентально-феноменологической редукции, окончательный ее результат — мы избавились от всего внешнего, мы избавились от накопленного нами знания и взошли к чистому *я*.

Это чистое *я* включает в себя только лишь феномены, только формы, без всякого содержания. Содержание мы отбросили вместе с внешним миром и с психологической наполненностью обыденного сознания. Все это мы отбросили и остались только лишь формы, феномены. *Фенумен* у Гуссерля имеет практически тот же самый смысл, какой имеет *идея* у Платона. Гуссерль избегает лишней раз употреблять термин *эйдос*, потому что идея, эйдос имеет онтологический, объективный смысл: идея существует и в человеческой душе, и в отдельном идеальном мире. В отличие от Платона и Плотина Гуссерль — чистый ученый, и поэтому он исследует лишь то, что ему известно. Мир идей для него — мифологическая конструкция, и он также воздерживается от суждения о нем. Поэтому он использует термин феномен — явление. Явление самодостаточно, за ним ничто не стоит, никакая вещь в себе, никакое содержание. Никакой диалектической связи между явлением и содержанием, о которой говорил Гегель.

Метод Гуссерля такой же, как у Платона и Декарта, но сам он продолжает идти дальше и говорит, что Декарт, к сожалению, остановился именно на этом: пришел к выводу, что существует *мыслящее я*, но дальше не пошел. Гуссерль пошел дальше. Он говорит, что надо исследовать это истинное *я*, потому что в нем и содержится всё знание.

Структура чистого *я*, которое исследует Гуссерль, не проста. Он обнаруживает в нем три главных элемента. Во-первых, *интенциональность*. Термин этот встречается еще в средневековой философии у Раймонда Луллия и обозначает направленность знания на свой предмет. Феномены, которые всегда самодостаточны, к тому же еще всегда интенциональны. Знание есть не скаляр, а вектор, оно всегда куда-то направлено. Поэтому феномен конституирует знание, создает его. Знание всегда направлено на свой предмет, поэтому нам кажется, что в этом знании и содержится предмет, но это не так. Знание не возникает от воздействия предмета на сознание, а наоборот, направлено на предмет, оно его конституирует из себя.

Второе и третье значение структуры чистого *я* Гуссерль именуется греческими словами: *ноэсис* и *ноэма*. Ноэсис по-гречески означает мышление, а ноэма — то, что мыслится. Чистое *я* всегда есть некоторое мышление, мышление всегда есть некоторый смысл, смысл, несущий в себе истинность, поэтому чистое *я* всегда содержит в себе этот ноэсис, смысл вообще, знание вообще. И оно, будучи мышлением о чем-то, т. е. будучи направленным на предмет, конституируя его, имеет в себе конкретный смысл, предметный, т. е. оно всегда есть смысл о чем-то. Поэтому чистое *я* всегда есть ноэма. Не нужно размышлять о чистом *я* как о некотором наборе не зависящих друг от друга предметов, которые как в мозаике составляют его и могут рассыпаться. Это чистое *я* — единое целое, и у него есть различные аспекты. Ноэсис, ноэма, интенциональность — это различные аспекты единого чистого *я*, чистого *ego*.

Найдя такие основания в чистом *я*, Гуссерль утверждает, что он взошел к сущности, к эйдосу предмета. Т. е. предмет конституируется сознанием, и поэтому он априорен, и знание истинно. Именно это существование чистого *я* и феноменов в чистом *я*, в его сложной структурированности, позволяет обеспечить существование такой науки, как логика.

Как ко всему этому относиться и в чем отличие Гуссерля от тех мыслителей, которых он считал своими предшественниками? Может быть, сам того не ожидая, Гуссерль приходит к парадоксальному выводу (возможно, именно поэтому он впоследствии пришел к пересмотру своей философской системы, выразившемуся в написании работы «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»). Его философия оказывается солипсистской. Чистое *я* только лишь конституирует предмет, но в нем нет бытия, оно не может конституировать бытие, тем более бытие другого сознания, других людей. Проблема интерсубъективности, взаимодействия двух субъектов оказывается неразрешимой в рамках этой философии. Я могу объяснить, как я конституирую в себе знание табуретки, но я не могу объяснить, каким образом я познаю человека. Здесь я вынужден признать в себе существование феномена другого *я*, что я конституирую в себе другое *я*, но тогда другое *я* существует во мне только как феномен, в нем исчезает особенность другого субъекта. Я оказываюсь истинным субъектом, истинным *ego*, а все остальные — только феномены моего *ego*, и, следовательно, субъектами познания стать не могут. Проблема интерсубъективности действительно становится камнем преткновения. Не случайно Гуссерль вынужден был пересмотреть свою философию и вести поиск уже в совсем антициентистском направлении. Это может быть методологический изъян, которого избежали его далекие античные предшественники Платон и Плотин.

Вспомним, например, «Мистическое богословие» Дионисия Ареопагита. О чем говорится во втором абзаце после приветствия Тимофею? Св. Дионисий пишет, что если Тимофей хочет возвыситься до божественных тайн, то он должен отказаться от всего чувст-

венного и от всего мысленного, и от самого себя и после этого погрузиться в Божественный мрак. Мы видим, что здесь есть и первый этап феноменологии — изменение установки сознания с естественной на феноменологическую, отказ от всего чувственного, и второй этап — отказ от всего мысленного, феноменологическая редукция. Но Дионисий не говорит, что после этого ты взойдешь к своему я. Он говорит, что ты войдешь в Божественный мрак.

То же самое мы видим и у Плотина, и у Платона. Когда Плотин пытается исследовать данные человеческого сознания, он всегда проводит параллели. Находя что-то в своем сознании, он тут же доказывает, что это существует объективно. То многообразие мира, существующего в моей душе со всеми его эмоциями, страстями и т. д., составляет мир души, который существует и во мне, и вне меня. Плотин проводит феноменологическую редукцию и восходит к миру ума, который содержит в себе чистые идеи. Но ум, по Плотину, также не может быть первоначалом, потому что в нем есть мыслящее и мыслимое, и мыслящее всегда направлено на мыслимое. Что это, как не интенциональность, ноэсис и ноэма? Но Плотин делает и последующий вывод: он утверждает, что ум существует не только во мне, но и вне меня. А поскольку интенциональность, ноэсис и ноэма не могут быть истинным началом, то должно существовать нечто единое, которое непознаваемо по своему определению, потому что оно едино. А это единое опять же существует как во мне, так и вне меня. Можно сказать, что Плотин в самом начале гораздо больше боролся с психологизмом, чем Гуссерль, потому что Гуссерль в конце концов свел чужое сознание к феномену собственного сознания, и этот психологизм в нем таким образом проявился. А философия Плотина оказалась гораздо более плодотворной, несмотря на все ее языческие и методологические изъяны, и была взята на вооружение и каппадокийцами, и Дионисием Ареопагитом, и Августином. Философия Плотина свойственна научной четкости: показана и возможность знания, и прорыв в мир религиозный, мир Божественный. Гуссерль же, как последовательный ученый, отсекает вторую половину, сводя все к чистой науке, и приходит к непреодолимым противоречиям. Здесь можно наблюдать разрыв нашего мышления с его истоками. Истоки нашего мышления — это истоки мышления любого, и таинственно-мистического, апофатического, и мышления научного, которое, говоря языком Гуссерля, конституирует знание о самом предмете. Можно назвать Гуссерля Платоном, пересаженным на почву XX в. со всеми особенностями современного ему мышления. Сциентизм, оторванный от всеобщей стихии мышления, может приводить к ошибочным взглядам. Труды Гуссерля достойны уважения, но ничего нового он не создал, только повторив на новом языке то, что уже было открыто до него Платоном, Платином и ранними отцами Церкви. В «Кризисе европейских наук» Гуссерль отошел от своих взглядов.

Лекция 9

Оставаясь феноменологом, Гуссерль в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» несколько по-другому смотрит на те же предметы, которые он описывал в более ранних трудах. Главная проблема, которую он ставит в этой работе, написанной в 30-х годах, это проблема кризиса наук. Проблема, на первый взгляд, странная — в начале XX в. науки развиваются бурно, и тем не менее Гуссерль ставит вопрос именно о кризисе наук, который понимается им как жизненный кризис европейского гуманизма. По Гуссерлю, вся научная картина мира оказывается лишенной того значения, которое она имела для человечества вплоть до эпохи Возрождения. В свое время Галилей математизировал естествознание и таким образом сузил сферу действия научного метода, приведя его к чисто математическому. Физика Галилея, как пишет Гуссерль, радикальным образом отличается от той физики, той концепции естествознания, которую мы встречаем у Фрэнсиса Бэкона — человека, который пытался через естествознание решить все жизненные проблемы. Естествознание у Бэкона было еще включено во всю жизнь человека, оно отвечало на все насущные вопросы: о смысле жизни, о счастье и т. д. Нам это кажется наивным, но тем не менее Бэкон так понимал задачи развития науки, и в этом отношении он был человеком скорее античного мирозерцания, или ренессансного, чем Нового времени.

Наука же Нового времени, провозвестником которой явился Галилей, это математическое естествознание — естествознание, занимающееся только описанием природы, не отвечающее на вопросы о смысле жизни и т. п. и даже не пытающееся их ставить. С одной стороны, это правильно — физика, как и химия или биология, не может отвечать на вопросы о смысле бытия, о нравственности и т. д. Но все же мир науки оказывается разделенным на два плана существования: собственно научного и обычного человеческого. Если во времена Галилея это было не так заметно, то во времена Гуссерля естествознание стало развиваться особенно бурно (Гуссерль всегда чувствовал себя человеком, тесно связанным с наукой, и именно наука была для него, как и для многих других философов, основой познания, критерием истины и той областью, на которую философия должна ориентироваться). Переворот в науке в начале XX в. показывает еще более углубившийся разрыв в мирозерцании между научной картиной мира и всем остальным бытием человека. Наука сводится исключительно к описанию фактов, как это утверждают позитивисты, по мнению которых философия себя

изживает. С другой стороны, наука, как говорят сами ученые, сводится лишь к математическому описанию действительности. Но в том и в другом случае — позитивистском или собственноручном — наука в принципе исключает вопросы, которые для человека оказываются наиболее жгучими, наиболее существенными и важными. Это вопросы о смысле или бессмысленности человеческого существования.

Именно в этом Гуссерль видит причину и основание кризиса европейских наук: все более углубляясь и развиваясь, науки забывают то, ради чего они, собственно, возникали. В античности, средневековье и Новое время науки возникали ради решения насущных человеческих проблем, поэтому, как утверждает Гуссерль, нужно вновь вернуться к философским основаниям науки и показать те корни, из которых она растет. Современный позитивизм, указывает Гуссерль, основывается на остаточной концепции. Он исключает все высшие вопросы, все этические, аксиологические, метафизические проблемы — все те, которые превосходят области фактов, и представляет мир только как совокупность фактов. Тем самым позитивизм обезличивает науку, лишает ее нравственного смысла, обращенного к личности человека.

Что же должен делать философ в такой ситуации? Может ли и должен ли он решать эту проблему, или же он должен оставаться безучастным наблюдателем этого ненормального, с точки зрения философа, существования вещей, когда наука занимает все больше и больше времени у человека, а главные вопросы ею не решаются? И Гуссерль призывает как бы вернуться назад, к тщательному историческому и критическому анализу, чтобы увидеть, в чем же находятся истоки науки, критически осмыслить цели и методы научного и философского анализа. Естественно, все это может быть проведено только лишь на основе трансцендентального феноменологического метода.

Основное понятие, которое вводит Гуссерль для того, чтобы ответить на этот вопрос, это понятие *жизненного мира*. Возвращаясь назад в понимании истоков науки, философии и вообще всего человеческого мирозерцания, философ обнаруживает, что в основе всякого знания лежит некий жизненный мир, который представляет собой сумму непосредственных очевидностей: мир мнений, верований, традиций, привычек и т. д. — всего того, к чему относятся на донаучном и вненаучном уровне. Именно жизненный мир представляет собой наиболее главную, всеобъемлющую философскую категорию. Именно из исследования жизненного мира можно вывести понимание и науки, и философии, и того кризиса, в котором оказывается современная наука, отошедшая от истоков, от понимания жизненного мира. В науке обесцениваются истины донаучной и вненаучной жизни, наука превратилась только лишь в технику. Она отчуждается от религии и от философии, а философия в свою очередь погружается в скептицизм и релятивизм или, что еще хуже, погружается в различные оккультные мистические течения, совершенно бессмысленные как с точки зрения рационалистической философии, так и с точки зрения науки. Поэтому сама философия теряет также свой мировоззренческий характер, становится проблематичной. Кризис науки означает кризис не только науки, но и всего разума. Именно кризис разума лежит в основе кризиса науки и философии. Поэтому Гуссерль и возвращается к анализу жизненного мира.

Концепция жизненного мира, т. е. концепция, включающая в себя все донаучные и вненаучные созерцания, помогает Гуссерлю решить еще одну проблему, о которой я говорил на прошлой лекции, — *проблему интерсубъективности*. Проводя феноменологическую редукцию, Гуссерль приходит к выводу о существовании абстрактного, познающего человеческого *я*. Но в этом *я*, оказывается, нет *я* другого, *я*-субъекта. Всё сводится только лишь к феноменам, существующим в некоем познающем субъекте, каковым в данном случае для меня являюсь я сам (не некоторое абстрактное *я*, а мое личное, рефлектирующее *я*). Проблема понимания, общения, интерсубъективности в данном контексте оказывается нерешаемой. Концепция жизненного мира, вводимая Гуссерлем в этой работе, помогает решить эту проблему: жизненный мир оказывается некоторой объективной реальностью, в которую включено и человеческое существование, человеческое *я*.

Фактически своими философскими рассуждениями и размышлениями о кризисе науки Гуссерль как бы подспудно вынужден признать существование некоего объективного духа. Не случайно именно в эту сторону были направлены разные критические высказывания о том, что Гуссерль отошел от собственно научного анализа и вернулся к объективному идеализму, к некоторому гегельянству, ибо жизненный мир — это тот мир, в котором объективно существуют все ценности, все мнения и т. д. Это мир, в котором существует мое *я* и в котором представлены *я* другие. Поэтому оказывается, что структура моего *я* не сводится просто к ноэсису, ноэме и интенциональности мышления, она гораздо глубже. Это дорациональное основание, дорациональный остаток моего *я* включает в себя огромное поле — то, что называется жизненным миром. Жизненный мир представляет собой некий первичный феномен, который и порождает из себя всё: и научное, и философское, и бытовое сознание. В том числе он порождает и общение между людьми, ибо жизненный мир является, с одной стороны, тем объективным вместилищем всех этих ценностей, к которым мы обращаемся, а с другой стороны, он находится и во мне.

Я уже приводил вам аналогию с философией Плотина. Гуссерль приходит к тем же выводам, к которым пришел в свое время Плотин, рассуждая о том, являются ли все души од-

ной душой, как моя душа соотносится со всеми душами и с мировой Душой, как все они входят в Ум и т. д. Гуссерль не случайно сам называл Платона первым научным философом, и сам в течение своей жизни проделал тот же путь, который платонизм проделал за тысячу лет своего развития. Естественно, Гуссерль в первую очередь решал задачи чисто научные, поэтому религиозного акцента, присущего философии Платона, Гуссерль не ставил. Выводы, к которым пришел Гуссерль, напрашивались и раньше, ибо проблема субъективности, которая могла привести к неразрешимой проблеме солипсизма, была заложена у Гуссерля с самого начала.

Гуссерль не решает проблему жизненного мира. Он ставит эту проблему и призывает философов посмотреть на нее, рассмотреть все проблемы, которые возникают в результате существования этой категории. Концепция, изложенная в этой работе, — скорее констатация того, что жизненный мир существует, что это такое, почему возникает кризис науки, человека и философии.

Проблемы, которые ставит Гуссерль и которые нужно решать, могут быть сведены к следующим: существование науки и метанауки (т. е. философии в позитивистском ее понимании); соотношение между психологией и субъективностью (психологией как научного взгляда на человека и субъективностью жизненного мира, т. е. субъективным взглядом конкретного человека); отношение науки и жизненного мира, подчинение объективного научного знания жизненному миру, ибо жизненный мир — основа любого научного знания. Именно жизненный мир первичен, а мир науки вторичен, ибо источником познания всегда является я во всей его полноте, во всей его действительной и возможной жизненной мощи. Понятие жизненного мира включает в себя и разум, и неразумное, различные акты веры, созерцаемое и несозерцаемое, всю сферу суждений, как научных, так и донаучных. И взаимодействие между этими актами — научным и донаучным, рациональным и религиозным, разумным и неразумным — всё это реальные вопросы, которые необходимо исследовать.

Гуссерль указывает, что исследовать эти вопросы можно, во-первых, на чисто научном, естественнонаучном уровне, но это ничего не даст, ибо наука всегда рационализирует свой вопрос и в принципе не может подвергнуть анализу иррациональное. Тогда остается другой выход: дать феноменологическое описание структур жизненного мира. На этом пути нужно создать науку о мире пред-данной субъективности, той субъективности, которая существует во мне до всякого опыта, и разработать онтологию этой пред-данной субъективности, т. е. указать ее объективный, онтологический смысл. Как только эта задача решится, жизненный мир выступит в качестве трансцендентального феномена, общим для всех людей горизонтом существующего мира.

Таковы проблемы, которые описал Гуссерль в последнем своем произведении. Проблемы эти только лишь кажутся противоречащими тем взглядам, которые высказывал Гуссерль в предыдущих своих работах. В действительности они продолжают линию Гуссерля, вынуждая его отвечать на те несообразности, которые просматриваются в первых его работах, и исследовать не только научное, но и все человеческое знание в более глубоком его понимании.

СЁРЕН КЬЕРКЕГОР

Сейчас мы ненадолго вернемся в XIX в., чтобы рассмотреть философию Сёрена Кьеркегора, которая, по общему мнению, явилась одним из источников современного экзистенциализма — одного из наиболее влиятельных философских направлений XX в.

Датский философ Сёрен Кьеркегор родился 5 мая 1813 г. и умер 11 ноября 1855 г. Всю жизнь он прожил в Копенгагене. За свою недолгую жизнь Кьеркегор написал очень много произведений, его любовь к творчеству граничила с графоманией и читать его сложно. На русский язык переведены весьма немногие из его работ, издана книга под названием «Страх и трепет». Основная его работа называется «Либо — либо», это фундаментальное произведение насчитывает около 80 авторских листов. На русском языке издавались пока только отдельные ее отрывки.

Основной пафос Кьеркегора был несколько отличен от тех идей, которые высказывались в его время (умер он задолго до того, как Ницше выступил с проповедью своей иррационалистической философии). Это было время господства позитивизма или гегельянства — та и другая философия были ориентированы на познание объективной истины. Именно против объективной истины, научной философии и вообще науки выступил Кьеркегор. Он, можно сказать, поднял бунт против истины, и в своей философии разработал концепцию экзистенциальной истины и экзистенциальной философии.

Человек, по утверждению Кьеркегора, отличается от животного прежде всего тем, что он личность (а не тем, что у него есть разум), тем, что он осознает себя неповторимой личностью. Животное же, напротив, если и может осознавать себя, то осознает себя только лишь как часть рода. Человек осознает себя выше рода, он всегда индивидуальность, личность. Реально всегда существует либо личность, либо общество, в этом и состоит основной пафос произведения Кьеркегора. Общество и личность не могут быть едины. Объединение людей — это всегда обезличивание, человек теряет свое индивидуальное лицо в обществе,

поэтому стать человеком означает стать единичным, именно в этом состоит реализация человека. «Прочь от публики к единичному!» — восклицает Кьеркегор в одном из своих произведений.

Современное общество с его культурой лишает людей индивидуальности, превращая их, по выражению Кьеркегора, в дрессированных обезьян. Поэтому Кьеркегору претил какой бы то ни было вообще социальный взгляд. И прежде всего возражал Кьеркегор против демократии, которая уравнивает всех людей. Из всех тираний, по его мнению, тирания равенства самая опасная, а больше всего ведет к тирании равенства коммунизм, именно с этим в первую очередь и пытался бороться Кьеркегор. Из этих положений Кьеркегора вырастают впоследствии идеи философов-экзистенциалистов об истинном и неистинном бытии человека: об истинном существовании человека в своей экзистенции и неистинном существовании в современной обезличивающей культуре.

Но обезличивает человека не только общество, не только культура, не только демократия. Прежде всего обезличивают его философия и наука, стремящиеся познать объективную истину, объяснить всё. И прежде всего Кьеркегор выступает против Гегеля, у которого культ объяснения всего достигает наиболее высшего развития. Именно против Гегеля направляет свою мысль Кьеркегор, ибо для него существует только единичное, только личность; общая истина для личности безразлична, и с точки зрения единичного невозможно объяснить все. Объективная истина Кьеркегора не интересует, ибо она также нивелирует личность. Личность исчезает, как только мы узнаем о человеке истину объективную, поэтому тирания объективной истины не менее, а может быть, еще более опасна, с точки зрения Кьеркегора, чем тирания равенства. Истина не выносит общего владения, истина всегда индивидуальна, всегда существует для личности. Как только она становится общей, она убивает личность, а убивая личность, она убивает и человека. Человек превращается в дрессированную обезьяну, превращается в часть рода.

Экзистенциальная истина, в том смысле, как понимает ее Кьеркегор, это не та истина, как она понимается Гегелем или в науке. Истина объективная может быть познана, а экзистенциальная истина должна быть пережита, ее не познают, ее переживают. А для этого нужно существовать, т. е. жить экзистенциально, жить как личность, как индивидуальность.

Что такое существование человека, по Кьеркегору? Это всегда существование человека как личности, которая противопоставляется всему остальному. Испытывать себя как личность — значит испытывать себя как единственное, как единичное. Отсюда и все характеристики такого существования. Человек чувствует себя затерянным в этом мире, чувствует себя чужаком, посторонним (именно так назвал свой роман «Посторонний» французский писатель Альбер Камю, один из представителей современного экзистенциализма). Отсюда основные характеристики человеческого существования: страх, ужас, затерянность и т. п. Именно эти эмоции прежде всего показывают сущность человеческого существования, сущность экзистенции. Не познание истины, не практическая деятельность (это деятельность рода), а именно ужас, страх вычлениет его из всего бытия, из всего сущего и показывает его как личность. В этих эмоциях и переживается истина, именно здесь прежде всего находится человек. Не познавать, но чувствовать: испытывать страх, ужас, испытывать страх перед смертью, страх перед бытием — именно в этом состоит переживание экзистенциальной истины. Поэтому к миру нужно относиться эмоционально, а не гносеологически.

Господство мышления — это ошибка современной цивилизации, современной культуры. Главная задача философа не в познании, а в совершенствовании своего я. Поэтому Кьеркегор подвергает разрушительной критике принцип тождества бытия и мышления. Бытие и мышление не могут быть тождественны. Бытие всегда чуждо мышлению, между ними непреодолимая пропасть, мышление испытывает непреодолимый страх перед бытием, ощущает свою чуждость бытию — именно в этом, можно сказать, тайна человеческого существования. И тождество мышления и бытия, на котором строилась предыдущая философия, приводит в гнев Кьеркегора. Он называет этот принцип химерой и бесплодной тавтологией, которая уводит человека от собственно экзистенциальной истины. Да и зачем вообще нужно ставить вопрос о тождественности бытия и мышления? В таком случае нужно ставить вопрос только о бытии или только о мышлении, если они тождественны. Зачем говорить о том, что мышление познает бытие, если они тождественны? Если мы говорим, что мышление познает бытие, значит, мы уже полагаем, что мышление и бытие отличаются друг от друга.

Бунт против объективной истины выражается у Кьеркегора и в протесте вообще против систематического построения философии. Кьеркегор выступает против духа системы в философии, наиболее ярко выраженного у Гегеля, который пытался все существующее и не существующее в мире включить в свою систему. Система экзистенциального бытия, пишет Кьеркегор, так же невозможна, как невозможен круглый квадрат. Бытие несоизмеримо ни с какой системой. Бытие всегда незавершено, всегда становится, открыто, оно полно тайн и загадок. Оно не может быть загнано в систему — в это жесткое прокрустово ложе.

Возражает Кьеркегор и против гегелевской диалектики, особенно против принципа противоречия и единства противоположностей. Противоположности, конечно же, существуют, но они не могут быть объединены. Кьеркегор разрабатывает свою собственную диа-

лектику, которую противопоставляет гегелевской, указывая, что противоположности действительно существуют, но не как части единого целого в некоем синтезе, а как противостоящие друг другу грани, которые выражаются в некоем парадоксе. Этот парадокс лучше всего выражается иронией. *Принцип иронии* — один из основных принципов философии Кьеркегора, суть которого состоит в отрицательном отношении к существующему. Познавая бытие, человек как бы отрешается от него, относится к нему иронично. Ирония как отрицание, по Кьеркегору, есть не истина, а путь к ней. Познавая, человек должен всегда отстраняться и от истины, и от бытия, и как бы от самого себя, глядеть на все несколько иронично, как бы со стороны, противопоставляя, углубляя эту противоположность человека и бытия.

Из такой диалектики вырастает принцип, что противоречия существуют объективно, и их не нужно решать, а наоборот, нужно углублять, доводить до абсурда, до парадокса. Существование парадокса в философии может служить критерием истины, истины экзистенциальной, а не истины объективной, которая стремится, наоборот, уйти от парадоксов, все пригладить и вставить в систему. Истина, которая переживается, экзистенциальная истина — это истина парадоксальная, и, можно сказать, в парадоксальности ее критерий.

Кьеркегор разработал категории экзистенциальной философии на примере одного своего знаменитого положения, которое называется «три стадии на жизненном пути». Это не три стадии Конта на жизненном пути всего человечества, это три стадии, которые может проделать на своем жизненном пути каждый человек, даже не вполне осознавая это. Эти три стадии необходимы для достижения экзистенциальной истины и экзистенциального бытия.

Первая стадия получила у Кьеркегора название *эстетической*. Слово «эстетика» используется Кьеркегором в том же смысле, в каком его использовал Кант, а также античные мудрецы: от слова *αισθησις* — ощущение. На эстетической стадии находятся люди, которые упиваются чувственными удовольствиями. Смысл жизни для этих людей в удовлетворении своих чувственных желаний. Образ Дон-Жуана, по мнению Кьеркегора, это тот образ, который лучше всего олицетворяет эстетического человека. Дон-Жуан — это демон удовольствия; можно сказать, что у него есть даже идея удовольствия, хотя рефлексии об удовольствии у него нет. Но существует и рефлектирующий Дон-Жуан — это Фауст, который предается чувственным удовольствиям, поскольку он познал все. Истина его уже не интересует, он познал истину, поэтому для него остается только лишь путь чувственных удовольствий.

Но этот путь неизбежно ведет к страданиям. Человек все время чувствует себя не удовлетворенным настоящим, не удовлетворенным своим чувственным бытием. Поэтому человек начинает рефлектировать и переходит в своем развитии на вторую стадию — стадию *этическую*. Образ, олицетворяющий эту стадию, — Сократ. Этот переход необходим, потому что человек, ощущая недостаточность своего эстетического существования, осознает его как некоторое зло. Поэтому стадия этическая характеризуется прежде всего противостоянием между добром и злом. Человек, ощущая недостаточность своего чувственного существования, воспринимает его как некоторое зло, противостоящее чему-то более высокому, более доброму. Противоположность между добром и злом возникает в человеке и ставит его перед другими проблемами. Возникает проблема критерия выбора, критерия нравственности, критерия моральных ценностей. Человек на второй стадии вынужден делать вывод о существовании чего-то общего, поддающегося не только эстетическому, чувственному познанию, но познанию другому. Но это общее существует именно как общее, а человек, прежде всего, осознает себя как личность. Такой разлад между человеком как личностью и добром и злом как категориями общими также не удовлетворяет человека. И тогда человек переходит на третью стадию — *религиозную*.

На этой стадии, как утверждает Кьеркегор, происходит так называемое *теологическое устранение этического*: религиозность устраняет этическую стадию. Это парадокс, но это действительно так, потому что этика подразумевает прежде всего существование объективных критериев нравственности, объективного добра и объективного зла.

Переход к религиозной стадии происходит потому, что человек испытывает разлад между осознанием себя личностью и существованием объективных этических ценностей. На этической стадии человек не ощущает себя индивидуальностью, личностью (в данном случае я не различаю эти два понятия, как не различал их Кьеркегор, хотя в современной философии и психологии под этими названиями подразумеваются совершенно разные понятия). Переходя на религиозную стадию, человек прежде всего порывает с общим. Поэтому религиозная вера у Кьеркегора это, прежде всего, вера индивида, личности, которая трактует мир прежде всего как парадокс, т. е. порывает с этикой, со всеми объективными ценностями, порывает с разумом, со всем объективным.

Образ, лучше всего иллюстрирующий состояние человека на религиозной стадии, это образ Авраама. Понять позицию Авраама, находясь на этической стадии, совершенно невозможно. Ситуация, когда Бог дает Аврааму единственного, долгожданного сына, а потом требует, чтобы его принесли Ему в жертву, — ситуация абсурдная. Бог как бы отменяет Свое действие, что, с точки зрения человека, просто неразумно, а кроме того, принуждает Авраама совершить грех — убить человека, совершить то, что запрещено заповедью. И вот

перед Авраамом встает проблема, что делать: жить по закону или слушаться Бога. Что важнее? Ведь в том и в другом случае это означает слушаться Бога. И возникает парадокс, возникает трагическая ситуация. Всем известно, как в этой ситуации поступает Авраам, и поэтому происходит чудесное превращение: вместо сына он приносит в жертву агнца, и Бог тем самым показывает правильность выбранного Авраамом решения. Правильность выбора Авраама показывает, что к религиозной стадии не подходят никакие этические критерии. Допустим, Авраам мог бы отказаться, предположив, что это искушение. В таком случае Авраам поступил бы как человек, находящийся на этической стадии.

Именно благодаря такому парадоксальному, истинному пониманию веры в Бога Авраам и сохранил своего сына, ибо религиозная стадия всегда есть стадия парадоксальная. Она неподсудна человеческому разуму, и в этой парадоксальности проявляется истинное человеческое существование. И тогда становится возможным то, что Кьеркегор назвал *теологическим устранением этического*. Это тот самый абсурд, тот самый парадокс, при помощи которого индивид осознает себя выше рода, ведь добро и зло — это всегда родовые понятия. На религиозной стадии человек должен осознать себя выше рода, т. е. выше общего, выше разума, выше добра и зла, должен осознать себя принадлежащим только Богу, который все устанавливает: и добро, и зло, и разум, и все законы — этические, эстетические и т. д.

Поэтому истинная религиозность, истинная вера всегда осознается как парадокс, всегда связана с осознанием парадоксальности человеческого существования. А парадоксальность, как мы уже говорили, ощущается человеком прежде всего как противоположность единичного общему, оторванность человека от бытия. Поэтому такие категории бытия, как страх, ужас, трепет, — это прежде всего категории религиозные. Отсюда названия, которые Кьеркегор давал своим основным произведениям — «Страх и трепет», «Понятие страха». Эти работы действительно характеризуют суть его мировоззрения. Поэтому наличие у человека отчаяния — не в том смысле, как мы с вами это понимаем, отчаяния как уныния, как греха, а в смысле осознания драматичности, трагичности бытия — это именно то знание, которое выделяет человека из мира животного, это осознание человека как христианина, которое возвышает его над языческим знанием. Языческое знание прежде всего предполагало включенность человека в мир природы, человек осознавал себя как часть природы. В христианстве человек прежде всего личность. Личность, испытывающая эмоции страха, ужаса, отчаяния. Только на религиозной стадии и происходит исцеление от отчаяния, парадоксальное исцеление от всех эмоций, в которых человек противопоставлялся бытию.

Отсюда вытекает, что религиозная стадия также неоднозначна и неоднородна. Кьеркегор указывает две стадии религиозности. На первой стадии человек только осознает себя как существо, оторванное от Бога, как тварь, испытывающая бесконечную вину перед Богом и страх наказания за свою вину. Эта вина часто культивируется человеком для осознания абсолютной своей греховности, как это было у Лютера (помните, настоятель монастыря вынужден был даже постоянно успокаивать этого молодого монаха, который все время испытывал бесконечный страх перед Богом и был убежден, что не имеет ни малейшей надежды не спасение). На первой стадии религиозности невозможно стать истинно верующим, т. е. достигнуть спасения. Спасение осуществляется только тогда, когда человек осознает себя индивидуальностью, личностью, а это возможно только лишь на путях соединения с Богом. Это соединение с Богом осознается посредством своего умаления. Первая стадия религиозности необходима для достижения второй стадии: унижающий себя возвеличен будет. Человек, умаляющий себя перед Богом, тем самым возвышается Богом и совершает прыжок в вечность, осуществляет свое собственное спасение. Именно в осознании этого парадокса Кьеркегор видит критерий истинности и, следовательно, правильность его собственной концепции.

Лекция 10

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Экзистенциализм — это целое течение, направление, которое даже сложно назвать школой. Если попытаться характеризовать это направление, как-то обобщая его, то вряд ли эта попытка будет удачной. Можно найти какие-то общие формулировки, но они скорее будут носить характер исключения, чем некоторого правила.

Возникает экзистенциализм в 20—30-е годы XX столетия одновременно в разных странах — в основном это Франция и Германия, но представители экзистенциализма есть и в России, Испании, Италии. Жан-Поль Сартр, один из классиков экзистенциализма, в своей работе «Экзистенциализм — это гуманизм» провел классификацию всех философов-экзистенциалистов, с которой тут же поспешили не согласиться другие философы этого направления. Но тем не менее классификация Сартра получила признание, так как она оказалась способной ответить на некоторые вопросы.

Вслед за Сартром принято разделять экзистенциализм *религиозный* и *атеистический*. К атеистическим философам-экзистенциалистам относятся прежде всего Мартин Хайдеггер

(1889—1976), Жан-Поль Сартр (1905—1980), Альбер Камю (1913—1960) и Морис Мерло-Понти (1908—1961). К представителям религиозного крыла экзистенциализма относят прежде всего Карла Ясперса (1883—1969) и Габриеля Марселя (1889—1973). Сюда же можно с некоторой натяжкой отнести русских философов Николая Бердяева (1874—1948) и Льва Шестова (1866—1938). С натяжкой, потому что сами себя они экзистенциалистами не считали, и работы их, написанные в экзистенциалистском ключе, относятся скорее к началу 10-х годов. Но так или иначе их работы (особенно некоторые работы Бердяева) с экзистенциализмом перекликаются.

Среди испанских мыслителей выделяются Мигель де Унамуно (1864—1936), которого относят также к предшественникам экзистенциализма, и Ортега-и-Гасет (1883—1955). Наиболее видным представителем экзистенциализма в Италии является Никколо Аббаньяно (1901—1977).

Мы с вами будем рассматривать в первую очередь Хайдеггера, Сартра и Ясперса — именно на этих мыслителях принято останавливаться во всех школьных курсах по современной западной философии.

Перу Хайдеггера и Сартра принадлежат основополагающие работы этого направления: «Бытие и время» Хайдеггера (1927 г.) и «Бытие и ничто» Сартра (1943 г.). Эти работы являются классическими. Хайдеггер писал крайне сложно, читать его очень тяжело. В отличие от Хайдеггера, Сартр старался писать максимально просто, недаром он был не только известным философом, но и знаменитым писателем. Его пьесы и романы общеизвестны, и он был даже удостоен Нобелевской премии по литературе, от которой отказался, протестуя против буржуазности этой премии. В последний период своего творчества и жизни Сартр был левым коммунистом маоистского толка, но особенности его радикализма мы рассматривать не будем.

Наиболее популярным экзистенциализм был в Европе начиная с конца 20-х годов до начала 60-х. Затем экзистенциализм постепенно идет на убыль.

Можно было бы поговорить о причинах, породивших экзистенциализм: это ситуация в довоенной и послевоенной Европе, общий кризис, поиски ответов на вопросы о смысле жизни, но мы не станем отвлекаться. Скажем только, что экзистенциализм как философия имеет достаточно богатое прошлое. Сами экзистенциалисты в числе мыслителей, в первую очередь повлиявших на их творчество, указывали Федора Михайловича Достоевского, некоторые романы которого наполнены экзистенциалистским содержанием. Есть философы, которые задолго до экзистенциализма высказывали взгляды, близкие к ним, были, что называется, философами экзистенциального направления. Следует различать философов-экзистенциалистов и философов экзистенциальных. Философ-экзистенциалист — это философ, принадлежащий непосредственно к этому течению, а философ или мыслитель экзистенциальный (Паскаль, Кьеркегор или Достоевский) — это те мыслители, которые прежде всего переживали проблемы человеческого бытия, искали ответа на вопрос не о сущности бытия, а о сущности человека. В этом смысле Паскаль как философ и богослов определенно не укладывался в рамки XVII в.

Среди предтеч экзистенциализма в первую очередь надо назвать, конечно, Сёрена Кьеркегора. Но повлияла и феноменология Гуссерля, и философия жизни (в первую очередь Фридрих Ницше и Анри Бергсон). В каком-то плане можно причислить сюда и неокантианство, ибо сам Хайдеггер был учеником Риккерта. Одно время Хайдеггер был ассистентом у Гуссерля и считал, что он разрабатывает дальнейшие идеи Гуссерля и его феноменологию, хотя сам Гуссерль был в ужасе от идей своего ученика и поспешил от них отказаться.

Понятно, почему Кьеркегор является предтечей экзистенциализма, ибо настроение экзистенциализма — это прежде всего настроение человека, ищущего смысл своей жизни. Как пишет Альбер Камю в самом начале своей работы «Миф о Сизифе», «есть только одна по-настоящему серьезная философская проблема — это проблема самоубийства». Иначе говоря, это проблема смысла жизни. Если у жизни есть смысл, то кончать ее самоубийством ни в коем случае нельзя. Если у жизни смысла нет, то почему бы не прервать ее в любой момент, когда есть подходящий повод. Таким образом, может быть, шокирующим, эпатажирующим сознание, и рассуждает Камю, говоря об этой философской проблеме. Так или иначе, все философы-экзистенциалисты — и Хайдеггер, и Ясперс, и Марсель — говорят об экзистенциализме как о философии человека, философии личности. Марсель, правда, избегает термина «экзистенциализм», называя свою философию христианским сократизмом, но смысл от этого не меняется. Так же, как и Сократ, который призывал вернуться к человеку и в первую очередь познать самого себя, Марсель призывает именно к этому и разрабатывает эту идею примерно в том же направлении, что и Кьеркегор.

Почему предтечей экзистенциализма называют философию жизни Ницше и Бергсона, также понятно: акценты, которые делают философы экзистенциализма, это прежде всего антисциентистские акценты. Это убежденность в том, что наука не может познать человека, человек ускользает от научного познания, рассудочного, распisanного по полочкам или сведенного к математическим формулам. Человек гораздо шире, он парадоксален, противоречив, и самое главное — он свободен. А рассудок может постигать только необходимые, детерминированные связи природы, поэтому человек «ускользает» от рассудка, он яв-

ляется объектом другой способности. Какой — нужно искать, но для философов-экзистенциалистов очевидно, что это не рассудок. Конечно, они ищут на том же пути, на котором искали Ницше и Бергсон, и находят это другое начало, которое можно свести к *жизненному порыву*, которое, по Бергсону, на каком-то этапе своего развития превращалось или в рассудок или в инстинкт — две разные способности, разные звенья одной жизненной силы. Поэтому искать сущность человека можно только не делая ошибку, которую делали все философы, — ошибку сведения всего человека к разуму.

Декарт в начале XVII в. мог быть убежден, что сущностью человека является разум, что человек «прозрачен» для разума. В конце XIX в. даже ученые стали понимать, что человек гораздо более глубок, широк и непостижим. Фрейд открывает явление бессознательного, в физике происходит переворот с открытием квантовой механики. Все науки с той или с другой стороны показывают ограниченность рассудка, а уж тем более философия, которая всегда прислушивалась к науке, и если даже не хотела быть построена по научному принципу, всегда оглядывалась на научное познание. Естественно, экзистенциалисты не могли остаться в стороне.

Иначе выглядит Гуссерль, который мыслил философию прежде всего как строгую науку. У Гуссерля даже есть статья, написанная в 1912 г. для российского журнала «Логос», которая так и называется: «Философия как строгая наука». И тем не менее именно положения Гуссерля послужили окончательным толчком, который побудил Хайдеггера и Сартра разрабатывать идеи экзистенциализма.

В чем здесь особенность? Проблема любой философской школы всегда упиралась в проблему субъекта и объекта. Еще античные скептики (Секст Эмпирик) утверждали, что познание сущности предмета невозможно, потому что в этом познании всегда участвует субъект. Познание всегда есть познание для некоторого субъекта, а сущность предмета, сущность объекта в чистом виде непознаваема. Эту вечную проблему философы решали по-разному. Одни утверждали, что разум и бытие тождественны, и тогда здесь никакого противоречия нет: субъект познает сам себя и тем самым познает весь объективный мир. А, например, Кант утверждал, что разум и объект совершенно чужды друг другу, и, следовательно, вещь в себе абсолютно непознаваема, но разум познает сам себя, и поэтому все в порядке. Всегда разум оставался наедине с собой, с одной лишь разницей — или вещь в себе непознаваема, или она познаваема как феномен самого же разума.

Тем не менее проблема субъекта и объекта не исчезала, потому что сами философы понимали, что человек, познавая сам себя, тем самым разбивает сам себя на субъект и объект, и в этом плане уже у Фихте появляется разделение *я* на *делимое я* (познаваемое) и *абсолютное я* (непознаваемое).

Итак, проблема остается. Поэтому тот призыв, который выдвинули философы жизни (прежде всего Ницше и Бергсон), призыв искать некоторое начало, объединяющее сознание и мир, субъект и объект, — не давал покоя философам не только на Западе, но и в России. Вспомним хотя бы Николая Онуфриевича Лосского, основателя интуитивизма (в том же ключе философии жизни). Но решающими оказались мысли Гуссерля о том, что при познании достаточно познавать феномен, что феномен сам в себе содержит все знание о предмете, что наш разум конституирует из себя весь предмет, все знание о предмете. Эти рассуждения оказались ключевыми для экзистенциалистов. Как указывал Хайдеггер, это гениальное открытие, показывающее отличие феномена от явления. Раньше все философы рассматривали явления и утверждали, что в явлении или открывается сущность предмета или, наоборот, ничто не открывается. Но всегда явление противопоставлялось сущности, и это было моментом противопоставления субъекта и объекта. Гуссерль же показал отличие явления от феномена. Феномен несет в себе все содержание о предмете: и явление, и сущность. Феномен самодостаточен. Тем самым, исследуя методом трансцендентальной редукции феномены нашего сознания, можно познать все бытие. Не только сущее — Хайдеггер делает различие между бытием и сущим. Сущее — это объект, то, что противопоставляется субъекту познания, все предметы нашего мира. Я — субъект. А всё вместе, слитое в некоторое непознаваемое целое, это есть бытие.

Сущее и бытие — ключевые понятия для понимания хайдеггеровой философии. Раньше философы не делали различия между этими двумя понятиями, превращали бытие в сущее, и поэтому философия становилась технической философией. В этом смысле она пыталась следовать за наукой, которая познает сущее. Она не ставит своей задачей познание субъекта, познание человека. Она познает мир как сущее, но философы, следуя за наукой, сделали ошибку — они отождествили сущее и бытие. Поэтому человек и ускользал от научно-философского познания, и философия превращалась в «техническую» философию, по выражению Хайдеггера. Эта философия могла отвечать на какие угодно вопросы, кроме главного: вопроса о человеке, о его сущности, о смысле его жизни и т. п. Поэтому через феномен, по Хайдеггеру, выражается не некоторая научная истина, а «просвечивает экзистенция».

Особенность всех философов — стремление к введению новых категорий. Этим грешил и Хайдеггер. Прежняя философия, поскольку она исходила из ошибочного положения противопоставления субъекта и объекта, ввела свои категории, которые несут на себе пе-

чать этого противопоставления. И для того, чтобы построить новую философию, новую метафизику, нужны и новые категории, чтобы не было путаницы. Поэтому вместо слова «категория» Хайдеггер употребляет термин *экзистенциал*, вместо «явление» — *феномен* и т. д. Есть и категории, присущие собственно Хайдеггеру, например, такая, как *Dasein* (слово, переводимое как *тут-бытие*). Слово *экзистенция* Хайдеггер пишет через дефис — *экзистенция*, тем самым отличая это понятие от аналогичного у Ясперса и Сартра. Читая «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартра или «Письмо о гуманизме» Хайдеггера, надо быть готовым к тому, что одни и те же термины понимаются по-разному. Ясперс также употребляет термины *экзистенция* и *Dasein*, но под экзистенцией он понимает то, что у Хайдеггера называется *Dasein*'ом, а *Dasein*'ом называет экзистенцию. Это не случайно. Мы понимаем, что философия — это не научное познание, и в творчестве таких философов, как Камю и Сартр, не случайно соединение литературного таланта и философского рассуждения. В творчестве таких академических философов, как Хайдеггер, возникает интерес к мифу, к поэзии. Не случайно поздний Хайдеггер обращается к анализу мифо-поэтического творчества. Само по себе творческое начало в человеке очень важно для этих философов, как проявление его свободы, не ограниченной ничем, в том числе и различными категориями.

Если предыдущую философию Хайдеггер называл технической философией, то Сартр в своей ранней работе «Трансцендентность *ego*» назвал всю эту философию «пищеварительной». Можно предположить, что он заимствовал этот образ у Фрэнсиса Бэкона, уподоблявшего философию некоему пауку, который из себя самого (т. е. из своих пищеварительных функций) вырабатывает все. Такая философия получается психологической, субъективной и потому неистинной. Образ паука — это дух, поэтому философия растворяет вещи в сознании. Не случайно философия всегда стремилась к идеализму, но это другая крайность, а крайностей Сартр стремился избегать. Заслугу Гуссерля он видел именно в том, что тот избавил от крайностей материализма и идеализма всю философию. Правда, Сартр, в отличие от Хайдеггера, видит заслугу Гуссерля не в том, что он ввел понятие феномена, а в понятии интенциональности. Интенциональность, как вы помните, это одна из сторон феномена, но главное, что она направлена на свой предмет. Если сознание направлено на свой предмет, то, следовательно, оно трансцендентно само в себе. Будучи направлено на бытие, сознание тем самым превращается в ничто. Если сознание познает бытие, значит, оно не есть бытие. Тогда сознание, как говорит Сартр, есть дыра в бытии. Поэтому сознание может существовать только лишь в мире, подобно тому, как дырка существует лишь в бублике. Но это означает только то, что сознание и бытие взаимно предполагают друг друга. Сознание конституирует бытие, но без бытия не может существовать.

Как понимает Сартр бытие? Если мы говорим о том, что философия исследует бытие, или сознание направлено на некоторое сущее, то проблемы онтологии оказываются не последними проблемами в философии экзистенциализма. Это может показаться странным, но это так. Пытаясь решить извечную проблему человеческого бытия, философы-экзистенциалисты сталкиваются с вопросами онтологии. И Хайдеггер и Сартр прежде всего вынуждены строить онтологию. Их онтология построена методом феноменологии, поэтому понимается она несколько иначе, чем у предыдущих философов.

Бытие у Хайдеггера и Сартра неотделимо от человека. Поэтому когда мы здесь говорим о бытии, то речь идет о человеческом бытии. В этом ключе Хайдеггер и вводит такой термин, как *Dasein* — «тут-бытие». Есть некоторый человек — я, и бытие через меня просвечивает. Бытие есть всегда *Dasein*, тут-бытие, мое бытие. Как таковое «бытие вообще» познать невозможно. Как только я обращаю свое сознание на что-либо, я тут же превращаю это «что-либо» в сущее. А что такое бытие? Бытие есть слитность сущего и субъекта. А это я могу чувствовать только в себе. Но я лишь один из множества людей, поэтому бытие есть «мое бытие», «тут-бытие», *Dasein*.

Сартр говорит, что всякое сознание есть сознание о том, что сознанием не является. Поэтому по отношению к миру сознание есть ничто, дыра в бытии. Но это в свою очередь делает сознание своеобразным доказательством существования мира. Это отнюдь не солипсизм. Мы не можем говорить, что сознание существует само по себе, а мир есть отражение этого сознания. Сознание всегда направлено на бытие, и поэтому бытие существует. Сознание как дыра в бытии невозможно без бытия, как дырка невозможна без бублика, так что солипсизм Сартру в данном случае не угрожает. Нельзя говорить о бытии без сознания, как нельзя говорить о сознании без бытия. Они составляют некое единое целое. В этом едином целом можно различить такие части бытия, как *в-себе-бытие* и *для-себя-бытие*. Сартр не идет по пути феноменологической редукции. Она, по его мнению, бессмысленна, ибо до всякой рефлексии о феномене внешний мир и так дан в сознании. Поэтому можно сразу перейти к анализу внешнего мира как бытия. В-себе-бытие и для-себя-бытие — это совершенно разные понятия. В-себе-бытие — это внешний мир, на который направлено сознание. Внешний мир — то бытие, которое сознанием не затронуто. А для-себя-бытие — это бытие, которое познано, когда бытие и сознание едины. Понятно, что это чисто умопостижаемая конструкция, но тем не менее она имеет отношение к реальности.

В отношении к в-себе-бытию Сартр выдвигает три аксиомы: 1) бытие есть; 2) бытие есть в себе (т. е. есть само в себе, ни от чего не зависит); 3) бытие есть то, что оно есть. Сра-

зу напрашиваются аналогии с аксиомами Парменида. Как видите, все возвращается на круги своя. И выводы, которые делает Сартр, аналогичны парменидовским. Бытие-в-себе, как пишет Сартр, фактически цитируя Парменида, «массивно, аморфно, непротиворечиво, плотно». В таком бытии нет ни изменения, ни отрицания, ни противоречия, ни движения, ничего. Это «сплошное» бытие.

Изменение и отрицание появляются тогда, когда в это бытие приходит человеческое сознание., т. е. в для-себя-бытии. Сознание, как уже говорилось, конституирует из себя предметы, поэтому оно может быть направлено на один предмет и не направлено на другой. Поскольку сознание есть ничто по отношению к бытию, то сущность сознания — отрицание. Тем самым сознание, по выражению Сартра, расцветивает весь мир, вплоть до того, что он приобретает характер отрицания. Через отрицание возникает и множественность, и движение. Отрицание — это организующий принцип бытия. Сартр сравнивает отрицание с фоном на холсте: только при существовании отрицания бытие наделяется смыслом. А это возможно только лишь в рамках человеческого проекта, т. е. существования человека. Бытие как изменчивое, как множественное, всегда существует вместе с человеком — та же мысль, которую мы встречаем и у Хайдеггера.

В работе «Что такое метафизика» Хайдеггер, размышляя о научном познании, пытается постигнуть сущность науки и говорит о том, что научное познание всегда направлена на сущее. То, на что направлено наше мироотношение, есть само сущее, и больше ничто. То, чем руководствуется вся наша установка, есть само сущее, и кроме него ничто. То, с чем работает вторгающееся в мир исследование, есть само сущее, и сверх того ничто. Исследованию подлежит только сущее, и более ничто. И дальше возникает вопрос: а как обстоит дело с этим «ничто»? Если мы говорим, что «только сущее и более ничто», значит, существует и некое «ничто», и с этим «ничто» предстоит разобраться. Наука, по определению, отбрасывает «ничто», направляя свое сознание только лишь на сущее. Но смысл человеческого сознания в том, что мышление всегда содержит в себе отрицание: человек всегда может сказать «нет». Даже научное сознание, научное исследование говорит «нет», определяя истинное или неистинное.

Итак, сознание всегда есть выражение некоторого «нет». Что первично? Отрицание и «нет» или «ничто»? Хайдеггер говорит, что отрицание и «нет» существуют только лишь потому, что существует это самое «ничто». Возможность отрицания как действия рассудка и вместе с ней и сам рассудок, по Хайдеггеру, зависят некоторым образом от «ничто». Но как его найти? Найти его на путях разума, на путях рассудка невозможно. Поскольку рассудок направлен только лишь на сущее, то мы можем сказать «это ничто» и таким образом определить «ничто» как нечто сущее. Это внутреннее противоречие. Поэтому разум познать «ничто» не может. «Ничто» может нам быть открыто в ощущении тоски, в ощущении заброшенности человека в сущем. Но есть и другая возможность такого открывания «ничто», по Хайдеггеру, — радость и близость человеческого присутствия, любимого человека, когда сущее приобретает другой цвет и отношение к сущему становится совершенно другим. Тем самым мы видим, что в это сущее что-то вмешивается, и какое-то «ничто» существует. И открывается это «ничто» в состоянии *ужаса*.

Под ужасом здесь понимается не та слишком частая способность ужасаться, которая сродни избытку боязливости. *Ужас* в корне отличен от боязни. Ужас — это какой-то оцепенелый покой (вспомните ужас у Кьеркегора). Ужас — это ужас перед сущим. Все сущее исчезает перед человеком, по выражению Хайдеггера, сущее в целом проседает. И этим ужасом приоткрывается ничто. В ужасе земля уходит из-под ног, и в этом типичное выражение ухода сущего от нас. Поэтому жутко делается не конкретно тебе или мне, а человеку вообще. Именно человек есть то существо, через которое и приоткрывается это самое «ничто». Тем самым Хайдеггер указывает, что человек есть существо, которое не только существует в сущем, но существует гораздо более глубоко, существует в «ничто», а сущее и «ничто» и человек вместе — это и есть то самое бытие, о котором говорит Хайдеггер. То, что это «ничто» существует для человека и в некоторых психологических состояниях его присутствие явно ощущается, показывает, что человек, по мнению Хайдеггера, «выдвинут в ничто». Он не просто находится в сущем, как деревья, камни и т. п., а он выдвинут в «ничто». Сартр сказал бы, что это дыра в бытии, а Хайдеггер говорит, что человек есть *Dasein*. Тут-бытие есть выдвинутость в ничто. А выдвинутое в ничто наше присутствие в любой момент уже заранее выступило за пределы сущего в целом. Этот выход за пределы сущего мы называем трансценденцией. Человек всегда трансцендентен по отношению к сущему, он всегда выходит за его пределы, он всегда есть единство сущего и «ничто», поэтому через него «просвечивает бытие», поэтому человек всегда есть тут-бытие, есть *Dasein*, поэтому он есть *эк-зистенция*. Этот термин Хайдеггер возводит к слову *эк-стасис*, экстаз: *эк* — вне, *эк-стасис* — стояние на выходе, *эк-зистенция* — стояние на выходе в истину бытия. Хайдеггер противопоставляет это понятие слову *existentia*, которым оперирует католическая метафизика (*экзистенция* как существование, как характеристика сущего). Человеческая *эк-зистенция* отличается от существования вещей, как бытие отличается от сущего. Поэтому основной чертой человека является то, что человек имеет сущность, отличную от сущности вещей. Сущность человека покоится в его *эк-зистенции*. Как говорит Хайдеггер, «сущность

человеческого Dasein лежит в его *эк-зистенции*. Это значит, человек *сущностится* так, что он есть тут, что значит, что он есть просвет бытия. Это бытие-тут и только оно имеет своей основной чертой *эк-зистенцию*, что значит эк-статическое внутри-стояние в истине бытия». *Эк-зистенция* всегда отличается от экзистенции (existentia). Скажем, животное имеет только экзистенцию. Поэтому животные несвободны, поэтому они не стоят в просвете бытия. А человек свободен, потому что он стоит в просвете бытия, он выдвинут в «ничто».

По Пармениду, если бытие есть, а небытия нет, то в бытии нет никаких промежутков. Значит, бытие плотно, в нем невозможно движение, невозможна множественность вещей. Множественность вещей и движение возможны только в том случае, если есть небытие. Если человек деятелен, как свободное существо, значит деятельность его возможна лишь в том случае, если существует небытие. Эта проблема еще античная: Парменид поставил ее, Зенон решал, Платон говорил о ней по-своему, Аристотель как-то иначе, Плотин совсем по-другому — все они говорили о небытии. Поэтому проблема, которую ставят Хайдеггер и Сартр, это не новая проблема. Небытие есть, и мы должны воспринимать это как нечто само собой разумеющееся. Dasein, *эк-зистенция*, просветы бытия и т. д. — это все просто разные слова для выражения одного и того же философского вопроса.

Хайдеггер делает вывод, что философия экзистенциализма — это истинно гуманистическая философия, потому что, даже разрешая чисто онтологические проблемы, она всегда исследует прежде всего человека. Когда философия исследовала сущее, она забывала бытие и человек ощущал свою покинутость, то, что Хайдеггер называет безродностью. Безродность становится бытийной судьбой мира, а гуманизм экзистенциализма состоит именно в том, что он прорвал эту безродность. Человек есть сущее, бытие которого как эк-зистенции состоит в том, что это сущее проживает в близости с бытием. Человек — сосед бытия. Человек есть некоторое сущее, можно рассматривать его как животное, как предмет, как материальное образование, но это сущее, через которое просвечивает бытие. Поэтому экзистенциализм есть гуманизм в исключительном смысле. Это гуманизм, который мыслит человечность человека из близости с бытием. В этом опять же некоторое отличие Хайдеггера от других философов-экзистенциалистов. Это роднит его с ранним Сартром (который впоследствии отойдет в сторону большего психологизма). Хайдеггер всегда был философом онтологического плана. Даже свой гуманизм он обосновывал тем, что возвысил человека. Он возвышает человека, потому что человек есть сосед бытия. И в этом гуманизме не человек играет главную роль, а бытийно-историческая сущность человека, благодаря ее происхождению из истины бытия. Примерно то же самое, что говорит любой христианин в ответ на обвинение атеистов, что, называя человека рабом Божиим, мы тем самым принижаем его. Наоборот, христианство возвышает человека именно потому, что человек есть образ Божий, и этим он отличается от всей остальной твари. Примерно такой же смысл мы можем найти и у Хайдеггера.

То, что Хайдеггер понимает под «бытием», Ясперс называет словом Бог. Поэтому атеистический экзистенциализм Хайдеггера очень близок с религиозным экзистенциализмом. Только Сартр последовательно настаивает на атеистическом экзистенциализме и утверждает, что экзистенциализм — это философия, которая делает все выводы из атеизма: что человек заброшен в бытии, человек существует только в бытии, поэтому бытие существует только через человека, и все что угодно, даже Бог и ангелы все равно есть сущее, существующее для человека. А человек есть дыра в бытии, он просвечивает в бытии и всё. Поэтому человек всегда одинок в этом мире. Человек обречен быть одиноким. Он вырван из бытия, и эта его вырванность проявляется как свобода человека. Поэтому человек, по выражению Сартра, обречен быть свободным. Это парадоксальное выражение указывает, что человек не может свободно отказаться от своей свободы. А о том, что такое свобода в понимании философов-экзистенциалистов, мы поговорим на следующей лекции.

Лекция 11

При построении своей онтологии Мартин Хайдеггер исходит из того, что категория бытия была утрачена в философии (здесь он согласен с Ницше), когда появились такие античные мыслители, как Сократ, Платон и др. Пафос Хайдеггера состоит в том, что категория бытия ощущалась и правильно воспринималась только досократовскими философами. Поэтому он, так же как и Ницше, читает Парменида, Гераклита и посвящает этой теме множество статей. Для описания именно бытия, которое раздваивается на сущее и субъект, Хайдеггер исходит из совершенно других понятий. Он считает, что категории, основные понятия философии, оказываются неправильными, поскольку описывают сущее, и поэтому вместо существующих категорий Хайдеггер вводит свои собственные понятия, которые он называет *экзистенциалы*.

Познакомимся с некоторыми из них. Основное произведение Хайдеггера называется «Бытие и время», и для описания бытия главным экзистенциалом является время. Время — это настолько многогранный экзистенциал, что в этой книге он описывается при помощи различных модусов. Время — это, по выражению Хайдеггера, «горизонт бытия». Именно со временем связано все бытие человека. Человек всегда ощущает себя существующим во

времени, поэтому взгляд на бытие всегда осуществляется через время.

Человек всегда ощущает себя во времени, и с этим связана и его историчность, и ограниченность каждого конкретного человека в рамках своего существования на земле (рожденность и смертность). Прежде всего человек ощущает себя как существо смертное, и это бытие перед лицом смерти является одним из основных ощущений человека. Бытие перед лицом смерти или «бытие в смерти» является одной из основных составляющих экзистенциала времени.

Другая составляющая экзистенциала времени называется Хайдеггером «забота». По Хайдеггеру, забота — это отношение человека к своей конечности, прежде всего — конечности временной. Забота понимается по-разному, ибо время ощущается человеком с точки зрения трех его основных составляющих: будущего, настоящего и прошедшего. С точки зрения будущего, забота — это «забегание вперед». Забегание вперед — это модус времени, взятый со стороны будущего, т. е. человек ощущает себя как некоторый проект; он всегда незавершен, он всегда стремится в будущее. Но стремление человека в будущее — это не просто беспочвенное стремление. Оно стоит на некоторой основе, которой являются прошлое и настоящее.

Прошлое и настоящее понимаются также не просто в рамках чисто линейного времени; прошлое и настоящее воспринимаются сквозь призму человеческого бытия, сквозь призму отношения к миру, отношения к сущему, выдвиганию из этого сущего в бытие, к тому, что Хайдеггер называет термином *Dasein* (здесь-бытие). Поэтому модус прошлого у Хайдеггера означает заброшенность, фактичность. С точки зрения прошлого, человек представляет собой некоторый факт бытия, факт среди сущего. Он «заброшен в бытии» и является фактом среди мира других вещей. А с точки зрения настоящего, модус времени называется Хайдеггером «обреченность» (т. е. обреченность вещам), или «падшость». Человек существует среди вещей, включен в их зависимость, и если рассматривать человека только лишь в настоящем, то он ничем не отличается от этих вещей. Если рассматривать человека с точки зрения прошлого и настоящего, он существует так же, как существует любое явление. Отличие человека в том, что он проект, он всегда устремлен в будущее, он всегда незавершен в отличие от всех остальных вещей и явлений настоящего мира. Это связано с тем, что время, являющееся основным экзистенциалом, сквозь который мы понимаем человека (мы помним, что человек — это единственное в мире существо, сквозь которое проступает бытие, а не только сущее), это время, по выражению Хайдеггера, «временится» из будущего. Поэтому человек существует как бы впереди самого себя, человек — это проект, и он всегда больше, чем он есть в настоящем. Сосредоточенность человека на будущем дает ему истинное бытие. Только так можно познать чистую *экзистенцию* (выдвинутость вперед) человека. Человек выходит из себя не только в бытийном аспекте, не только из сущего в ничто, но и из настоящего в будущее. Будущее в данном случае понимается как то, чего еще нет, т. е. как некоторый аспект несущего, некоторый аспект *ничто*: прошлое уже было, настоящее есть, а будущего еще нет.

Но не каждый человек может мыслить себя в будущем, осознать себя как бесконечное *забегание вперед*, как бытие-в-смерти. Ощущение себя в будущем — это ощущение себя ограниченным, т. е. смертным. Только осознавая себя смертным, «заглядывая» в будущее, т. е. в смерть, человек начинает жить истинной жизнью. Но большинство людей живет наоборот, рассматривая себя не из будущего в настоящее, не из бытия-в-смерти, а живет в настоящем, и это свое настоящее существование проецирует на будущее. Для обычного человека будущее есть следствие прошлого и настоящего. Обычный человек как бы поворачивает время вспять, время для него идет из прошлого в будущее через настоящее. И человек живет именно так, в настоящем, используя свое прошлое, чтобы на этой основе прийти в будущее. Это бытие в настоящем — неподлинное бытие. Подлинное бытие — это бытие-в-смерти, бытие в будущем.

Если бытие в настоящем — это обреченность вещам, падшость (почти христианская категория), то и человек, проецируя себя на будущее, также проецирует себя не как человека, не как лицо, существующее в бытии, а как факт, как некоторую вещь. Человек исчезает как проект. Он становится в будущем проекцией прошлого на будущее, просто как факт, человек превращается в вещь, и это неподлинное бытие человека. Человек сам становится вещью среди вещей. Такого человека Хайдеггер называет термином *Man* — нечто, и посвящает множество страниц критике такого неподлинного бытия.

Неподлинное бытие имеет различные формы существования: прежде всего, это массовая культура, это приоритет сциентистского познания, уверенность в том, что научная истина покрывает собой все отношение человека к миру. Человек считает технику единственной целью своей жизни. Такая массовая культура и сциентистский подход к миру лишают человека его корней. В мире *Man* вроде бы все течет благополучно, человек живет так, как все, но именно это и страшно. Потому что жить, как все, означает уподобиться вещам, ибо только вещи являются родовыми вещами, они подчиняются общему, человек же всегда уникален, всегда единичен, всегда личностен. Личностность нельзя постичь в неподлинном бытии, в мире *Man*. В мире *Man* не может быть *экзистенции*, поэтому человек должен уйти от этого мира неподлинного бытия, должен перестать быть *Man*. Надо порвать с сущим и

бесстрашно посмотреть в лицо смерти. Только так можно осознать себя существующим в бытии, только так можно обрести свою собственную *эк-зистенцию*.

Но на это способны лишь немногие, и здесь Хайдеггер продолжает линию Ницше, разделяя мир людей на толпу и немногих. В отличие от Ницше, Хайдеггер не называет никого сверхчеловеком, но идея ясна. У Хайдеггера человек, могущий бесстрашно посмотреть в лицо смерти, всегда одинок, и это одиночество есть проявление сущности человека. Человек не может рассчитывать на чью-либо помощь — это полное одиночество, ибо только таким образом может быть достигнута человеческая *эк-зистенция* — в осознании и понимании человека как уникальности, личности со всеми вытекающими отсюда последствиями. Если человек личность, то никакого отношения с другими людьми в этом плане быть не может: человек только личность, и всё. Здесь Хайдеггер расходится с Ясперсом и его взгляды во многом близки с взглядами Сартра.

У Сартра онтология также строится таким образом, чтобы более явственно можно было понять природу человека. Как мы уже говорили, у Сартра две основных категории: в-себе-бытие и для-себя-бытие. В-себе-бытие статично, т. е. не имеет в себе никакого движения, никакого развития. Это то бытие, о котором писал Парменид. Для-себя-бытие — это царство свободы, а свобода существует только лишь как дух, поэтому человек как существо разумное и духовное — это прежде всего для-себя-бытие. Движение и развитие, существующие в мире, существуют не в силу того, что бытие само движется, а есть следствие существования человека. Для обыденного понимания это странно: движение в мире существует только потому, что существует человек. Обыденное понимание сводится к тому, что человек движется, потому что весь мир сам движется, и человек как некоторая вещь может двигаться точно таким же образом. Но человека, знакомого с философией Платона, Августина и Канта, такой взгляд Сартра уже не может шокировать. Вспомним, что такое, по Канту, пространство и время? Это есть формы чувственного созерцания, т. е. они объективно в мире не существуют, они как бы навязаны миру человеком, поэтому не человек существует в пространстве и времени, а человек придает миру пространственность и временность. Для христианина, воспитанного на Библии и знающего, что испорченность мира связана с грехопадением человека, этот взгляд также знаком. Почему вся тварь плачет и стонет оттого, что человек согрешил, оттого, что изменилось состояние человеческой души? Однако Сартр одинаково далек как от Канта, так и от христианского взгляда на мир, но есть и точки соприкосновения.

Настоящее бытие существует в бытии этого мира с его развитием и движением, потому что для-себя-бытие входит в бытие-в-себе. По выражению Сартра, для-себя-бытие всегда есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть. Таким образом, основная характеристика для-себя-бытия — это отрицание. Отрицанию дается сущностная, онтологическая характеристика. Если мы поймем, что для-себя-бытие есть человеческое сознание, то сущность человеческого сознания — это полная изменчивость. Сознание всегда абсолютно текуче, оно ни на один миг не бывает застывшим. Поэтому для-себя-бытие всегда раздвоено. Если оно раздвоено, то в нем существуют и противоречия.

Это самораздвоение человека имеет различные следствия. Во-первых, в отличие от вещей в мире, человек в мире свободен. Человек может совершить какой-то акт, а может его не совершить. Он всегда чувствует себя перед выбором, и это первое следствие раздвоения для-себя-бытия. Скажем, такой факт, что человек может поставить свое собственное существование под вопрос и задать знаменитые вопросы о смысле жизни: стоит ли жизнь того, чтобы жить (ср. Камю)? Это тоже раздвоение: никакая вещь не может поставить вопрос о своем собственном бытии. Камень, лежащий на дороге, не задумывается о том, правильно ли он делает, что лежит здесь и всем мешает. Человек же всегда в полном одиночестве и всегда думает: правильно ли я живу и в чем вообще смысл моей жизни, зачем яброшен в этот мир.

Поэтому человек чувствует себя в раздвоении, человек вечно недоволен и тем самым устремлен в будущее. Человек всегда существует в будущем, он всегда находится в самораздвоении, т. е. в самоотрицании. Человек — это проект. Но человек может себя ощущать как проект с точки зрения будущего именно потому, что он существует в двух мирах бытия — и в настоящем мире, т. е. в в-себе-бытии, и в мире для-себя-бытия. Поэтому человек самопротиворечив, он подвергает свое бытие в этом мире вопрошанию и т. д. Но субъективная сторона, т. е. сторона собственно человеческая, сторона человека как для-себя-бытия, является определяющей. Именно поэтому человек прежде всего ощущает себя в будущем, а потом уже в настоящем и в прошлом. Поэтому человек никогда не может быть зависим от ситуации, в отличие от вещей, которые всегда зависят от ситуации. Человек живет не так, человек прежде всего в будущем, поэтому нет такой ситуации в мире, которая могла бы человека подмять под себя. Человек, по Сартру, абсолютно свободен. Не относительно свободен, как это понимается в современной материалистической философии, а свободен абсолютно, именно потому, что человек прежде всего проект, прежде всего устремленность в будущее. Это связано с тем, что время существует только лишь в для-себя-бытии. Время не присуще бытию-в-себе (по Канту), оно возникает только как некий модус сознания, поэтому вещи не изменяются, ибо они не существуют во времени, во времени существует

только человек, вернее, время существует только в человеке, являясь атрибутом его для-себя-бытия.

Поэтому взятый с точки зрения трех составляющих времени — прошлого, настоящего и будущего — человек также, прежде всего, должен рассматриваться с точки зрения будущего (здесь уже практически текстуальное совпадение с Хайдеггером). Поэтому человек есть прежде всего возможность, а не действительность, и поэтому человек всегда больше, чем он есть. Такое явление в философии называется «превращенная каузальность», т. е. не прошлое определяет настоящее и будущее, а наоборот, будущее определяет настоящее и в свою очередь прошлое. Истинный смысл настоящего и, тем более, прошлого человека можно понять только с точки зрения будущего. Человек — это всегда выбор. Стояние перед лицом будущего и то, что человек — это всегда возможность, прежде всего осуществляется в том, что человек всегда ощущает себя перед лицом выбора. Зачастую человек не осознает себя, живя в мире вещей, и сам превращается в вещь, делая неправильный выбор. Живя в мире вещей, он подчиняется «истинной каузальности», и это приводит к неподлинному бытию. Человек же должен осознать себя всегда возможностью, он всегда есть устремленность в будущее, он всегда есть возможность.

Именно в этом Сартр видит сущность экзистенциализма и сущность своей собственной философии. По выражению Сартра, суть экзистенциализма можно свести к фразе, что существование предшествует сущности. Это положение о том, что существование предшествует сущности, по утверждению Сартра, объединяет всех экзистенциалистов, мыслящих по-разному: как атеистов, так и религиозных, как французов, так и немцев. Что это означает? Сартр говорит, что любой предмет, в том числе существующий сам по себе или созданный человеком, существует постольку, поскольку у него есть некоторая сущность. Философия всегда мыслила так, что все в мире, в том числе и человек, творится Богом. Бог есть существо, которое существует Сам по Себе, у Него существование и сущность совпадают (здесь Сартр использует формулировку Фомы Аквинского, который говорил, что в Боге существование и существование совпадают, а в остальном мире сущность предшествует существованию). Исходя из такой концепции, томистской и католической, Сартр утверждает, что обычный взгляд, в том числе и материалистический, появляется из того взгляда, что у каждой вещи есть некоторая сущность, которая определяет ее существование. Хотя материалисты и отбросили Бога, это положение они оставили как ключевое. Экзистенциалисты же, по мнению Сартра, считают, что человек является существом, у которого существование предшествует сущности. Человек начинает существовать прежде, чем его можно как либо определить. Когда младенец рождается, он весь устремлен в будущее, он весь полная возможность и никакая действительность. Итак, младенца, который только что родился, никак нельзя определить: он уже существует, но сущности у него еще нет. Именно в этом и состоит особенность человека: существо, у которого существование предшествует сущности. Поэтому человека нельзя определить, человеческой природы как таковой не существует, и человек является лишь тем, что он сам из себя делает. По мере своего роста, образования и возмужания он все время осуществляет какой-то выбор и таким образом сам себя делает: становится негодяем или праведником, гением или дураком. Никакой заданной сущности у него нет. Это главный принцип, из которого вытекают все остальные принципы экзистенциализма. Человек всегда устремлен в будущее, и он сознает это, сознает то, что он устремлен в будущее, в отличие от всех остальных вещей. Человек — это прежде всего замысел о будущем, а не существование в настоящем. То, чем человек станет, зависит от самого человека, поэтому человек ответствен за свое собственное существование. Но это не просто ответственность за самого себя, это ответственность и за всех людей. Человек, делая выбор, занимает определенную жизненную позицию. Сартр пишет, что это справедливо для всех жизненных ситуаций: например, женясь или выходя замуж, человек утверждает приоритет за моногамным браком и протестует против полигамии. Ибо человек всегда существует в обществе, и, делая выбор, отвечает за всех людей. Осознавая свою ответственность перед будущим, перед самим собой и остальными людьми, человек понимается как «тревога». Это та самая тревога, которую Кьеркегор называл тревогой Авраама. Тревога не мешает действовать, наоборот, по мнению Сартра, она предполагает действие, сигнализируя человеку, что есть различные возможности. Это ситуация, сопутствующая выбору: находясь перед выбором, человек ощущает себя в состоянии тревоги.

Вопрос: Если человек, по Сартру, замысел, то чей?

Ответ: Ничей. Это просто некая структура бытия. Человек выбирает, поэтому он ощущает себя в будущем, поэтому он ощущает себя как некоторый замысел.

Можно говорить о других категориях философии Сартра: «покинутости», «отчаянии» и т. п. Всякий раз, говоря об этих категориях, Сартр показывал, что «отчаяние» и «тревога» понимаются в экзистенциализме не так, как в обыденной жизни, ибо для обычного человек эти термины несут прежде всего негативные темы. Человек не любит быть покинутым, не хочет отчаяния, поэтому обычному человеку которому эти философы проповедуют тревогу, заброшенность, отчаяние и другие подобные понятия, такая философия представляется негуманной, нечеловеческой. Сартр же объясняет, что отчаяние, с точки зрения экзистенциалистов, означает то, что человек существует постольку, поскольку он существует. Он зави-

сит только от себя, и все зависит только от человека. Человек не может ни на что надеяться и не может ни на что рассчитывать, даже на остальных людей, ибо остальные люди также абсолютно свободны и на них нельзя опереться. Поэтому экзистенциализм, с точки зрения Сартра, единственная философия, которая абсолютно возвышает человека, она выделяет человека из всего мира вещей, она показывает, что весь мир существует только в настоящем и прошлом, а человек существует только в будущем, и это совершенно иное бытие, поэтому экзистенциализм есть наиболее последовательная гуманистическая философия, это есть собственно философия человека, и она отнюдь не унижает человека. Унижать человека — значит приравнивать его к вещам. Только экзистенциализм делает из человека человека, все же остальные философские учения превращают человека в объект, поэтому они негуманны.

Прежде всего, сущность экзистенциализма сводится к тому, что человек свободен — свободен настолько, что ничто не может на него повлиять. Как говорит Сартр, даже если бы Бог и существовал, то ничто не изменилось бы, ибо свобода человека абсолютна. Ничто не может повлиять на человека, никакие внешние факторы, в том числе и Бог, который всегда понимается как нечто противостоящее человеку, воздействующее на него извне. Бог понимается как объект и уподобляется в этом смысле другим вещам. Поэтому экзистенциализм утверждает абсолютную свободу человека и, как пишет Сартр, является попыткой сделать все возможные выводы из последовательного атеизма. Человек должен понять себя прежде всего свободным и поэтому абсолютно ответственным за свои поступки. Свобода, по Сартру, прежде всего соотносится с ответственностью, ибо ответственность есть устремленность в будущее, ответственность за те поступки, которые человек собирается совершить.

Участник французского Сопротивления, Сартр в работе «Бытие и ничто» (которую начал писать еще во время войны и завершил после войны) пишет о том, что «никогда мы не были более свободными, чем во время оккупации Франции», когда каждый француз чувствовал себя ответственным и за судьбу Франции, и за судьбу всего мира, поэтому был и абсолютно свободным. Из идеи абсолютной ответственности у Сартра рождается и идея абсолютной свободы. Свобода — это онтологический атрибут человека, это необходимый способ бытия сознания, это свойство для-себя-бытия. Для-себя-бытие абсолютно изменчиво, и это есть проявление его свободы. Поэтому сознание человека есть не что иное, как сознание свободы. Таким образом, сознание и свобода тождественны, и сущность человеческого бытия состоит в его свободе. «Человек или свободен, или он не существует», — пишет Сартр в книге «Бытие и ничто». Таким образом, у свободы не может быть сравнительных степеней: человек не может быть более свободен или менее свободен. Человек или свободен, или это не человек.

Что такое свобода, по Сартру? В обычном понимании свобода — это возможность делать выбор между какими-то положениями или возможность делать то, что хочется. Сартр прежде всего соотносит понятие свободы с автономностью выбора, т. е. с независимостью от каузальных связей в мире, с независимостью от причинно-следственных отношений в мире. Свобода противопоставляется причинно-следственным связям, каузальности мира. Свободное сознание не знает иной мотивации, кроме самого себя.

Сартр возражает против любой точки зрения, которая ставит человека в какую бы то ни было зависимость от объективных факторов. Именно поэтому прежде всего Сартр возражает против фрейдизма, который приписывает главенствующее значение в человеке бессознательным и подсознательным механизмам, воздействующим на его сознание. Сартр утверждает, что человек свободен абсолютно, это есть онтологический атрибут человека. Если свобода противопоставляется причинно-следственным связям в мире, если действующее лицо в любой ситуации — это человек, а не внешний мир, то ничто не может повлиять на человека. Никакое внешнее расположение вещей не может умалить человеческую свободу, ибо только через человека и существует свобода. Свобода никак не соплагается по отношению к причинно-следственным связям: это как бы два мира, два разных пласта бытия. Отсюда различные следствия.

Во-первых, как пишет Сартр, нет такой ситуации, которая могла бы своей тяжестью задушить свободу. Во-вторых, нет такой ситуации, в которой человек был бы более свободен, чем в другой. Нельзя сказать, что человек, находящийся в заключении, и человек, живущий на свободе в обыденном понимании этого слова, свободны по-разному. Внешнее положение вещей никак не влияет на человеческую свободу. Но это воспринимается лишь тогда, когда человек ощущает себя человеком, т. е. не существует в мире вещей. По выражению Сартра, жертва, осознающая себя человеком, может быть гораздо более свободной, чем палач, который живет, говоря языком Хайдеггера, в мире неподлинного бытия, в мире *Man*. В этом смысле ситуация, расположение вещей ничего не значит для человека. Эта ситуация приобретает какое-то значение лишь в человеческом проекте. Только человек, как существо свободное, проецирующее свое бытие из будущего на настоящее, может придать некоторый смысл ситуации.

Но свобода, о которой учит Сартр, это все же не та свобода в субъективном ее понимании, о которой говорил Бергсон, противопоставляя свободу и свободу воли, — человек имеет абсолютную свободу воли, но свобода его как материального существа ограничена. Сартр говорит, что человек свободен абсолютно, и не только в обыденном плане. Считает-

ся, что узник в тюрьме, имеющий абсолютную свободу воли, не имеет реальной свободы — он может сколько угодно думать о побеге, но на самом деле ничего сделать не может. Сартр с этим не согласен. Он утверждает, что любой человек, где бы он ни находился, может и думать, и делать для осуществления своей свободы. Ни одна ситуация не может ограничить свободу его действий, поэтому узник так же свободен, как и так называемый свободный человек, в том случае, если он живет подлинным бытием.

Отсюда еще один вывод: то, что называется «обреченность человека в свободе». Человек, по выражению Сартра, брошен в свободу и покинут в ней. Не каждый человек может выдержать это состояние абсолютной свободы и абсолютной ответственности. Человек боится этой свободы, он хочет уйти от нее и уходит в мир вещей, уходит в мир неподлинного бытия, ибо свобода — это прежде всего ответственность, и она не может принести счастья человеку. Человек находит свое счастье, в мещанском понимании этого слова, только тогда, когда он отказывается от свободы, но даже отказываясь от свободы, человек все равно делает некоторый выбор, поэтому человек не может совсем уйти от свободы. Человек, что называется, брошен в свободу и покинут в ней.

Вопрос. Кем брошен, кем покинут?

Ответ. Никем. Просто брошен и все. Это онтологическая характеристика, выраженная на некоем условном философском языке, и не случайно некоторые экзистенциалисты, в том числе Хайдеггер, обращались к анализу языка. Язык, по выражению Хайдеггера, это дом бытия, через язык просвечивает бытие, и в поздние годы основная тема поисков Хайдеггера была исследование языка.

Эти работы Хайдеггера и Сартра были написаны или до войны, или во время войны, или сразу после войны. Впоследствии взгляды этих философов изменялись, оставаясь, впрочем, на своей главной позиции, позиции экзистенциализма. Социальная направленность философии Сартра всегда была очевидна, а в 50—60-е годы он эволюционировал в направлении сближения с марксизмом. В своей работе «Критика диалектического разума» Сартр резко критикует диалектический материализм и одновременно приветствует исторический материализм, считая его огромным открытием. Маркс для него как бы раздваивается. Критикуя диалектический материализм, Сартр считает, что Маркс не понял бытие. Бытие есть только бытие-в-себе, и в нем никакой диалектики быть не может. Диалектика может быть только лишь как бытие-для-себя, это область действия духа, сознания, именно там развивается исторический материализм, созданный Марксом. Марксизм, пишет Сартр, это непревзойденная философия нашего времени, а исторический материализм — единственно верная интерпретация истории.

От абсолютной свободы Сартр переходит к концепции социально-обусловленной свободы, от картезианского *ego cogitans* он переходит к марксистско понимаемой практике, от чисто субъективного понимания свободы, субъективного понимания истины он переходит к признанию существования научного, объективного метода и т. д. В какой-то мере он порывает с концепцией «существование предшествует сущности»: человек у Сартра остается творцом своей судьбы, но уже не в такой степени, как раньше. Сартр примыкает к коммунистам, критикует буржуазный строй, отказывается от Нобелевской премии в связи с ее происхождением от буржуазной собственности.

Лекция 12

Нам осталось рассмотреть философию религиозного направления экзистенциализма. Наиболее ярко это течение представляют французский философ-католик Габриель Марсель и немецкий философ-протестант Карл Ясперс.

Габриель Марсель

Габриель Марсель (1889—1973) предпочитал не называть свое учение экзистенциализмом по той причине, что экзистенциализм во Франции отождествлялся с именем Сартра, с которым Габриель Марсель был не согласен. И для того, чтобы отмежеваться от сартровского атеизма и его послевоенной погруженности в политику, Марсель стал именовать свое учение христианским сократизмом. Еще одна причина, по которой Марсель не называл свое учение экзистенциализмом, была энциклика папы Римского (1950 г.), в которой папа Римский осудил экзистенциализм, прежде всего, конечно, экзистенциализм атеистический, за учение, противоречащее догматам католической Церкви.

Основную цель своей философии Габриель Марсель видел в борьбе против догматизма. Эту борьбу вел в свое время еще Иоганн Готтлиб Фихте, стараясь свести все к трансцендентальному идеализму, т. е. к субъекту. Фихте боролся с догматизмом в двух видах: с догматизмом материалистическим и догматизмом идеалистическим. Примерно такую же направленность можно проследить и у Марселя, причем Марсель в гораздо большей степени протестует против идеалистического догматизма, ибо, по мысли Марселя, идеализм извращает саму суть духа. Идеализм превращает дух в объект, тогда как дух — это всегда субъективное начало. Дух как носитель мысли, носитель активного жизненного начала — чув-

ственного, эмоционального и т. п., не может быть объектом, поэтому идеализм, объективируя дух, извращает основные его моменты. По мысли Марселя, ошибка эта прежде всего заключается в том, что философия всегда исходила из субъект-объектных отношений; даже рассматривая дух как идею, она невольно представляла его как объект.

Субъект-объектному отношению Марсель противопоставляет эмоциональное отношение, отношение существа, испытывающего эмоцию, к тому, что оно любит. Остальные эмоции следует рассматривать точно так же, ибо эмоция — это всегда то, что соединяет. Объект и субъект всегда в акте познания разделены, а в акте эмоционального отношения соединены: например, любящий и любимый не различают себя и считают себя единым целым. В этом аспекте просматривается основная дилемма, основное противопоставление философии Марселя. Марсель противопоставляет проблему и таинство. Вся философия, и наука в том числе, всегда рассматривала все в проблемном ключе. Для мыслителя, ученого или философа, всегда главное место занимала проблема. По выражению Марселя, есть то, что существует предомыслимо, пред человеком, пред субъектом. Она существует независимо от человека, независимо от мышления; в проблемном отношении объект всегда чужд субъекту и поэтому ускользает от него. Вместо проблемного подхода необходим подход в таинстве. Таинство всегда захватывает всего человека целиком. В таинстве нет противоположности субъекта и объекта, я и не-я, таинство сливает их воедино, сливает человека и предмет его эмоций. Поэтому если в проблемном ключе всегда доминирует мысль, логика, то в таинственном плане логика преодолевается и доминирует некий другой способ отношения, в котором логика является лишь частным случаем, некой проекцией на отношения. Проблема не снимается, сам Марсель не считал себя абсолютным противником разума, каким был Ницше. Просто разум, логика, субъект-объектные отношения являются для Марселя отношениями более низкого порядка, частным случаем высшего отношения, которое является в таинстве.

В сфере проблем возникают многие неразрешимые вопросы, ибо проблема является лишь частным случаем гораздо более общего отношения внутри мира. Скажем, классическим вопросом для философии является вопрос о существовании мира. Вопрос очевидный, но тем не менее в философии этот вопрос не может быть решен, а в вопросе таинства, в вопросе эмоционального отношения этой проблемы просто не существует. Для любого человека мир существует, так как с ним существуют различные взаимодействия, в первую очередь эмоциональные, которые и доказывают его существование. Поэтому метафизика, которая основывается на таинстве и которая исследует мир таинства, противопоставляется физике, которая оперирует в мире проблем.

Отсюда же и свойственная вообще всем экзистенциалистам критика Марселем неистинного бытия человека, которое сводится к вещному отношению. Вещное отношение, как отношение к миру вещей и к другому человеку как к вещи, — это порождение неправильного, проблемного подхода к миру. Вместо вещных отношений должно быть отношение человека к другому человеку как к такому же субъекту, должно быть отношение «я» и «ты». Именно в таком отношении, в акте такой коммуникации снимается проблема субъекта и объекта. Отношения двух людей не могут быть описаны в рамках логики, со всем огромным богатством их эмоциональных отношений. Когда в отношениях стерта граница между субъектом и объектом, когда в таинстве исчезает различие и противоположность между я и не-я, такому человеку возможно то, что Марсель назвал онтологическое таинство, или таинство бытия. Само бытие, единое, в котором не расчленено я и не-я, субъект и объект, существует, поскольку существует Бог. И такому человеку, который преодолел субъект-объектные отношения и перешел в мир таинства, дается *откровение*. Вообще само таинство бытия возможно лишь в силу того, что существует откровение. Бог открывает Себя именно как некое Бытие, в котором не существует никаких противоположностей, и это бытие проясняет сквозь экзистенцию человека.

Карс Ясперс

Немецкий философ Карс Ясперс (1883—1969) старался подражать Канту, который был для него во всем примером. Работы его так же, как у Канта, написаны сухим языком мыслителя, стремящегося прежде всего постичь истину. У Ясперса мы не найдем той эмоциональности, которая присутствует в работах Сартра и Марселя, не найдем и той темноты мысли, которая встречается у Хайдеггера. Ясперс тоже грешит нововведениями (экзистенциализм без этого не может); основная его проблема — это проблема снятия противоположности между субъектом и объектом, и здесь нельзя обойтись без неологизмов, но Ясперс, тем не менее, старается обойтись без эмоций и темноты.

В начале Ясперс изучал в Мюнхенском университете философию и юриспруденцию, но юриспруденция разочаровала его еще в молодости, ибо она, как заметил Ясперс, навязывает всем людям одинаковые принципы, одинаковые положения, которым они должны подчиняться. По мнению Ясперса, не каждый человек может выдержать такой примат закона над личностью, поэтому Ясперс заинтересовался психологией.

Он изучает психологию в Гейдельбергском университете и в 1913 г. становится доктором медицины, а в 1916 г. — профессором психологии в этом же университете. Этот период

оказал значительное влияние на все его дальнейшее мышление. Работы Ясперса психологического периода достаточно известны, по существу они плавно переходят в его философию. Философия, по мысли Ясперса, не может быть специальностью, философия — это прежде всего самопознание. Занимаясь психологией как познанием внутреннего мира человека, Ясперс, изучая труды философов, прежде всего Гуссерля, видит в его работах ключ к самопознанию человека и становится на путь философского осмысления человека вместо психологического.

Философствование для Ясперса — это не учение, каким является философия. Ясперс говорит, что философия уже исчерпала себя, и таких гениев, как Платон, Лейбниц или Спиноза, уже просто быть не может. Все возможные философские системы уже созданы, и главная задача философов состоит теперь в том, чтобы этот метод, разработанный философией, использовать для самопознания. Ясперс не случайно пишет множество фундаментальных работ, в которых исследует творчество различных философов. Одна из его работ называется «Великие философы», но у него есть и отдельные работы, посвященные Платону, Августину, Ницше, в которых он изучает этих мыслителей со своей точки зрения. Таким образом, философия, по Ясперсу, есть некий экзистенциальный акт, в котором человек приходит к самому себе, поэтому философия не может быть наукой. Философия есть самопознание, она прежде всего субъективна, она не может быть объективной, поэтому Ясперс и разочаровался в Гуссерле, который стремился создать философию как строгую науку.

Философствование как инструмент самопознания (но также имеющее и объективную основу) стоит в центре внимания Ясперса. Он насчитывает три вида философствования в соответствии с трояким членением бытия. Во-первых, Ясперс различает *бытие-в-мире*. Это обычное существование, вешное существование, подразумевающее отношение к человеку как вещи, т. е. отношение субъект-объектное. Человек, существующий на таком уровне бытия, обладает лишь существованием, которое Ясперс именует словом *Dasein*. Мы помним, что у Хайдеггера этот термин обозначал истинное бытие, *эк-зистенцию*, а экзистенция означала у Хайдеггера именно то состояние, которое у Ясперса именуется *Dasein* — здесь бытие, бытие в некотором месте, бытие человека именно как некоторой вещи, которая существует в мире.

Но человек не ограничивается, человек не вещь, человек прежде всего индивид, личность, индивидуальность. Поэтому Ясперс вычленяет второй вид бытия — это *экзистенция* (то, что Хайдеггер называл словом *Dasein*). Экзистенция у Ясперса — это ноуменальный мир, мир свободной воли. Этот мир не сразу и не каждому можно заметить. Когда мы живем в обычном мире, т. е. ходим на работу, в магазины, на лекции и т. д., мы относимся к вещам и к людям именно на уровне существования. Но бывают такие минуты, когда человек вырывается из этого вещного мира. Такие ситуации Ясперс называет *пограничными ситуациями*. Это ситуации, когда человек оказывается лицом к лицу с другим планом бытия, с тем планом, в котором просвечивает экзистенция. В первую очередь сюда относятся, конечно, смерть и прочие ситуации, описанные у разных экзистенциалистов (вспомните у Хайдеггера понятие ужаса, когда земля уходит из-под ног). Человек вырывается из обыденного течения вещей, и философствование на таком уровне — это уже не знание, не ориентация в мире, каковым было философствование на уровне бытия-в-мире. На уровне экзистенции философствование — это *высветление экзистенции*, это истинное самопознание человека, обнаруживающего в глубинах своего собственного *я* эту высветляющуюся экзистенцию, второй план бытия.

Но эта экзистенция может существовать только лишь постольку, поскольку она соотносится с другой экзистенцией и с трансценденцией. Экзистенция (и здесь отличие Ясперса от других философов, таких, как Хайдеггер и Сартр) не существует одна, не существует сама для себя. Невозможно самопознание в отрыве от коммуникации (это роднит Ясперса с Марселем). Экзистенция всегда соотносится с другой экзистенцией, и это соотносительность выявляется в акте *коммуникации*, т. е. в общении личностей в истине. Именно здесь проявляется экзистенция как просветление второго плана бытия, и коммуникация оказывается возможной именно потому, что этот второй план бытия существует. Сам разум оказывается тождественным с неограниченной волей к коммуникации. Разум направлен на единое во всем сущем, поэтому разум противостоит прерыванию коммуникации (скрытая полемика Ясперса с Хайдеггером и Сартром, которые видели прежде всего субъективное самопознание человека). У Ясперса разум противостоит разрыву коммуникации. Именно в коммуникации высветливается экзистенция, без коммуникации экзистенция непознаваема, и только коммуникация дарит человеку его подлинную сущность. Поэтому существует и нравственность. Нравственное отношение людей друг к другу — это отношение личностей в истине, это истинная коммуникация, а зло — это глухота к чужой экзистенции, и разивается оно из-за поверхностного общения, отношения человека к другому человеку не как к личности, а как к вещи. Неистинные отношения, неистинная коммуникация порождают зло.

Но сама коммуникация существует постольку, поскольку существует *трансценденция*. В акте коммуникации экзистенция направлена на единое. Если экзистенция как второй план бытия высветляет человека как неповторимое существо, как личность, как индивидуальность, то трансценденция как третий план бытия есть подлинное единое, которое объединя-

ет в себе и бытие-в-мире, и экзистенцию как единственное. Соотнесенность экзистенции с трансценденцией осуществляется в акте веры. Трансценденция абсолютно и полностью непознаваема (вспомним аргументацию Плотина и убедимся, что Ясперс мыслит в том же самом русле). Философствование на уровне трансценденции есть метафизика, не метафизика Фомы Аквинского или Аристотеля, а истинная метафизика как идеал, к которому стремились все философы. Трансценденция непознаваема, но человек, тем не менее, стремится познать трансценденцию, стремится ее помыслить. Но нельзя мыслить трансценденцию адекватным образом как саму трансценденцию. Сам термин, выбранный Ясперсом, должен показать, что трансценденция — это то, что превосходит все, она трансцендирует нашу возможность познания. А если она превосходит все, то она и сущности никакой не имеет.

Мыслить трансценденцию человек может лишь неадекватным образом. Мысля трансценденцию, человек, по выражению Ясперса, «вмысливает ее в предметы», т. е. выражает трансценденцию на некотором, более понятном ему, предметном уровне. Человек, таким образом, выдумывает некоторые шифры. Именно в шифрах человек пытается познать трансценденцию. Эти шифры создаются в экзистенциальном акте веры. Это философская вера, и Ясперс четко пытается отделить ее от религиозной веры, веры обычных религий. Религиозная вера превращает шифры в символ и тем самым опредмечивает их, сводит трансценденцию на уровень бытия-в-мире. Истинная вера, которая понимает, что трансценденцию нельзя опредмечивать, понимает, что мысля ее, мы всего лишь выдумываем некоторые шифры. Религиозная вера всегда есть вера во что-то. Скажем, вера в Бога — когда Бог предстает человеку как некоторый объект. Поэтому в данном случае это не истинная вера, ибо субъект-объектные отношения — это всегда отношения некоторого знания. Представляя Бога в качестве объекта, религиозная вера как бы изменяет сама себе: она превращается в знание. И проблема отношения веры и знания на самом деле проблема ложная; в религиозной вере нет истинной веры, есть только знание, которое принимает вид веры. По сути же, как говорит Ясперс, «вера не есть знание, которым я обладаю, но уверенность, которая меня ведет». Отсюда идет и критика откровения, ибо откровение есть откровение кого-то кому-то, т. е. опять имеют место субъект-объектные отношения. Бог, т. е. трансценденция, в данном случае противопоставляется человеку, и человек по существу оказывается как бы вне Бога. В откровении нет веры, в откровении человеку дается знание, вера выхолщивается. Но тем не менее религия имеет некоторую ценность, и Ясперс ставит перед собой задачу соединить религию и философию: «Религия, чтобы остаться правдивой, нуждается в совестливости философии. Философия, чтобы остаться наполненной, нуждается в субстанции религии».

После войны Ясперс разработал концепцию философии истории, концепцию «осевого времени». Исследуя дальше процесс коммуникации и ее соотношение с трансценденцией, Ясперс обращает внимание на тот факт, что практически все мировые религии были созданы за период IV—VI вв. до Р.Х. (имеется в виду иудаизм, философия Платона и Аристотеля, буддизм и т. п.). По мнению Ясперса, этот период и был тем осевым временем, в котором просвечивает трансценденция, он является осевым временем для человека, через которое осуществляется дальнейшая коммуникация в глобальном ее понимании, т. е. не как отношения между людьми, а как некий онтологический акт, имеющий не только пространственные, но и временные характеристики.

ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ ФРЕЙДА

Мысль Фрейда, его основные интуиции и философские положения достаточно известны. Имя его у всех на слуху, и этот мыслитель, может быть, как никакой другой, повлиял на формирование менталитета современного человека.

Зигмунд Фрейд (6 мая 1856 г. — 23 сентября 1939 г.) был профессором Венского университета и большую часть своей жизни прожил в Австрии. Еще когда он учился в университете на врача и почитывал разные философские книжки, он увлекся позитивизмом. С 1882 г. начал медицинскую практику. Он был талантливым врачом. В 1889 г. Фрейд выдвигает идею местной анестезии. В дальнейшем Фрейд отходит от лечения соматических болезней, его все больше и больше привлекает лечение болезней психических, ибо он видит связь между неврозами и соматическими клиническими заболеваниями.

Чтобы лечить психическое заболевание, нужно знать его причину, а это гораздо сложнее, чем узнать причину соматического заболевания. Поэтому Фрейд вначале увлекается гипнозом: ему кажется, что с помощью гипноза возможно открыть те глубины человеческой психики, в которых берут начало сложные психические заболевания. Исследуя своих пациентов при помощи гипноза, Фрейд делает поразительное для того времени открытие: оказывается, душевная жизнь человека не ограничивается его сознанием. В философии, начиная с XVII в. (Декарт, Спиноза, Локк и т. п.), преобладала концепция полной открытости нашего сознания. Считалось, что все наше сознание можно исследовать при помощи разума. Фрейд же при помощи гипноза установил, что сознание, которое доступно человеку в обычном его состоянии, это лишь очень небольшая часть всей психической деятельности человека. Кроме сознательной, в психике есть еще и подсознательная, и бессознательная

сфера. И именно бессознательная сфера определяет сознание. Сознание, можно сказать, есть некоторая рябь, возникающая на поверхности глубинных процессов, которые нам не доступны. Подсознание обладает мощнейшей силой воздействия не только на психику, но и на тело человека.

В области философии это открытие вряд ли можно назвать действительно открытием. Мы помним, что еще Плотин утверждал, что сознание человека есть уровень *души*, а *единое* и *ум* составляют гораздо большую часть человека. Даже не удаляясь в философию, православный христианин понимает, что человек целиком не сводится к сознательной сфере. Но Фрейд и его последователи были материалистами, и это «открытие» их страшно обрадовало.

При всем своем увлечении гипнозом, Фрейд скоро понял, что гипноз не может быть единственным методом исследования бессознательного уровня человека. Фрейд понял, что, во-первых, гипноз — это слишком серьезное вмешательство в жизнь души: гипноз может излечивать одни неврозы и порождать другие, а с другой стороны, не все люди поддаются гипнозу. Поэтому Фрейд стал разрабатывать другие методы для исследования причин неврозов и их лечения. От Фрейда идут три знаменитых принципа психоанализа (да и вообще психиатрии).

Это, во-первых, метод *сновидений*; Фрейд говорил, что сновидения — это королевские врата в психоанализ. Дело в том, что когда человек засыпает, его сознание отключается и бессознательный уровень как бы выступает на первый план. Человек видит сны, и в этих снах человек мыслит при помощи тех самых образов, которые он привнес в сны из обычной жизни. Но эти образы действуют уже в другом мире — в мире бессознательного. Поэтому значение этих образов совсем другое, чем в нашем мире.

Второй принцип психоанализа — это ошибки в письменной и устной речи, так называемые *оговорки* и *описки*. Увлеченный своей беседой, человек может оговориться и таким образом неожиданно проговориться: так прорывается его бессознательное (этот же процесс может иметь место и в письменной речи).

Третий метод, взятый на вооружение не только психоаналитиками, но и вообще всеми психологами, это метод *свободных ассоциаций*. Он состоит в том, что врач-психоаналитик предлагает своему пациенту дать быстрый ответ на некоторые вопросы.

Этими тремя методами врач-психоаналитик пытается познать человеческую природу.

В одной из ранних работ Фрейд приводит случай из своей врачебной практики. К нему на прием пришла женщина с глубочайшим неврозом, и в конце концов выяснилось, что много лет назад, еще молодой девушкой, она жила вместе со смертельно больным отцом. Врачи не стали открывать отцу диагноз и просили его дочь, чтобы она ни в коем случае не говорила ему, что он болен смертельно. И эта девушка заходила в комнату отца с веселым и радостным видом, подбадривая и утешая его, но на самом деле зная, что он скоро умрет. Такое сознательное раздвоение личности не могло не сказаться на ее собственном здоровье: она старалась выдвинуть в область бессознательного ее знание о смертельном исходе болезни отца, а на уровень сознания выставляла свои радостные эмоции. Таким образом произошло нарушение естественного порядка построения души. Это нарушение не могло пройти бесследно, и, будучи вытеснено в область бессознательного, оно стало давить на ее сознательный уровень. В конце концов механизмы этого давления проявились в неврозах.

Лечение невроза, по Фрейду, состоит в том, чтобы открыть человеку этот бессознательный уровень, и тогда оно выходит, освобождается, и все в душе становится на свои места. Лечение души в психоанализе состоит в анализе души, расчленении ее на составляющие, затем следует с помощью пациента привести все в порядок, и невроз исчезает. Невроз, с одной стороны, есть некоторое самовыражение личности, а с другой — нарушение ее идентичности. Поэтому и лечение неврозов происходит в особом плане. Пациент не рассматривается как обычный больной, имеющий ряд симптомов. Ни для кого не секрет, что обычные заболевания мы часто лечим или по телефону, или вообще пользуясь рекламой ТВ, когда болезнь любого человека сводится к симптомам (при насморке прими то, при температуре — это). Невроз — это совсем другая область, в отличие от соматических болезней здесь лечится именно личность. Пациент предстает перед врачом как личность, и врач должен увидеть в нем личность. Заболевание всегда связано с воспоминаниями, поэтому для психоаналитика важно проникнуть в прошлое пациента, а поскольку формирование личности человека происходит в детские годы, то чаще всего невроз настолько глубоко скрыт, что вскрыть его очень трудно.

И здесь для Фрейда ключевыми являются следующие моменты. Фрейд ищет основные движущие механизмы жизни человека. Такими механизмами представляются ему инстинкт самосохранения и инстинкт продолжения рода, или половой инстинкт. Между этими двумя инстинктами есть разница. Мы понимаем, что инстинкт продолжения рода — это гораздо более глубокий инстинкт, чем инстинкт самосохранения. Но инстинкт самосохранения проявляется не всегда. У какого-то человека, живущего с пеленок в неге и роскоши, этот инстинкт может вообще не проявиться. Но даже если инстинкт самосохранения может действовать в человеке редко, то половой инстинкт в любом существе присутствует всегда, и поэтому именно он является определяющим. Поэтому именно в половой сфере Фрейд пы-

тается найти движущие моменты, которые определяют всю психику человека, весь его сознательный, подсознательный и бессознательный уровень. Половой инстинкт Фрейд называет термином *libido* (желание). Таким образом, по Фрейду, в основе всей человеческой жизни лежит половая жизнь, его влечения.

У Фрейда есть ранняя работа «Тотем и табу», написанная в начале XX в. В ней он ставит вопрос, как происходит развитие этого *libido*, и приходит к открытию так называемого Эдипова комплекса. Исследуя первобытные племена, существующие в наше время, Фрейд говорит, что даже у самых примитивных племен, живущих под неким тотемом, существует боязнь инцеста, запрет инцеста, т. е. половой связи с женщинами данного племени. У племени есть табу на инцест. Для объяснения этого странного явления, которое не объясняется никакими прагматическими причинами, Фрейд излагает миф. Миф не как противоположность науки, а миф, который лежит в основании науки.

Фрейд описывает, что давным давно, когда человек только еще сделал первый шаг от обезьяны к своему дальнейшему развитию, в некотором племени был вождь. У него было множество сыновей. Сыновья безмерно любили и безмерно боялись своего отца, который обладал силой, мощью и властью в этом племени. Власть его простиралась настолько широко, что он мог распоряжаться жизнью своих детей, вступать в половые отношения со всеми женщинами данного племени и т. п. И вот дети, желая достигнуть той же степени могущества, поступают, как самые что ни на есть первобытные люди: они убивают отца и съедают его, желая тем самым приобщиться к его силе. Но съев отца, они поняли, что ничего не приобрели, женщины смотрели на них так же косо, как и до того. И тогда они поняли, что поступили неправильно, и, стремясь загладить свою вину, ввели два запрета, два табу: табу на убийства и табу на вступление в половые отношения с женщинами своего племени. Эти табу, из которых и вытекают самые древние заповеди, существующие во всех религиях, — «не убий» и «не прелюбодействуй», эти табу в конце концов и превратились в наши моральные заповеди. А то, что эти заповеди существуют в форме запретов, показывает как раз наличие в человеке стремления убивать и прелюбодействовать. Если человеку говорят: не убий, значит, он хочет убивать. Таким образом, человек по природе своей есть существо, стремящееся к прелюбодеянию и убийству.

В дальнейшем Фрейд, кроме *libido*, вводит еще понятие *thanatos*, чтобы обозначить в человеке, кроме сексуальной страсти, страсть к убийству. Страсть к убийству может проявляться также в виде страсти к самоубийству. Понятие *thanatos* Фрейд ввел, исследуя неврозы, связанные с участием людей в первой мировой войне.

В другой, более поздней работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» Фрейд исследует особенности иудаизма и христианства и пишет по этому поводу, что справедливость мифа, изложенного им в работе «Тотем и табу», доказывает само христианство. Если, как утверждают христиане, Бог послал своего Сына, Который искупил грехи людей смертью, значит грех, который Он искупал, также был связан со смертью, значит, было убийство. Недаром в иудаизме существовали заповеди: око за око, зуб за зуб, смерть за смерть. Если Бог искупает грехи людей смертью, значит, грех, который Он искупал, также был связан со смертью. А то, что христиане ввели причащение «во оставление грехов», показывает, в чем состояло это убийство и каковы были последствия этого убийства. Вот такую странную мифологию создал человек, который считал себя последовательным ученым.

Фрейд исходит опять же из ламарковского (и лысенковского) биологического принципа, от которого все давно уже отказались, — принципа наследования приобретенных признаков. Если дети убитого отца рассказали, ввели запрет на убийство и запрет на инцест, то и последующие люди, уже не участвовавшие в этом убийстве, тем не менее имеют в своем сознании это чувство в качестве некоего табу. И это чувство проявляется в виде эдипова комплекса. Вы помните трагедию Софокла «Царь Эдип», в которой герой поступает так, как ему когда-то нагадали: сам того не ведая, стремясь уйти от страшного пророчества, он все же убивает родного отца и женится на своей матери. Неосознанную ненависть к своему отцу и неосознанную любовь к своей матери Фрейд называет эдиповым комплексом и показывает, что вся психика человека движется именно им.

В дальнейшем Фрейд разрабатывает свою знаменитую терминологию: *оно*, *его* и *супер-его*. *Оно* — это уровень бессознательного, то, что человек не осознает, это все его природные инстинкты. *Его*, или *я*, — это область сознания. *Супер-его*, или *сверх-я*, это то, что воздействует на человека со стороны других людей, со стороны общества. И вот эти три составляющие человеческой психики вступают в некоторые отношения. Скажем, у человека есть некое желание, например, желание сексуальное. Общество ему говорит: нельзя. Человек начинает перестраивать свою собственную психику, вырабатывая свое отношение к этому запрету. Нетрудно догадаться, что в результате с ним происходит то же самое, что произошло с молодой девушкой, боявшейся открыть правду своему смертельно больному отцу и получившей невроз.

Надо признать, что в лечении неврозов Фрейд не предлагал рецептов, которые впоследствии изобрели его последователи, например Маркузе. Маркузе говорил, что если у человека есть половой инстинкт, а общество его запрещает, то, чтобы быть здоровым, человек должен наплевать на общество, на *супер-его*, и дать волю своему *оно* — тогда все встанет на

свои места. Известен лозунг Маркузе: истинная революция невозможна без революции сексуальной.

Фрейд смотрит на вещи все же несколько иначе. Он говорит, что воздействие общества на человека, воздействие *super-ego* на человеческое *я* приводит к сублимации. Допустим, человек хочет реализовать свою половую энергию, а общество ему не разрешает, но так как энергия у него остается, происходит ее *сублимация* (возвышение). Человек начинает заниматься чем угодно: наукой, искусством, философией, религией и т. п. От этого сублимирования и происходит создание культуры. Культура, по выражению Фрейда, есть коллективный невроз («Будущность одной иллюзии»).

В отношении к религии Фрейд был строг. Он говорил, что религия — это вообще иллюзия, и его всегда настораживало, что любая религия построена так, как человеку хочется, но в объективном мире так не бывает. Поэтому религия, по Фрейду, это иллюзия. Иллюзия не как заблуждение, а как нечто объективное, вытекающее из человеческих желаний. Поэтому иллюзия есть опять же некоторое проявление человеческого невроза. Так же как и невроз, иллюзию (и в частности, религию), нельзя ни опровергнуть, ни доказать. Доказать что-то можно лишь научно, поэтому все открытия во внешнем мире могут быть только научными.

Атеизм Фрейда всегда ставили ему в укор, говоря, что он отрицает Бога и потому призывает к безнравственности. Но Фрейд говорит, что к безнравственности он не призывает, просто как ученый он констатирует некоторый факт. Религия, по его мнению, не всегда призвала к нравственности. Человек такое существо, которое в религии всегда находит опору тому, чего он хочет. По мнению Фрейда, выраженному все в той же работе «Будущность одной иллюзии», русская мысль додумалась до того, что грех необходим, чтобы испытать всю благодать Божьего прощения, таким образом человек нашел в религии обоснование своей собственной греховности. Поэтому религия отнюдь не идеальна. И вообще, что дороже для человека: его заблуждения или коренная проверка его собственной нравственности? Если для человека важнее заблуждения и вера в религию, тогда он еще дитя и недостоин современной культуры. Отказавшись от Бога, учит Фрейд, мы не потеряем, а выиграем, ибо тогда очистится место для науки, а в научное доказательство верят все люди без исключения. В отличие от религиозных убеждений наука общезначима.

Лекция 13

НЕОФРЕЙДИЗМ

В прошлый раз мы с вами говорили о Фрейде и о его учении. Сегодня посмотрим, что же из этого получилось. Как известно, психология как естественная наука получила свое существование только в конце XIX — начале XX вв. До этого психология существовала как учение о душе в рамках собственно философии. Мы помним, как из философии вычленились различные науки, началось это еще в античности, когда возникли физика, биология, география. Этот процесс продолжался, и в конце XIX в. из философии вычлениется уже психология. Трудом Фрейда (правда, не его одного — это и русские ученые И.М.Сеченов, В.М.Бехтерев, И.П.Павлов, и западные врачи) создается психология как наука, естественно, основываясь на сугубо материалистических принципах. Поэтому в слове «психология» от души остается только лишь ее греческое обозначение. Но в само существование души большинство психологов уже не верили, надеясь свести описание всего человека, в том числе его психических, сознательных функций, к проявлениям его физиологии. Именно в этом была, как говорил сам Фрейд, основная задача психологии.

Но такое положение, такая «эйфория» первых психологов продолжалась не столь долго. Психология развивается, в ней возникают, кроме Фрейда, и другие направления: теория поля Курта Левина, бихевиоризм, гештальтпсихология, теория Пиаже и т. д. Все эти психологические школы, основанные на различных принципах, спорят друг с другом в отношении того, что же брать за исходный пункт. И в этом вопросе до сих пор существуют разногласия, различные школы в психологии, что уже само по себе настораживает: а действительно ли психология является наукой? Очень трудно было бы говорить о существовании различных школ, например, в физике: есть различные теории, но наука одна, и вопрос: какая физика истинная — физика Эйнштейна, Ньютона или Макса Планка — кажется глупым. В психологии же споры ведутся постоянно, и это показывает, что психология не до конца порывает с философией, она так и остается разделом философии, касающимся изучения души, как об этом говорил еще Кант.

И это не замедлило сказаться. Даже самые ближайшие ученики Фрейда, такие, как Юнг и Бинсвангер, пытаются найти ответы на вопросы, которые их мучили, в других философских учениях (когда ответы, которые давал Фрейд, их не устраивали). Скажем, Карл Юнг ищет это на пути исследования человека как личности целиком, и здесь на него огромное влияние оказали различные религиозные течения, исследования мифологий различных религий. Людвиг Бинсвангер, тоже швейцарский психолог, пытается найти ответы на вопросы психологии на пути соединения ее с феноменологией Гуссерля и с экзистенциализмом Хай-

деггера. В дальнейшем возникают и другие школы: Адлера, Фромма, Маркузе, Босса, Франкля. Все они в той или иной мере соединяют психологию с философией: с марксизмом (Фромм), с экзистенциализмом (Босса, Бинсвангер) или с христианством (Франкль). Но возврат к философии всегда имеет место, и это не случайно, так как психология остается именно наукой о душе, если слово «наука» здесь вообще уместно.

Карл Густав Юнг

Одним из наиболее близких учеников Фрейда был Карл Густав Юнг (26 июля 1875 г. — 6 июня 1961 г.). Он был плодовитым ученым и философом, написал множество книг; за долгую жизнь взгляды его претерпели значительную эволюцию. Родился он в семье пастора-евангелиста в Швейцарии. Несмотря на относительную бедность, отец смог устроить сына в престижную гимназию, где Карл столкнулся с весьма обеспеченными детьми, что породило в нем различные комплексы. По его собственному признанию, он понял, насколько он отличается от сверстников, приходя на занятия в рваных башмаках. Это послужило причиной некоторой депрессии: Юнг с детства испытывал невроты, о которых впоследствии узнал у Фрейда. Учился он очень хорошо, но, по его собственному признанию, вообще не понимал математики и получал хорошие оценки только благодаря своей феноменальной памяти: запоминая формулы и решения задач, он как попугай повторял все это своим учителям. Этот факт в своей «Автобиографии» он показывает как особенность своей собственной психики.

Рос он замкнутым ребенком, и был типичным интровертом, если использовать изобретенную им впоследствии терминологию. В детстве он испытывает некоторое разочарование в той форме религии, которую исповедовал его отец. Католицизм его также не устраивает, но религиозный опыт у него остался, и это в будущем проявится в его образе мыслей. Он пытается найти истинный религиозный опыт. Его сестра начинает заниматься оккультными науками, что было тогда очень модно, и он ходит вместе с ней на спиритические сеансы. Там он наблюдает изменения в психике людей, участвующих в спиритических сеансах, когда люди начинают говорить на незнакомых языках, и это еще больше убеждает его в том, что реальный религиозный опыт существует, но что это такое, он не знает.

Затем отец устраивает его в медицинский колледж, где Юнг учится прилежно, но с некоторым равнодушием. Он уже прошел курс психиатрии, и это тоже его не привлекло. И только на пятом курсе, когда он готовился к экзамену по психологии, ему попала книга, где говорилось, что психология есть учение о личности. В этот момент, по собственному признанию Юнга, ему стало настолько не по себе, что он вынужден был встать и немного походить: сердце его утешенно билось, он понял, что это его призвание и что до сих пор он пытался ответить именно на вопрос о личности. Ни философия, ни религия, ни медицина не исследуют личность. Все они подходят к ней как бы с разных сторон. И когда Юнг увидел, что существует такая наука, которая пытается соединить и материальное начало, и духовное, и душевное в едином целостном учении, он понял, что должен заниматься именно психологией — наукой, которая дает подлинное самопознание, а не мнимое, предлагаемое различными учениями (будь то философия, религия или медицина). Именно психология, по его мнению, может дать целостное мировоззрение.

Целостного мировоззрения не существует в силу того, что не существует целостного учения. Не обладая истинным учением о личности, человек оказывается в странном положении, с расколотым сознанием. Поэтому Юнг продолжает изучение трудов психологов, читает и работы философов, чем поражает своих коллег, читает Ницше и других представителей философии жизни. Он все больше интересуется оккультизмом и различными формами религии, пишет диссертацию под названием «О психопатологии и патологии так называемых оккультных феноменов», в которой проводит идею, что в интуитивных прозрениях оккультизма проявляется единство рационального и иррационального, проявляется единство личности, через нее раскрывается единство объекта и субъекта (идея, почерпнутая им у философов жизни).

В 1907 г. он встречается с Фрейдом, который берет его к себе на работу. Вначале Юнг преклонялся перед своим учителем, но постепенно у него возникало все больше недоумений по отношению к учению Фрейда, и к 1912 г. он, по его собственному признанию, становится типичным невротиком. Его преследуют навязчивые галлюцинации и кошмарные сны. Как только он засыпает, ему видится море крови, в этом море плавают обрубленные части человеческого тела; это море поднимается, закрывает его самого, потом закрывает вершины Альп... Это продолжалось два года и после разрыва с Фрейдом, продолжалось до тех пор, пока не началась первая мировая война. С началом войны навязчивые галлюцинации у Юнга прекращаются. Он объясняет это как подтверждение своей теории «коллективного бессознательного»: через него, как одного из множества людей, проявилось страшное будущее Европы, которое действительно вызовет потоки крови.

Несогласие с Фрейдом было у Юнга по нескольким моментам. Во-первых, сам Фрейд в одной из записок писал Юнгу в такой шуточной форме: «Я в Ваших работах не нахожу идеи бессознательного. Успокойте меня, пожалуйста». Юнг не стал его успокаивать, пото-

му что к бессознательному действительно относился с некоторым подозрением. Идея бессознательного была введена Фрейдом и является ключевым моментом любой психологии. Отказаться от нее целиком нельзя. Пересмотру подлежит лишь то, каким образом это бессознательное проявляется. У Фрейда, как мы помним, бессознательное и сознание являются антагонистами. Они все время вступают в конфликт, порождая различного рода неврозы и болезни. Юнг же приходит к выводу, что бессознательное и сознание есть как бы две стороны единой целостной личности, и они не борются, а взаимодействуют друг с другом. Бессознательное существует в некоторых структурах, которые называются архетипами. Этот архетип является некоторой формой, которая непознаваема, но она проявляется в сознании посредством различных символов.

Бессознательное у Фрейда сводилось к биологии. Фрейд фактически биологизировал человека и сводил бессознательное к сексуальной деятельности человека. Юнг же показывает, что бессознательное сводится не к биологии, а к некоторым интуитивным, инстинктивным слоям психики, охватывает сумму всех особенностей человека и более того, оно является суммой опыта всех предыдущих поколений и суммой всех типов поведения. Бессознательное передается из поколения в поколение и оказывается не только бессознательным отдельного индивида, как говорил об этом Фрейд (как у каждого человека своя форма носа и свой цвет глаз, так и бессознательное служит проявлением его собственной психики). По Юнгу, бессознательное есть проявление не только личностных моментов человека, но и коллективных. Поэтому он вводит термин «коллективное бессознательное». С развитием человечества этот опыт накапливается, передается от человека к человеку, от поколения к поколению, и это бессознательное также накапливается в человеке, расширяется и углубляется. Эта совокупность бессознательного и сознательного в человеке есть некое единое целое, которое задается человеку как некая жизненная программа, или цель. Человек оказывается как бы запрограммированным. Он является либо экстравертом, либо интравертом и не может изменить тот архетип, который ему задан. Если сам Юнг был типичным интравертом, то это его собственный архетип — он не может перевоспитать себя настолько, чтобы сделаться экстравертом (человеком, обращенным вовне). Он типичный одиночка, любящий размышление, общение с книгами предпочитающий общению с людьми (черты, объединяющие всех интравертов).

Идея сексуальной энергии, которую Фрейд определяет понятием либидо, также не совсем устраивает Юнга. Юнг принимает идею о существовании некоторой энергии, но с тем, что она сводится только к половому влечению, он не согласен. Юнг вводит понятие энергии вообще, психической энергии, количество которой постоянно, оно задано человеку при его рождении. Бессознательное, по Юнгу, является в основном коллективным бессознательным, а по Фрейду, бессознательное есть проявление либидо человека и есть его индивидуальная, личностная характеристика. По Фрейду, деформация личности, возникновение психозов возможно лишь в детском возрасте, главным образом до трех лет, как проявление детской сексуальности, в этом возрасте не поддающейся изучению (но тем не менее она существует и оказывает влияние на всю последующую жизнь). По Юнгу, никакая детская сексуальность (если и существует как некоторое биологическое свойство) никак не может являться определяющим моментом. Таким моментом является «коллективное бессознательное». И поэтому при лечении больного важно не копаться в его прошлом, выискивая, о чем думал этот человек, когда ему было полтора года и какие у него были влечения, а важен анализ настоящего. На этом Юнг особенно настаивал, говоря, что психология и психиатрия должны прежде всего лечить пациента, в то время как большинство последователей Фрейда проводили беседы с пациентами и писали многотомные истории болезни, собирали огромный материал, а вылечить человека не могли. Юнг показывал, что его задача состоит именно в лечении психических больных. Названия его работ, особенно позднего периода, носят сугубо медицинский характер, наподобие медицинских статей.

Таким образом, бессознательное действует не как либидо, а как энергия. Эта энергия возникает как «коллективное бессознательное» и проявляется в сознании через различного рода символы, определенным образом упорядоченные. Этот порядок существует в виде архетипов коллективного бессознательного. Архетипы, по определению Юнга, это «трансцендентные по отношению к сознанию реальности, вызывающие к жизни комплексы представлений, которые выступают в виде мифологических мотивов». Есть некоторые архетипы, они существуют как некоторая энергия в нашей психике и проявляются в сознании, но в чистом виде сознание их уловить не может, ибо они так и остаются бессознательными. Чтобы объяснить, что такое архетипы, Юнг приводит следующий образ: в некотором растворе возникает кристалл и растет в соответствии с правилами геометрии по некоторым кристаллическим осям, но самих этих осей в материальном виде мы не найдем, их нет ни в кристалле, ни в жидкости. По тому, как растет кристалл, мы можем эти оси проследить, как то, что задает будущее кристалла, но в материальном виде они не существуют. Архетипы «коллективного бессознательного» тоже нельзя увидеть, нельзя выследить ни в бессознательном, ни в сознательном состоянии, но они присутствуют и определяют все сознание, воздействуя на него в виде символов. Эти символы являются проявлением определенного порядка в становлении личности и имеют наглядную форму.

Чтобы понять структуру этих символов, Юнг какое-то время занимается этнографией, изучением первобытных племен, чтобы проследить, как происходит проявление архетипов у народов, у которых индивидуация (т. е. становление личности) еще не достигает столь ярко выраженной формы, как у современного человека: у первобытного человека бессознательное и сознательное еще не столь сильно противостоят друг другу. По Юнгу, развитие человечества состоит в основном в степени индивидуации. Бессознательное и сознание все время взаимодействуют, они являются двумя сторонами одного целого. Конечно же, они борются, но взаимодействуют при этом не только антагонистически, а как структуры единого целого. И становление личности происходит тогда, когда сознание (а оно всегда является свободным, действующим началом) может выбирать, становится перед некоторым выбором. Есть некоторый архетип, который на него воздействует, и сознание это понимает, и тогда оно выбирает: или вернуться к этому бессознательному, поддаться влиянию этой энергии, или же уйти от него, как бы проявив некоторое своеволие. В этом, по Юнгу, и состоит процесс индивидуации, когда сознание ощущает себя выделенным из бессознательного. Впервые этот процесс возникает у первобытного человека, когда он ощущает свое выделение из природы. Он вдруг понимает, что он не есть часть природы, а он есть надприродное существо, и возникает состояние некоторого дискомфорта, страха. Человек пытается объяснить или понять это свое состояние и инстинктивно стремится восстановить единство с бессознательным, с природой с помощью магии, мифа, различных обрядов, ритуалов и т. д. Таким образом в сознании возникают различные мифы, или символы. С развитием культуры пропасть между сознанием и бессознательным увеличивается, и поэтому возникает необходимость в гораздо более сложных символах: усложняется религия, усложняется ее догматика, но все они осуществляют позитивную роль — соблюдение целостности в человеке.

В отношении к религии Юнг, если можно так сказать, был последовательным скептиком. Он говорил, что понятие Бога абсолютно трансцендентно человеку. Человек не может ничего сказать о Боге и в соответствии с этим не может ничего сказать о том, есть Он или нет. Поэтому говорить о религиозности самого Юнга бессмысленно. Но понятие Бога есть некая психическая функция, некоторое коллективное бессознательное, архетип, заданный человеку с целью соединения, соблюдения единства его личности. В этом плане религия, в частности католицизм с его разработанной догматикой, литургией, обрядами выполнял весьма положительную роль. Поэтому человек средневековой Европы практически был лишен различного рода неврозов. Но с возникновением протестантизма, а тем более с развитием науки и техники это единство разрывается, и в современной атеистической Европе это единство полностью разорвано. Не существует уже никаких мифов — символов, которые способствовали бы целостности личности, но момент воссоединения личности все равно действует, и действует независимо от человека. Человечество само начинает создавать различного рода мифы. Одним из них, в частности, является миф о внеземных цивилизациях. Это типичная форма коллективного бессознательного, типичный архетип, но человек вдруг начинает воспринимать его как некую объективную реальность. По Юнгу, когда происходит проявление бессознательного в форме некоторых символов в сознании, это нормальный процесс, это нормальное функционирование психики. Болезнь наступает тогда, когда символы объективизируются, когда человек верит, что символы, существующие во мне, существуют реально. При виде летающей тарелки нормальный человек скажет, что это мне почудилось и вообще это проявление архетипа, а какой-нибудь уфолог скажет, что нет, это пришельцы из космоса и нужно их исследовать. Это уже болезнь, когда человек объективирует свой символ. В таком случае, по Юнгу, нужно его лечить и объяснять, что на самом деле ничего такого нет. (По логике Юнга, если человек скажет, что Бог — это некий архетип, то все в порядке, а если будет утверждать, что Бог есть, то он уже невротик, и тогда ему с уфологом одна дорога — в известное заведение.) Тем не менее Юнг положительно относился к религии, неважно к какой, лишь бы она была целостной, а не обрывком, каким он считал протестантизм. Если берется одна Библия, читается и дается возможность всем ее толковать кто как хочет, то тогда разрываются все символы, все связи сознательного и бессознательного, и это, конечно, бесследно для личности не проходит. А вот «нормальные» религии (церковные формы христианства, а также буддизм и ислам) играют позитивную роль. Не случайно Юнг в поздние годы исследует и восточные религии, особенно индийские, и приходит к выводу о существовании двух типов мышления — логического и интуитивного. Это не хорошо и не плохо, это факт. Логическое мышление — экстравертное, направленное вовне, на покорение природы. Это свойство европейского мышления. А интуитивное мышление, наоборот, интравертное, оно направлено внутрь и свойственно индийской цивилизации. Поэтому невозможно европейцу и индусу понять друг друга, пользуясь одними и теми же логическими аргументами: европеец всегда доказывает, а индус как бы видит мысль, чувствует ее и, таким образом, совсем иначе ее воспринимает.

Экзистенциальный психоанализ

Соединение психоанализа с иными философскими учениями происходило и в других

областях. В частности, Людвиг Бинсвангер (1881—1966) пытался соединить учение Фрейда с учением Хайдеггера. Сам Бинсвангер был учеником Фрейда и так же, как и Юнг, в определенный момент с ним разошелся. Основная его работа была написана в 1942 г. Ее название может сказать о многом: «Основные формы и познание человеческого Dasein». Бинсвангер считается основоположником аналитической психиатрии, как все ее называют, или по-немецки Dasein-analyse (по-русски это переводится как Dasein-анализ). По Бинсвангеру, духовная жизнь человека проявляется в жизни его сознания, и только сознания. Нет никакой реальности кроме той, которая проявляется в его сознании. И эта реальность проявляется таким образом, что она конституируется активностью интенциональных актов. Сразу же вспоминается Гуссерль с его учением об интенциональности и с тем, что в интенциональных актах конституируется объект. Эти феномены, существующие в сознании, самодостаточны. Имея в себе интенциональность, будучи направлены на свой объект, они полностью дают информацию о себе для человека. Бинсвангер понимает, что в интенциональности и в том, как трактовал этот феномен Хайдеггер, показав, что через феномен, открытый Гуссерлем, просвечивает бытие и человек является как бы просветом в бытии, содержится тот момент, за который можно уцепиться и в психиатрии, и в психологии.

Слишком много психических болезней, неврозов существует именно из-за того, что человек ощущает себя в противоречии с миром: возникает чувство страха, заброшенности — прекрасно знакомые всем состояния, которые у некоторых людей принимают навязчивый характер и вызывают расстройство психики. Эти расстройства, по мнению Бинсвангера, можно лечить на основе философии Гуссерля и Хайдеггера, на основе того, что эти расстройства мнимые. Для этого нужно исследовать Dasein, исследовать целостность человека.

Исходная установка у Бинсвангера и у Юнга одна и та же: целостность человека. Только если у Юнга бессознательное и сознательное взаимодействуют, то Бинсвангер полностью отказывается от понятия бессознательного, и вместо противопоставления бессознательного сознательному вводит хайдеггеровское понятие Dasein. Психоанализ уступает место анализу Dasein, описанию структур этого Dasein — того, что Хайдеггер излагает в своей работе «Бытие и время»: понятия страха, времени, бытия в мире и т. д. представляются Бинсвангером наиболее важными, с точки зрения анализа психики человека. Правда, Бинсвангер поправляет Хайдеггера и говорит, что главным для лечения человека является не понятие страха, а понятие любви. Именно любовь связывает воедино всю психику человека, в том числе и эти феномены в сознании, и поэтому лечение человека возможно именно через этот экзистенциал. Классический фрейдовский психоанализ очень сильно сужает сферу деятельности и ограничивается, как говорит Бинсвангер, эфирным миром сна. Сон — это нечто совсем нереальное, и ограничивать область исследования психики именно сном это, по Бинсвангеру, значит ограничиться эфирным, ненастоящим миром.

В отличие от психоанализа, Dasein-analyse имеет дело со всеми формами человеческого бытия. Это необходимо постольку, поскольку Фрейд слишком уж биологизировал человека. Бинсвангер показывает, что человек не есть вещь, не есть механизм среди других таких же механизмов в природе. Человек всегда стремится превзойти пределы мира и всегда есть некоторый вызов миру. Именно этот вызов и проявляется в его бытии. Поэтому анализ человека как личности, стремящейся преодолеть мир (а вследствие этого и возникают различные неврозы и болезни), возможен, по Бинсвангеру, только на пути соединения экзистенциализма и психоанализа.

ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА

Еще одна школа, на которой хотелось бы остановиться, это Франкфуртская школа. Ее называют также критической школой или школой социальной философии. Эта школа объединяет нескольких мыслителей. Образовалась она до первой мировой войны вокруг института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, которым руководил тогда Макс Хоркхаймер (1895—1973). Он и был, вместе с Теодором Адорно, организатором этого направления. Вокруг этих двух философов сразу же образуется кружок единомышленников, затем возникают последователи. Среди наиболее известных последователей Франкфуртской школы можно назвать Герберта Маркузе и Эриха Фромма. Франкфуртская школа до сих пор не потеряла своего влияния, хотя наиболее заметна она была в 60-е годы.

Адорно вместе с Хоркхаймером выпускают книгу под названием «Диалектика просвещения», в которой исследуют современную цивилизацию. По их мнению, современная цивилизация, выросшая на принципе рациональности, точнее даже на культе рациональности, на культе покорения человеком природы, это цивилизация тупиковая. Тупик вызван именно культом рациональности, происходящим от просвещения. Попытка покорить природу, господствовать над природой приводит в конце концов не к господству, а к отчуждению человека. Это понятие отчуждения Хоркхаймер и Адорно берут из ранних работ Маркса. Так, в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» Маркс высказывает весьма интересные идеи (он еще не тот Маркс, который нам известен по «Манифесту коммунистической партии»), основная из которых — это идея отчуждения, к которой он приходит, исследуя мо-

менты взаимодействия человека с окружающим миром. Так вот, именно эту идею отчуждения франкфуртцы берут как наиболее показательную. Происходит отчуждение человека не только от природы, но и от общества, и от самого себя, ибо сам человек также является частью природы и общества. Возникает это отчуждение вследствие культа разума: человек привыкает властвовать над миром, это создает пропасть между человеком и миром, и поэтому человек, отчуждаясь от мира, противопоставляя себя миру, не способен проникнуть в тайны мира, не способен существовать с миром в гармонии. Это отчуждение человека от мира вызывает различного рода последствия — прежде всего отношение как к вещи и к миру, и к самому себе, и к другим людям. Одним словом, проявление вещиизма во всей его полноте. Вещиизм по отношению к миру проявляется как потребительское отношение к миру, по отношению же к людям он проявляется в возникновении различного рода агрессивных форм поведения, в том числе тоталитарных государств, фашистских и социалистических, в росте преступности, когда человек видит в другом человеке некоторую вещь, способную удовлетворить его собственные прихоти. И к самому себе человек относится тоже, как к вещи, которую нужно каким-то образом улаживать. Отсюда рост массовой культуры, потребительского отношения ко всему и т. д. Это черты так называемой «неудавшейся цивилизации» (термин Франкфуртской школы). Именно эта неудавшаяся цивилизация порождает фашизм, преступность, массовую культуру и все остальные «прелести». Вследствие этого человек, не будучи собственно человеком, не может быть счастливым. Поэтому Франкфуртская школа и называется критической. В отличие от экзистенциального психоанализа Бинсвагнера она не предлагает способов, как лечить человека. Она просто указывает на недостатки современного общества, не показывая выхода из них.

Впоследствии молодое поколение франкфуртцев — Маркузе и Фромм — будут искать и пути выхода. Маркузе, в частности, описывает современную действительность как репрессивную цивилизацию. В молодости Маркузе увлекался Фрейдом, и фрейдистские положения он переводит в свою собственную философию. Маркузе привлекает в свою философию идеи Фрейда о либидо и сверх-я и вслед за Фрейдом показывает, что общество, т. е. некоторое сверх-я, подавляет человеческую сексуальную энергию, что дает себя знать в виде различных агрессивных акций. Вещиизм, о котором говорили Адорно и Хоркхаймер, проявляется вследствие того, что *сверх-я*, т. е. общество, подавляет *оно*, т. е. человеческое либидо. И для того, чтобы человечество пришло в нормальное состояние, нужно восстановить нормальный порядок вещей, нужно освободить энергию либидо, раскрепостить эрос, на который давит общество, нужно отрицать сверх-я, отрицать власть цивилизации. Как говорил Маркузе, «без сексуальной революции невозможна и социальная революция». Результаты известны.

Вторая идея Маркузе — это идея одномерного человека. В XIX в., в обществе, которое описывал Маркс, человек, по Маркузе, был двумерным: он потреблял и производил различные материальные блага, но имел и второе измерение — революционное. Его включенность в производственный процесс порождала его революционную направленность. В современном обществе человек утратил свою вторую размерность — революционную, и превратился только в потребителя. Это одномерный человек. Рабочий, утратив свою революционную направленность, не мыслит жизни вне потребления, вне стереотипов, которые навязывает ему современное общество. Поэтому рабочий класс утратил свою революционную направленность и превратился, наоборот, в опору установленного образа жизни. Рабочий класс капитулировал перед властью, утратил свое социально-критическое измерение, и надежду на революцию с ним связывать уже ни в коей степени нельзя. Эту надежду можно связывать только с теми людьми, которые не участвуют в процессе потребления, которые противопоставляют себя обществу. Это различного рода деклассированные элементы — люмпены, национальные меньшинства, активное студенчество, некоторая часть интеллигенции. Именно эта часть общества сейчас является наиболее прогрессивной. Таким образом Маркузе пытался соединить марксизм с фрейдизмом, правда, это получалось у него в достаточно эпатажной манере.

В более респектабельной манере соединение марксизма и фрейдизма произвел Эрих Фромм. Фромм указывал, что человек есть двойственное существо, в этом его особенность: с одной стороны, человек является частью природы, с другой — это существо, противостоящее природе. Это и природное существо, и над-природное. Как над-природное существо человек свободен, а как природное он включен в причинно-следственные связи природы. Отсюда и коренная дихотомия человеческого существования. Человек свободен по определению, и в то же время боится этой свободы как существо, включенное в природу. В этом плане показательны названия работ Эриха Фромма: «Бегство от свободы», «Быть и иметь». Решение этой дихотомии Фромм также предлагает искать на путях соединения марксизма и фрейдизма. По Фромму, каждое из этих учений имеет неоспоримое достоинство, но каждое оказывается и весьма недостаточным. Скажем, Маркс замечательно исследовал общественные механизмы взаимодействия людей, он открыл законы общества, но, увлекшись законами общества, совершенно забыл об индивидуе. Фрейд, наоборот, открыл глубинные законы человеческой психики, но в силу своего профессионализма совершенно игнорировал общественные связи человека. Так вот, нужно соединить фрейдизм и марксизм.

Социализм, по мнению Фромма, невозможно построить, только опираясь на марксистское учение. Фромм предлагает строить гуманистический социализм. Этот социализм не может быть построен революционным путем, он возможен только вследствие эволюционного роста, постепенного совершенствования каждой личности, преодоления отчуждения человека от общества, ибо все современные и психические нестроения (неврозы) и социальные нестроения (тоталитарные государства и общества с массовой культурой) возникают именно вследствие несоединения правильного учения об обществе и правильного учения о личности. Скажем, невроз, по Фромму, это неадекватная попытка выйти из отчуждения. Человек ощущает себя выброшенным из человечества и пытается преодолеть это отчуждение, но не находит адекватных форм, пытается найти иные, отличные от нормальных, общепринятых в обществе форм и установок в социальной группе, что приводит к невротическим реакциям. Соответственно непонимание человеком своей над-природной функции, непонимание себя как свободного существа, стремление убежать от свободы, стремление подчиниться порождают именно такие тоталитарные общества, где человек с радостью подчиняется и ненавидит любого, кто призывает его к свободе (некоторый коллективный невроз).

Поэтому необходим переворот в сознании, нужно просвещать людей, освобождать их от вещизма, потребительства. Для этого нужна не революционная направленность, не большие группы — это бесполезно, работать с отдельным пациентом также бессмысленно (отдельный пациент, взятый сам по себе, это личность, оторванная от социальных взглядов), поэтому здесь важна роль малых групп. Фромм явился родоначальником такого рода психотерапии малых групп, весьма популярной на западе начиная с 50-х годов.

Лекция 14

НЕОТОМИЗМ

Сегодня мы поговорим о неотомизме. До этого мы все больше останавливались на философских учениях, так или иначе, в более или менее открытой форме противостоящих христианскому мировоззрению, таких, как ницшеанство или марксизм, или индифферентных христианству, как позитивизм, или же пытающихся совместить христианство с чем-то еще, как поздняя философия жизни или экзистенциализм. Но философия XX в. богата и другими течениями. Значительное количество мыслителей не устраивает перспектива разрыва с Церковью. Некоторые философские течения исповедуются церковными людьми (прежде всего, католиками) — такие, как персонализм, тейярдизм, философская антропология. Но наиболее влиятельным среди католиков является, несомненно, неотомизм.

История зарождения неотомизма достаточно интересна. Как пишет сам Этьен Жильсон, виднейший представитель этого течения, жизнь почему-то предпочитает формы замысловатых романов, а отнюдь не прямого и логичного пути. Книга Этьена Жильсона «Философ и теология» вышла на русском языке. Это, конечно, не учебник и ни в коем случае не может быть пособием по неотомизму, никакого систематического изложения учения в ней нет. Но эта книга интересна как взгляд изнутри, взгляд философа, считающегося основателем неотомизма, на эволюцию этого учения в современном католицизме.

Как указывает Жильсон, неотомизм зарождается двумя путями: сверху — энцикликами римских пап, и снизу. В курсе средневековой философии мы рассматривали учение Фомы Аквинского и то, как реагировали на него богословы-философы францисканского и доминиканского орденов в XIII и XIV в. На события Реформации и Контрреформации, на развитие науки, на вызов, брошенный Церкви Галилео Галилеем и Джордано Бруно, католическая Церковь не могла не отреагировать и на многие годы (если не на века) встала в решительную оппозицию философии и науке. Сжигая на костре Джордано Бруно и в его лице свободомыслящую философию, приводящую к различного рода ересям, и отлучая Галилео Галилея, Церковь не успокоилась. И хотя многие ученые считали себя истинными католиками, Церковь с годами все больше и больше становилась в оппозицию науке. Наиболее ярко это проявилось в конце XVIII в., когда свободомыслие выразилось в форме последовательного материализма, особенно французского, отождествлявшего себя не только с философией, но и с разумом, наукой, прогрессом и т. д. Реакция, последовавшая со стороны католической Церкви, была соответствующей: все, что связано с разумом, заведомо плохо, наука — это изобретение дьявола, философия также является источником ересей и т. д., и т. п.

Католическая Церковь в начале XIX в. была сугубо фидеистической. Католицизм, сам того не желая, воспринял лозунг Лютера: «Только верую», только верой оправдывается человек, а разум не должен играть никакой роли. Понятно, что такая позиция не могла устроить многих католиков, и в конце XIX — начале XX в. начинаются внутренние поиски, особенно обострившиеся с появлением «Творческой эволюции» Бергсона. Успехи науки XX в. показали, что разум — это все же не орудие дьявола, и наука — это могучая сила, с которой философы и богословы не могут не считаться. Философия Бергсона стала на некоторое время той теорией, которая смогла убедительно показать, каким образом разум включен в

структуру бытия, каким образом разумное познание сочетается с познанием интуитивным, которое является основой религиозной веры. Но эйфория была недолгой. В конце концов католические богословы поняли, что разум, о котором говорит Бергсон, соотносится с верой не совсем так, как учит об этом Церковь. Из философии Бергсона следует, что разум и интуиция — это две ветви одной эволюции, которые, исходя из некоего общего момента, в дальнейшем уже не пересекаются. Таким образом, получается некая раздвоенность познания, которая может быть преодолена в жизненном порыве (*élan vital*), а это понятие уже не христианское, а скорее основанное на гностических учениях, возводящее нас к неоплатонизму.

Многие богословы начинают искать ответ на вопрос о соотношении разума и веры, или, более узко, о соотношении науки и религии, на путях более традиционных. Многие открывают для себя заново Фому Аквинского. Э. Жильсон, юношей испытывавший увлечение Бергсоном и с упоением читавший «Творческую эволюцию», также разочаровался в нем, пытался найти новые пути и неожиданно для себя открыл Фому Аквинского. Прочитав «Сумму теологии», он удивился, как же до сих пор люди не понимали, что именно здесь содержатся ответы на все вопросы. Он стал работать и дальше в этом направлении, и во многом благодаря его усилиям, а также усилиям других мыслителей, особенно Жака Маритена, начинает возрождаться томизм — философия и богословие Фомы Аквинского. Учение Фомы Аквинского, переложенное на язык современной философии, получило название неотомизма. Это термин внешний, сами философы круга Жильсона и Маритена так себя не называли.

И каково же было удивление Жильсона, когда он выяснил, что сходный процесс шел уже и на верхах. В конце XIX — начале XX в. католики отнюдь не считали себя обязанными знакомиться с папскими энцикликами и со всеми его воззваниями (сейчас не время исследовать причины этого отчуждения). В 1869 г. состоялся I Ватиканский собор. На этом соборе была принята так называемая Догматическая конституция о католической вере. В этой конституции был осужден атеизм, основанные на нем рационализм, пантеизм и материализм, т. е. все философские учения, открыто противостоящие Церкви. На соборе папа Пий IX призвал к возвращению к старым церковным ценностям, особенно к изучению наследия Фомы Аквинского. I Ватиканский собор и последующие затем энциклики были вызваны непрекращающимися волнениями в Европе. Парижская коммуна была последней каплей, переполнившей чашу церковного терпения, и католический епископат во главе с папой решил навести порядок, поставив своей задачей противодействовать социальным беспорядкам. А так как, по утверждению папы Льва XIII, социальные беспорядки являются следствием интеллектуальных беспорядков, т. е. беспорядков в умах людей, возникла необходимость создания последовательно логичного, систематического католического мировоззрения.

В соответствии с этими задачами 4 августа 1879 г. папа Лев XIII, величайший христианский философ XIX века, по выражению Жильсона, выпустил энциклику «*Aeterni Patris*» — одну из наиболее знаменитых католических энциклик. По своей форме она является исследованием писаний Отцов Церкви на предмет их отношения к философии, начиная от Евангелий и писаний Св. Апостолов и кончая творениями отцов Церкви до VII в. (католики признают отцами только тех, кто писал до VII в., дальнейшие богословы признаются у них учителями Церкви). Это был огромный обзор всех церковных авторов, которые в своих работах так или иначе ссылались на философию. Сюда вошли Татиан, Иустин Философ, Афинагор, блж. Августин, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин, Лев Великий, Григорий Великий и др. Таким образом, в энциклике на примере учения отцов Церкви было показано, что философия не является противоположностью религии. Противоположностью религии является философия мирская, и именно о ней в Послании к колоссянам говорит ап. Павел: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу...» (Кол. 2, 8). Философия же, основанная на христианстве, не противостоит Христу, именно в таком духе и размышляли отцы Церкви.

Тогда же папа Лев XIII издает постановление о восстановлении в католических школах предмета христианской философии в духе «ангельского доктора св. Фомы Аквинского». Задача этой акции состояла в том, чтобы противостоять «беспорядку в умах», который, по мнению папы, явился причиной беспорядков социальных.

Следующим знаменательным актом в жизни католиков стали 24 томистских тезиса, изданные 7 июля 1914 г. папой Пием X. В этих тезисах папа Пий X формулирует основные положения томистской философии, такие, как онтология, теодицея, космология, теория познания и т. д. Объявлялось, что нужно вернуться к философии Фомы Аквинского, потому что вся последующая философия, начиная с Декарта, представляет собой одно последовательное заблуждение, состоящее в постепенном удалении от Бога. Таким образом, эти два процесса — папские энциклики, соборные послания с одной стороны, и интеллектуальный поиск христианских философов — с другой, приводят к тому, что в конце 20-х годов XX в. возникает философская школа, получившая название неотомизма.

Главным в неотомизме является вопрос о взаимоотношении веры и разума. Ответ на

этот вопрос состоит в том, что вера и разум не противоречат друг другу, а наоборот, находятся в гармонии: как вера не может существовать без разума, так же и разум не может существовать без веры. В отношении богословия и философии отражается таинственная связь Божественного и тварного вообще. Богословие преобразует философию, как бы пресуществляя субстанцию философской мысли. Жильсон пишет: «Кто прибегает к философским аргументам в толковании Св. Писания и ставит их на службу веры, не примешивает к вину воду, а превращает воду в вино». Философия, конечно, не является самостоятельной наукой. Она должна служить Церкви, служить так, как служанка служит госпоже. Католическая Церковь возрождает знаменитый тезис «философия — служанка богословия», авторство которого чаще всего приписывают Фоме Аквинскому, но, как вы помните, до Фомы об этом сказал Петр Дамиани, а еще раньше — Климент Александрийский в «Строматах». Так или иначе, этот тезис в католицизме вновь обретает свою популярность и, как пишет Жильсон, если религия христианская будет основываться только лишь на вере, т. е. как бы уволит философию как увольняют служанку, то она тем самым ослабит сама себя. «Служанка не госпожа, — пишет Жильсон, — но и она принадлежит дому».

«Философия и богословие делают одно дело: ведут к Богу, но философия отражает в своем зеркале то, чему учит богословие», — эти слова принадлежат другому католическому философу Жаку Маритену. Философия, как и любое знание, основанное на разуме (в том числе и научное), и религия дополняют друг друга, ведя нас к одной и той же цели. Ведь не случайно и не зря Бог дал человеку разум. Но человеческий разум конечен, он не может познать все, и уже за пределы того, что может постигнуть разум, выводит нас вера, источником которой является Божественное откровение. Поэтому предмет веры гораздо шире, чем предмет разума. Вера главенствует над разумом, так же, как религия и богословие главенствуют над философией. Вера является критерием, конечным критерием любой истины. Поэтому разум, впадая в некоторое сомнение или противоречие, должен соотноситься с этим критерием. Разум не может противоречить истинам Церкви. Таким образом, неотомизм пытается избежать противоречия между разумом и верой, пытается соединить их, противопоставляя себя как фидеизму, так и рационализму. Была еще позиция так называемого чистого рационализма. Некоторые богословы утверждали, что нельзя оставлять вопрос о бытии Бога целиком на попечении веры, ибо человек верует в то, во что он хочет, в то время как разум принуждает к чему-то; как показывает наука, аргументы разума гораздо более действенны на человека. Поэтому если чистый рационализм сможет доказать бытие Бога, он в гораздо большей степени будет способствовать возвращению людей в лоно католической Церкви, чем упование только на веру.

Богословие возглавляет иерархию всех наук так же, как Бог возглавляет бытие. Так же, как все сущее достигает совершенства в Боге, так и философия не утрачивает себя в богословии. Наоборот, философия, служа Богу, освящается и получает Божественную благодать и критерий истины, которого ей так не хватает, когда она отделяет себя от Бога и христианства. Таким образом, богословие придает философии форму цельного здания, создает ей фундамент, которого она лишается, пускаясь в «свободное плавание».

Но и богословие без философии тоже не может существовать. Как пишет Жильсон, нет Августина без Плотина, и нет Фомы Аквинского без Аристотеля. Богословие не создает философию, которая имеет независимый от богословия источник, но богословие находит философию и использует ее. Основные образы союза философии и богословия католики заимствуют из области Божественного промысла. Так же, как без природы нет благодати, так и без философии нет истинного богословия. Они не противоречат друг другу, как не противоречат друг другу мир и Бог, его создавший.

С помощью философии богословие обретает структуру и дух подлинной науки, т. е. отливается в форму системы умозаключений. С помощью философии богословие становится более доказательным и, таким образом, более свободно может распространяться среди людей нецерковных и даже неверующих. Как учил Фома Аквинский, апелляция к истинам только лишь разума это единственный способ разговаривать с людьми неверующими, ибо как можно что-то аргументировать, взывая к Евангелию и к Св.Писанию, людям, которые вообще не верят в богодухновенность этих книг. С ними можно разговаривать только на языке разума, поэтому союз философии и богословия способен решать не только внутрицерковные задачи, но прежде всего он направлен на упорядочение умов людей мирских, светских, атеистически настроенных.

Схоластическая философия, схоластическое мировоззрение, которое со времен эпохи Возрождения и эпохи Просвещения стало восприниматься только в негативном смысле, как мертвое, отключенное от насущных жизненных вопросов, возрождается в работах современных католиков. Схоластика, по определению Этьена Жильсона, это разум, используемый в целях веры, но развертывающийся в форме науки. Налицо, как сказали бы гегельянцы, единство формы и содержания. Цель схоластики и содержание ее — вера, а наукообразная ее форма более понятна людям нецерковным и неверующим. Так же, как для физики необходима математика, так и для богословия необходима философия. Философия — это тот метод, тот язык, на котором разговаривают богословы с людьми, не разделяющими их высоких истин, так же, как физики используют язык математики, чтобы доказать истин-

ность некоторых положений своей науки.

Чтобы объяснить сущность томизма, Жильсон прибегает к известной фразе Августина: «Возлюби — и делай, что хочешь». Христианство — религия свободная, но эта свобода основана на любви. Перефразируя Августина, Жильсон определил сущность томизма такими словами: «Веруй — и думай, как хочешь». По Жильсону, томизм не сводится к слепому исповеданию тех истин, которые изложены в «Сумме теологии». Наоборот, Фома Аквинский показал людям, как можно свободно мыслить в рамках христианства, не будучи ограниченным той или иной философской или догматической системой. По мнению Жильсона, не случайно в энциклике *Aeterni Patris* папа Римский не употребляет термина «христианская философия», потому что это сама жизнь. Если бы папа в энциклике определил, что христианская философия сводится к тому-то и тому-то, он бы омертвил ее. Не случайно говорится только о духе, который дали нам в наследие отцы Церкви, о том, как нужно относиться к философии — к любой философии, а не только Фомы Аквинского.

У Жильсона есть много замечательных книг. Сам себя он считал прежде всего специалистом по средневековой философии и посвящал свои работы Фоме Аквинскому, Бонавентуре, Иоанну Дунсу Скоту; есть у него замечательное исследование «Дух средневековой философии», пока не переведенное на русский язык, а также двухтомный курс лекций по истории средневековой философии, которые он читал в Америке. Во всех этих книгах Жильсон показывает, что и Бонавентура, и Иоанн Дунс Скот, и Фома занимали во многом сходную позицию. Они пытались соединить веру и разум, философию и богословие. Это, конечно, особый случай, а в основном неотомизм сводится к пропаганде учения именно Фомы Аквинского. Жильсон, будучи основателем неотомизма, из всех представителей этого течения, безусловно, наиболее свободомыслящий и тем не менее наиболее уважаемый.

По выражению Фомы Аквинского, одним из основных вопросов богословия и христианской философии является вопрос о бытии. Если два философа расходятся в понимании бытия, значит, они расходятся во всем, как пишет Этьен Жильсон. В христианстве, по мнению неотомистов, существует двойная онтология. С одной стороны, есть бытие Бога, с другой — сотворенное бытие. Бытие Бога есть бытие само по себе, и обозначается оно термином *esse*, а сотворенное бытие, наш мир, сущее обозначается словом *ens*. Бытие Бога непостижимо, оно отличается от мира, и непостижимо именно потому, что Творец отличается от твари, и, мы, являясь сотворенными, не можем постигнуть бытие Бога. Только лишь в Боге сущность совпадает с существованием, в мире же существование и сущность разделены. Мир существует потому, что Бог дает этому миру сущность. Существование возможно лишь постольку, поскольку оно причастно бытию Бога. Мир, естественно, сотворен из ничего (в том числе и материальный мир). Материалисты, утверждающие вечность материи, были отлучены от Церкви еще I Ватиканским собором. Поэтому вопрос о бытии, который для Жильсона является главным вопросом философии, это вопрос о бытии Бога и о сотворенности мира, вопрос о соотносительности мира и Бога — т. е. те главные вопросы, которые определяют сущность христианской догматики. Именно поэтому, по мнению Жильсона, если два философа расходятся в вопросе о бытии, они расходятся во всем.

Поскольку бытие Бога духовно (Бог есть Дух), то и единство мира состоит в его духовности, а не в материальности. Но христианская философия — это не идеализм, не платонизм. Жильсон неоднократно подчеркивает, что христианская философия — это реализм, объединяющий в себе и материальное, и идеальное начало. Христианство признает существование материи, но так как единство мира состоит в его духовности, то духовное возвышается над материальным. Таким образом, идеализм имеет больше общего с католической философией, чем материализм, но чистый идеализм, то, что называется спиритуализмом, не имеет ничего общего с истинным христианством. Разум, сам будучи духовным, познавая мир, должен познавать нечто духовное. Поэтому в мире существует духовное начало.

Но разум не может познать бытие Бога, и здесь Жильсон во многом повторяет аргументы своего великого предшественника. Разум человеческий есть разум сотворенный, и этот разум познает также сотворенный порядок вещей. Бог же возвышается над тварным миром как Творец этого мира, поэтому наш разум, имеющий дело только лишь с тварным бытием, не может познать превосходящий тварный мир Источник, не может познать Бога в Его сущности. Поэтому онтологическое доказательство бытия Бога, как оно выдвинуто Ансельмом Кентерберийским, не может быть истинным, так как оно основывается на знании сущности Бога. По мнению неотомистов, человек может знать о Боге только по аналогии; познавая один лишь материальный мир, человек способен судить о Боге на основании того, что он приписывает Ему некоторые характеристики в высшей степени, или же, наоборот, лишает Бога тех негативных характеристик, которые также принадлежат негативному миру. Вспомните, как рассказано об этом в «Мистическом богословии» Псевдо-Дионисия Ареопагита: Бог всемогущ, всеблаг и т. д. Таким образом, при определении Бога можно взять всевозможные положительные характеристики и возвести их в высшую степень, а также можно взять всевозможные отрицательные характеристики и возвести их в негативную степень, показав, что Бог полностью их лишен. К такому же пути положительного и отрицательного богословия, к пути определения по аналогии, прибегает и современная неотомистская философия, указывая, что все, что мы можем знать о Боге, основано на нашем знании о

мире.

Итак, прямое знание о Боге невозможно. Тем более важным признается откровение, когда Бог Сам открывает Себя людям. Именно поэтому необходима вера, вера в существование сверхъестественного, в существование Бога, Его бытия. И здесь неотомизм вновь повторяет необходимость доказательств бытия Бога Фомы Аквинского, доказательств, основанных на бытии нашего мира, на том, что в мире существуют причинно-следственные связи, существует движение, что в мире есть необходимость и случайность, что мир движим целями, и т. д. Эти доказательства не принуждают нас к бытию Бога, но показывают, что Бог существует. «Мы знаем, что Бог есть, но что Он есть, мы знать не можем».

Согласно католической философии, единство мира состоит в его духовности. Духовность его исходит из Бога, поэтому субстанция мира одна — Божественная субстанция, имеющая две разновидности: материю и дух. В сотворенных вещах соединяются материя и форма. Материя есть чистая возможность, а форма есть чистая действительность (в данном случае Жильсон и неотомисты повторяют аристотелевскую терминологию, которую приводит Фома Аквинский в «Сумме теологии»). Но материя и форма порознь не существуют. Только вместе, в телах они представляют собой некоторую субсистенцию. В Боге субстанция и субсистенция, с одной стороны, различны, а с другой — совпадают: Бог Един, и Бог есть Троица. В вещах не так. Вещь не является субстанцией, а является определенной, отдельной вещью, и субсистенция ее дается в единстве материи и формы. Сущность материи состоит в чистой ее отрицательности. Материя создает индивидуальность вещам, а форма придает им особенное, родовое начало, то начало, которое мы можем познавать. В мире посредством форм действуют некоторые естественные закономерности. Эти естественные закономерности, получившие название законов мира, хранятся в Божественном разуме, но реализуются так, как будто они существуют непосредственно в настоящем мире. Человек введен в заблуждение, что мир движется сам по себе, имея в себе эти закономерности.

Итак, основное положение томизма — единство мира в его духовности, а духовность имеет источником Бога, поэтому законы мира происходят из Божественного разума. Естественная закономерность в чистом виде отрицается, поэтому закономерность существует в Боге. Мир существует во времени, а Бог существует над временем, поэтому в Боге естественная закономерность совпадает с целями. Для Бога что прошлое, что будущее — одинаково, поэтому и возможно соединение телеологии, т. е. целеполагания в нашем мире, с причинно-следственными связями. Скажем, когда на детский вопрос: почему у рыбы жабры? — дается ответ: для того, чтобы ей дышать в воде, то происходит подмена причины следствием. Так вот, оказывается, что этот ответ далеко не так наивен, ибо для Бога цель и причина совпадают. В познании животного мира часто подменяют причинное целевым, и тем самым не ошибаются.

Тем не менее, примирение науки и религии происходило нелегко и нескоро. Только в 1992 г. в послании папской Академии наук Иоанн Павел II в мягкой форме извинился перед наукой за суд над Галилеем (и с тех пор, как говорится, инцидент исчерпан). Но многие ученые, в частности Вернер Гейзенберг, один из основателей квантовой механики, считали, что на этом суде права была именно Церковь. Гейзенберг писал в одной статье, что если бы папа Урбан VIII спросил бы Галилея: «Привел ли ты нам убедительные доказательства того, что Земля вращается вокруг Солнца, а не наоборот?», то Галилей, как истинный математик, ответил бы: «Нет, это всего лишь научная гипотеза». Смысл положений Галилея сводился именно к этому. Галилей ничего не доказал, он только показал возможность такой гелиоцентрической гипотезы. А как показало дальнейшее развитие науки, в частности теория относительности, доказать тут ничего и невозможно, так как все зависит от системы координат. Поэтому можно сказать, что Галилей поторопился со своими выводами, а поспешность в науке ни к чему хорошему не ведет.

Тем не менее папа римский в 1992 г., т. е. совсем недавно, принес извинения науке. Осенью 1996 г. последовало очередное послание Иоанна Павла II папской Академии наук, которое касается теории эволюции. Если раньше католицизм не признавал теорию эволюции, то теперь, не отказываясь от положений предыдущей энциклики по этому вопросу, Иоанн-Павел II утверждает, что этот вопрос надо рассматривать с нескольких сторон. Нельзя говорить о теории эволюции в происхождении человека, но можно говорить о гипотезе эволюции и о теориях эволюции. Существует несколько интерпретаций теории эволюции: материалистическая, редуccionистская и спиритуалистская. Поэтому нужно говорить не об учении эволюции, а о философии и богословии, на которых основывается теория эволюции. Нельзя говорить о чисто материалистическом, редуccionистском сведении теории эволюции. Но если мы будем говорить о том, что человек был создан Богом из предсотворенной материи, а сотворение души было отдельным творческим актом, то Церковь не запрещает говорить о том, что человек был сотворен в результате некоей предшествующей эволюции. По крайней мере Иоанн-Павел II в этом своем послании не высказывается столь резко против эволюционных концепций, как это было принято прежде. Он возражает только против чисто материалистического, редуccionистского подхода, сводящего все только к материальному началу.

Таким образом, обращения папы римского к Академии наук свидетельствуют, что от-

ношение римско-католической церкви к научной, теоретической форме познания за последние десятилетия значительно изменилось, будь то теория эволюции или строение солнечной системы. Можно сказать, что принцип томизма: «Веруй — и думай, как хочешь», приведен в действие. Тем не менее, человек, как указывал еще Фома Аквинский, есть сотворенное создание, сотворенное и материально, и духовно. Душа и тело не существуют раздельно, и человек является субсистенцией только лишь в союзе души и тела. Именно поэтому христианство говорит о воскресении человека в теле, а не только о духовном его бытии после смерти, как учат спиритуалисты-платоники. По определению Жильсона, «человек есть конечный дух в материальном». Конечно, не только тело, но и дух, как сотворенное начало. С этим можно поспорить: отцы Церкви, особенно поздние, такие, как Григорий Палама и Иоанн Дамаскин, высказывали предположения, что дух человеческий отнюдь не конечен. Католики как бы недооценивают человеческую природу, как бы затеняют тот момент, что человек является не только тварью, но и образом и подобием Божиим.

Познание есть способность только души, а не тела, ибо познание есть деятельность, а деятельным началом в человеке является начало духовное. Поэтому, поскольку душа познает, и познает некоторый объект познания, то, будучи не материальной, а духовной, душа должна познавать также и нематериальное, духовное начало. Нельзя не увидеть в основании этих рассуждений знаменитый принцип: подобное познается подобным. И то, что познание существует, еще раз доказывает, что в мире существует не только материя, но и духовное начало. Таким духовным началом является форма. Если бы мир был только материальным, то он был бы абсолютно непознаваемым. Душа не могла бы познать чистую материю. Поэтому познание есть постижение формы, следовательно, в душе нашей также есть эти формы, а сама душа есть форма форм.

Неотомизм насчитывает три рода познания. Во-первых, это чувственное познание, несовершенное, ибо это есть познание единичного. Это не может быть научное познание. Это познание несовершенно постольку, поскольку сам человек несовершенен, ибо это несовершенство проистекает из телесной природы человека (и здесь неотомисты как бы забывают о том, что телесная природа освящена воплощением Сына Божия). Второй род познания — познание разумное, которое познает общее и поэтому является подлинным познанием. Это познание уже не временного, а вечного. И, наконец, третий вид — это познание Бога. Мы помним, что это познание возможно только по аналогии, познание сущности Бога невозможно. Существование мира не дается нам чувствами, так как это родовая категория, а не единичная, поэтому существование мира мы можем познать только лишь разумом. Но доказать разум может не все. Познание ограничено как снизу, т. е. миром единичных вещей, так и сверху, т. е. той границей бытия, которой является существование мира, самое общее, выше чего является существование Бога. Поэтому разум нуждается в некоторой более всеобъемлющей его форме, а именно в вере.

Кроме разума, человеческая душа имеет другую способность — волю. Человеческая воля свободна, но свобода возможна, поскольку человек есть существо разумное. Свобода воли состоит в возможности выбора между двумя вариантами. Для того, чтобы была свобода выбора, необходимо знание о различных вариантах. Поэтому свободным может быть только разумное существо. Эти положения Фома Аквинский заимствует прежде всего из творений Иоанна Дамаскина и Григория Нисского. Современный неотомизм также повторяет эти положения, но углубляет их, показывая, что человеческая свобода есть свобода сотворенная. Свобода дана человеку Богом, поэтому она существует в рамках Божественного провидения (это уже выпад против экзистенциализма; Сартр говорил, что человек «обречен быть свободным»). Человек является свободным в рамках благодати. Как навигационные карты не ограничивают свободу капитана, так и Божественная благодать не ограничивает свободу действий человека — наоборот, указывает путь и помогает избежать ошибок. Бог помогает человеку, направляет его, но не отменяет его свободы. Если бы человек не был свободным, то не было бы ответственности и не было бы наказания. В Писании неоднократно говорится о том, что человек ответственен за свои поступки и потому несет наказание за свои грехи. Таким образом свобода и нравственность неизбежно связаны.

Целью жизни человека является жизнь в Боге. Сама нравственность трансцендентна по отношению к этому миру. В этом вопросе, пожалуй, томисты сходятся в неокантианцами (хотя в отличие от последователей Канта, неотомисты предпочитают говорить о гармонии разума и веры, а не об ограничении способностей разума). Существование нравственности в мире показывает, что нравственность из мира не выводится, следовательно, сама цель жизни человека также трансцендентна: человек живет не для этого мира, а для мира другого. Человек живет только в Боге, и без религии не может быть этики. Без Бога человек лишается цели своей жизни и существование его бессмысленно. Мир создан во славу Божию, а не для счастья человека, поэтому и человек должен жить во славу Божию, а не для удовлетворения своих собственных похотей и частных целей.

В 24-х томистских тезисах был также изложен вопрос о теодицее. Грех и зло в мире проистекают из свободной воли, и мир сотворен Богом таким не потому, что Бог создал нечто несовершенное, а, наоборот, потому, что страдание необходимо. Мир без страдания был бы умалением Бога, а не Его возвышением.

Как уже отмечалось в предыдущих лекциях, основная, доминирующая проблематика западной философии XX в. — это человек. Если и возникают какие-либо концепции классического типа (скажем, феноменология), то и они неизбежно начинают рассматриваться сквозь призму решения основной проблемы философии нашего времени. К этому направлению можно отнести и экзистенциализм в любой его форме, стремящийся исследовать человека, его свободу, его вовлеченность в настоящий мир или, наоборот, его «выдернутость» из настоящего мира, его вовлеченность в бытие. Это и психоаналитические концепции в чистом виде, как у Фрейда или у Юнга, или связанные с экзистенциализмом или с марксизмом. Это, безусловно, и сам марксизм — хотя он и направлен прежде всего на преобразование общества, но в центре его стоит, по мнению большинства западных исследователей, придававшим большое значение ранним работам Маркса, теория отчуждения, легшая в основу многих философских систем.

Но есть философское течение, рассматривающее человека не просто как основное свое содержание, а ставящее проблему человека основным своим стержнем. Это, прежде всего, философская антропология, начало которой положил немецкий философ Макс Шелер. Само слово «антропология» означает учение о человеке. Словосочетание «философская антропология» используется в современном языке в двух значениях: как учение о человеке того или иного мыслителя (философская антропология Платона, православная антропология и т. д.) и как название философской школы, направления современной философии. Другое течение — персонализм, философское учение, зародившееся в конце XIX — начале XX в. в разных концах земли (США, Россия, Франция). Эти школы мы не будем подробно рассматривать, ознакомимся лишь с основными проблемами и ключевыми понятиями.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Макс Шелер (1874—1928), основоположник философской антропологии, проделал серьезную философскую эволюцию в своих взглядах. Он был неокантианцем, феноменологом (встреча с Гуссерлем в 1900 г. оказала на него очень сильное влияние), и в конце своей жизни он все же попытался соединить все свои предыдущие искания с главным — изучением проблемы человека. Работа, которая вышла после его смерти, называется «Положение человека в космосе». Время 20-х годов было очень беспокойным, и возникновение философской антропологии (так же, как персонализма и экзистенциализма) весьма тесно связано с духовной и экономической ситуацией в Европе. В частности, Шелера не могли не беспокоить те социально-экономические потрясения, происходившие в странах Европы в 10-х годах: Первая мировая война, революционные волнения в Германии и России и т. д. В этом кризисе Шелер видел прежде всего кризис понимания человека. Коммунизм, по мнению Шелера, это отказ от человека. Вопрос о том, «что есть человек», как известно, был поставлен еще Кантом. Чтобы ответить на этот вопрос, Кант после трех своих критик хотел написать четвертую работу, но так и не успел (или не смог). И Шелер считает, что современная философия просто обязана ответить на этот вопрос, ибо незнание сущности человека приводит к кризису в культуре, к отказу от самого человека. Кризис общества — это кризис человека, кризис личности. Причина этого в неправильном подходе к познанию. Это абсолютизация, по выражению Шелера, знаний контроля и недооценка знаний культуры. Знания контроля — это естественнонаучные знания, знания культуры играют гораздо большую роль, но их недооценивают. Но главное значение имеют знания спасения, но ими люди полностью пренебрегают. Таким образом, Шелер выстраивает уже известную нам иерархию наук: естественные науки, науки о культуре (в том числе философия) и, наконец, учение о спасении, т. е. религия. Знание о человеке должно предполагать некое синтетическое знание, включающее в себя знание всех трех наук: знание естественнонаучное, философское и религиозное. Человек — единственное существо, которое подпадает под все эти учения, но оказывается, что познать человека во всем этом синтезе нереально. Человек, по выражению Шелера, «вещь столь обширная», что все его определения неудачны. Человека нельзя определить, он превосходит любое определение, любую науку. Тем не менее, проблема человека — это главная проблема философии, и философы всегда это понимали. Как совершенно правильно заметил Паскаль, к которому все чаще обращаются современные философы, особенно экзистенциалисты и персоналисты, «трудность познания человека заставляет людей обращаться к другим наукам». Понимая всю неподъемность задачи, Шелер все же решил поставить вопрос ребром: либо философия занимается человеком, либо она вообще ничем не должна заниматься. Кризис современного общества показывает всю насущность этой задачи.

Шелер был католиком, хотя и не всегда ортодоксальным. Но при всех сложностях его религиозных исканий, христианская направленность оставалась, и поэтому особенностью человека Шелер считал его направленность к Богу. Бог — это высшая ценность, и человек есть существо, живущее в ценностном мире. Вспоминая философию неокантианства, мы видим, что Шелер не порывает со своими философскими исканиями. Направленность чело-

века к Богу и определяет его жизнь среди ценностей. Всего Шелер насчитывает четыре класса ценностей: ценности удовольствия, ценности жизни, ценности духа и ценности религии. Большинство людей главными, а может быть и единственными, считает ценности удовольствия; меньшее количество людей в этой иерархии ценностей восходит к ценностям жизни и духа, и только одни святые живут в ценностях религии. Святой, по мнению Шелера, это совершенный человек — человек, который постиг Бога и через Бога, через Его совершенство стал сам так же совершен. В человеческой природе Шелер насчитывает два основных начала: это жизненное начало, некий жизненный порыв, и дух, идущий от Бога. По своему жизненному началу человек есть животное, живое существо, но также и существо разумное, обладающее духом — поскольку Бог его им наделяет. Божественный дух превосходит человеческую природу, поэтому человек становится человеком тогда, когда он ассимилирует в себя дух божественный, делая его своим достоянием. Достояние духа достигается благодаря человеческому слову. В словах выражается вся мысль и вся культура. Таким образом, слово является неким символом, через который человек может познать Бога. Для самого себя человек всегда является центральной проблемой, но понимаемый с точки зрения взаимоотношения с Богом, человек может познать сам себя, познавая в себе духовные божественные проявления сквозь символы. Символы — это и наука, и религия, миф, философия и т. п. Сквозь эти символы просвечивает высшая духовная божественная реальность, поэтому тайна мира и тайна всего мироздания, а также тайна Самого Бога сокрыты в человеке. Поэтому философская антропология, по Шелеру, должна быть не разделом какой либо философской системы, а наоборот, вся философия должна выводиться из человека. Из знания о человеке через знание символов возможно и познание всего мироздания.

После Макса Шелера философская антропология не угасла, она и сейчас является одним из наиболее влиятельных направлений в западной философии. Существует множество различных ее направлений, из которых выделяются два основных: биологическое и функциональное. Разделяются эти направления философской антропологии по следующему критерию: мы должны познать человека или по его сущности, или по его проявлениям. Что важно, что первично: познать сущность человека или познать его проявления?

Сущность человека, конечно же, многогранна. И сам Шелер говорил, что человека невозможно познать, человек слишком широк. Поэтому последующие направления философской антропологии стали разрабатывать учение о человеке с точки зрения биологической, находя сущность человека в его жизненном начале. Человек — это прежде всего начало жизненное (но не следует сводить его только к животному началу). Основным представителем биологического направления в философской антропологии является немецкий философ Арнольд Гелен (1904—1976). Согласно этому направлению, человек это животное, но животное особое в силу своего биологического и социального предназначения. Это животное, способное создавать совершенно особые творения. Поэтому человек отличается от других животных и это свое отличие от них он ощущает как некоторую ущербность. Отсюда извечно недовольство человека своими творениями, будь то культура, наука и т.п. Человек вечно недоволен, он отчуждается от этих творений и в прямом смысле воюет с этими своими творениями.

Однако большинство представителей философской антропологии после Шелера (и одновременно с Шелером) рассматривали человека с точки зрения не его сущности, а с точки зрения его проявлений. Так возникает функциональная, или функционалистская школа философской антропологии, одним из основных представителей которой является Эрнст Кассирер (1874—1945). Он утверждал, что поскольку сущность человека непознаваема, то познать его можно через его проявления, через те функции, которые человек выполняет. Основное отличие человека от животного — это его деятельный труд. Трудовая деятельность может быть самой разнообразной. Человек создает вещественные предметы, создает науки, религию, мифы, искусство, язык и т. п. — все это есть продукты человеческой деятельности. Поэтому познание человека возможно через его функциональные проявления, т. е. через его культурную и творческую деятельность. Объединяет всю деятельность и все проявления человека то, что все они — и язык, и наука, и религия — есть символы некоей действительности. Но в отличие от Шелера Кассирер утверждает, что человеку доступны только символы. Что бы за этими символами ни скрывалось, доступны человеку только они, и познание человека возможно только через познание символов. В отличие от Шелера, Кассирер не призывает восходить через символы к бытию Бога.

ПЕРСОНАЛИЗМ

Другим влиятельным философским направлением XX в. является персонализм. Само название происходит от лат. *persona* — личность, и персонализм является философским течением, ставящим в центр своего изучения личность человека и личность Бога. В отличие от философской антропологии, которая может быть совершенно разнообразна по своим конфессиональным и мировоззренческим проявлениям, персонализм по преимуществу есть религиозное, христианское течение. Атеистические персоналисты встречаются крайне редко. Зарождается персонализм в конце XIX в. в США. Известны такие мыслители, как Джо-

сайя Ройс, Б.Боум, Уильям Хокинг. С 1920 г. издается журнал «Personalist». В начале XX в. персонализм зарождается в России, основными его сторонниками принято считать Льва Шестова и Николая Бердяева, которых относят также и к экзистенциализму. Классическим персонализмом всегда считался французский персонализм, у истоков которого стоят два мыслителя: Эмманюэль Мунье и Жан Лакруа. Вокруг них и издававшегося по их инициативе с 1932 г. журнала «L'esprit» («Дух»), были и другие французские персоналисты, такие как М. Недонсель, Поль Рикёр, П. Ландсберг и многие другие. Все они были, как правило, католиками.

На русский язык переведены две книги Мунье. Одна из них так и называется: «Что такое персонализм», она весьма небольшая и легко читается. Другая называется просто «Персонализм». Эти книги вышли в 40-х годах. В 30-х годах Мунье издал небольшую книгу «Манифест персонализма». Эти книги составляют как бы классическую трилогию персонализма. Недонсель известен прежде всего как автор статей о персонализме во французских энциклопедиях, и в этом смысле он является классиком. Все модные цитаты по французскому персонализму — это практически цитаты из Недонселя.

По уверению Мунье и других философов-персоналистов, персонализм — это не философская школа и не система; это, скорее, умонастроение, жизненная позиция. Как пишет Мунье, можно быть одновременно кантианцем и персоналистом, можно быть социалистом и персоналистом, можно быть христианином и персоналистом. Персонализм — это просто переоценка ценностей, показ того факта, что именно человеческая личность лежит в основе всех поисков, всех философских и социальных устремлений. Создание персонализма сам Мунье, так же, как и Шелер, откровенно связывает с кризисом, который поразил Европу в 20—30-е годы, когда в воздухе носилось предчувствие войны. Работы непосредственно послевоенного периода являются также попыткой осмыслить катастрофу, которая постигла Европу.

Мунье указывает, что человечеству всегда были свойственны две крайности: материалистическая и идеалистическая. Обе они в равной мере справедливы, и Маркс в своем учении о законах общества, об отчуждении человека, об экономическом воздействии на человека оказался во многом прав. Но его требование только лишь экономического переворота, только экономической революции оказывается никуда не ведущим, потому что оно не затрагивает духовную часть человека. Также и идеалисты, пренебрегая материальной стороной жизни и настраивая нас только на самосовершенствование, оказываются бессильными, ибо человек все же существо, живущее в материальном мире, и он не может руководствоваться только духовными целями. Как пишет Мунье, марксисты утверждают, что сейчас классический экономический кризис, надо заняться экономикой и тогда кризис прекратится. Моралисты высказывают противоположную точку зрения: это кризис человека, кризис нравственных ценностей — измените человека и общество исцелится. Персоналистов не удовлетворяет ни та, ни другая точка зрения. Спиритуалисты и материалисты впадают в одно и то же заблуждение, свойственное современности, когда, следуя картезианскому сомнению, бесосновательно разделяют тело и душу, мышление и деятельность, *homo faber* и *homo sapiens* (человека созидającego и человека мыслящего). Мы уверены, что кризис одновременно экономический и духовный. Поэтому мы уточняем: одни говорят, что революция должна быть экономической или никакой, а другие — что революция должна быть духовной или никакой. Мы уточняем: духовная революция будет экономической, или ее не будет. Экономическая революция будет духовной, или она не будет революцией. Персонализм с самого начала противопоставляет себя как идеализму, возводящему мир к некоему безличному, безличному духу и растворяющему в этом духе материальное начало, так и материализму, который отрицает начало духовное, сводя все, в том числе и человека, лишь к материальным проявлениям. Персонализм утверждает единство материального и духовного начала, и это единство находится в человеке, поэтому именно человек и является центром познания, центром всех ценностей и всей деятельности. А поскольку в каждом человеке это единство проявляется по-своему, каждый человек есть личность, неповторимое создание, то и этих центров может быть столько, сколько людей на земле. Для персоналистов вопрос не в том, что такое человек вообще, не в том, что такое личность вообще. Такой вопрос, конечно, ставится в их произведениях, но многие из них написаны в подчеркнуто неклассическом философском ключе. Мы не найдем здесь философского «высокого штиля» в ответах на вопросы о бытии, о познании. Все это есть, но все это прежде всего включается в социальный аспект, в вовлеченность человека в бытие. Поэтому и основными терминами персонализма являются *вовлечение* и *трансценденция*: вовлечение человека в материальный и духовный процесс настоящего мира и трансценденция, т. е. выход его из этого процесса. Человек не только вовлечен в процесс, но и выходит из него. Примерно те же самые категории мы встречали и в экзистенциализме, но персонализм, воздавая должное экзистенциализму, тем не менее не согласен с его пессимизмом и с акцентом на негативные качества человека.

Итак, главной задачей для персонализма является не человек вообще, не даже личность как некоторое познающее *Я*, как это было у Фихте, не познающий субъект, а реальная, конкретная и, главное, целостная личность, состоящая из души и тела и способная познавать,

чувствовать, любить, творить, работать и лениться, со всеми ее многообразными проявлениями. Поэтому личность, в которой пересекаются все слои бытия — и духовный, и материальный — оказывается онтологичной. Личность должна быть вписана в некоторое бытие, она не может быть замкнута сама на себя, она должна быть возведена к некоему личному началу, объединяющему все личности, т. е. к Богу. Истоки каждого человека как личности находятся в том, что человек есть образ и подобие Божие, творение Божие. Именно поэтому человек есть личность.

В работе «Персонализм» Мунье совершенно справедливо указывает, что философия два тысячелетия занималась чем угодно (познанием человека, его познавательных способностей и т. д.), в то время как еще на заре I тысячелетия словами Спасителя и христианства вообще было провозглашено главное ценностное, главное философское положение, что человек есть личность и Бог есть Личность. И именно христианское учение является до конца последовательно персоналистичным. Мунье постоянно подчеркивает, что он не вырабатывает новой философской школы, а просто повторяет старую, избитую истину о том, что человеку нужно вернуться к своим истокам — к Богу, что человек должен через Бога вернуться к самому себе, и таким образом познать самого себя и обрести мир и в своей душе, и в обществе. Как уже говорилось, французские персоналисты были в основном католиками, так называемыми лево-католиками, которые стремились пересмотреть некоторые католические установки, не выходя при этом за рамки догматические. Кроме христианства, персоналисты возводили свое учение к огромному количеству философов: прежде всего к Сократу, Паскалю и Лейбницу. Так же, как у Лейбница каждый человек есть монада, т. е. личность, и все монады входят в Божественную Монаду, так и у персоналистов (и у всех христиан) каждый человек — личность, поскольку он является образом Божественной Личности. Задача философии Мунье, Лакруа и др. персоналистов не в построении новой системы, а в переориентации человека, возврате его к первохристианским истокам. Поскольку единственным истинным онтологическим моментом является личность, соединяющая в себе и материальное и духовное начало, то личность есть единственный реальный субъект. Личность прежде всего характеризуется свободой, поэтому ни о каких детерминирующих моментах общества речь идти не может: человек свободен, свободен полностью, поэтому марксизм ошибается, считая, что экономическая революция является залогом всеобщего благоденствия. Экономический момент важен, но не он приведет человека к высшей цели. Человек свободен, и поэтому он не подчиняется экономическим и историческим закономерностям; таковых закономерностей просто не существует.

Персоналисты различают понятия индивида и личности. Индивид — это биологическая характеристика человека со всеми его индивидуальными биологическими отличиями: цветом глаз, волос, количеством родинок и т. п. Как индивид человек включен в род и с точки зрения научной непознаваем; индивидом не занимается ни наука, ни философия. Но человек как личность есть неповторимая единица, не как единица материальная, биологическая, а как единица свободная, прежде всего свободно творящая, свободно действующая. Поэтому не может быть никаких исторических закономерностей. Персоналисты еще раз подчеркивают, почему они не согласны с идеализмом, который вроде бы в любой форме (объективной или субъективной) всегда стремится показать свою лояльность по отношению к христианству, но персоналисты указывают, что идеализм может привести только к некоему безличному духу, но не к Личному Богу. Как говорил американский персоналист Уильям Хокинг в работе «Значение Бога в религиозном опыте», идеалистическая философия не исполняет работы религиозной истины, поэтому идеализм не есть истина религии. Философия всегда не завершена, она всегда находится в поисках, в сомнениях. Религия же, наоборот, завершаема, она есть совокупность догматов, в которых сомневаться нельзя, и на основании этих догматов мы можем стремиться построить более или менее систематичное учение. Поэтому философия не может привести к религии, т. к. она не может привести нас к знанию Бога, и самое главное, по мнению Хокинга, философия никогда не сможет создать Бога, Которому поклоняются. Впоследствии эту идею очень образно выразит Мартин Хайдеггер: «Перед Богом Спинозы нельзя плясать и смеяться».

Каждый человек есть личность, но человеческое *я* включает в себя такие необходимые элементы, как *мы* и *ты*. Поэтому истинное познание человека, личности самого себя невозможно без общения, без коммуникации. Как сказал Недонсель, «чтобы быть собой, следует быть по крайней мере вдвоем», а в другом месте он указывает, что для того, чтобы быть своим *я*, надо быть желаемым другим *я*. Человек не всегда имеет возможность полного общения с другим человеком, но, даже находясь в одиночестве, человек, тем не менее, остается личностью. Это возможно постольку, поскольку с человеком всегда есть Бог. Бог для человека есть некое высшее *Ты*, именно поэтому общение с Богом и делает человека истинной личностью. Общение с другим человеком возможно только лишь потому, что человек общается с Богом. В человеке всегда есть это Божественное *Ты*, и, погружаясь в свои собственные глубины, человек всегда общается с Богом, Который никогда его не покидает, в отличие от наших земных собеседников. Именно поэтому, «чтобы быть собой, следует быть по крайней мере вдвоем, а чтобы быть в полной мере собой, необходимо, чтобы другим был Бог».

Персоналисты не строили последовательной философской системы, поэтому у них трудно найти какую-то разработанную онтологию, гносеологию и т.п. Но тем не менее, если мы говорили, что в начале онтологии стоит личность — Личность Бога или личность человека, то в отношении гносеологии персоналисты (прежде всего Лакруа) разрабатывали теорию верования. Теория верования гласит, что в познании человека главную роль играет вера, и чтобы отличить ее от религиозной веры, персоналисты называют ее верованием. Анализ любого познавательного человеческого акта показывает, что он невозможен без огромного количества верований: человек верит аксиоме, собеседнику или автору книгу. Таким образом, разум оказывается небольшим частным случаем верования, более широкого гносеологического начала в человеке. Человек есть прежде всего существо верующее, а разум есть лишь некоторая проясняющая вера. Даже тот факт, что человек может во всем сомневаться, по мнению Лакруа, показывает, что человек независим. Само наличие сомнения показывает свободу человека, его онтологическую независимость, и эта онтологическая независимость показывает приобщенность его к некоему иному бытию, к Богу. Поэтому сомнение опять же оказывается включенным в более широкий контекст, в контекст верования. Открывая себя в сомнении, пишет Лакруа, я открываю Бога. Любое познание всегда есть соединение веры и разума, поэтому наука не может дать абсолютного знания. Наука есть лишь частный случай того широкого знания, которое дается человеку в его вере. Поэтому часто возникают и различные научные теории, и вообще многие персоналисты по отношению к критерию научного познания склонялись к конвенционализму, т. е. учению о согласии, по которому истины науки являются истинами постольку, поскольку люди договорились считать их таковыми. Но истина содержится только в Боге, поэтому в основе любого верования всегда лежит вера в Бога. Поэтому же нельзя и доказать бытие Бога, ибо разум всегда погружен в стихию веры, в стихию верования, и по уверению Лакруа, любое доказательство бытия Бога предполагает уже веру в Бога. Эта мысль достаточно хорошо высказана в лекциях о доказательствах бытия Бога Кудрявцева-Платонова, профессора Московской Духовной Академии конца XIX в. Чтобы прийти к Богу, чтобы доказать бытие Бога, надо исходить из него, совершенно справедливо утверждает Лакруа.

Персонализм как философское течение оказался близким достаточно большому числу православных людей, особенно живущим на Западе. В отличие от нас, отгороженных железным занавесом, они имели возможность читать работы разных философов. Такой человек и мыслитель, как В.Н. Лосский, считал себя персоналистом в философии. Некоторые возводят его отца, Н.О. Лосского, к родоначальникам персонализма наряду с Н.Бердяевым и Л.Шестовым.

Персонализм, являясь некоторым философским направлением, не разрабатывает свою школу, поэтому многие философы считают себя одновременно и персоналистами, и экзистенциалистами. Такова особенность многих современных философских направлений. Мы наблюдали слияние экзистенциализма и психоанализа, экзистенциализма и марксизма, психоанализа и марксизма, феноменологии и философии жизни. Философия XX в. оказывается очень и очень многогранной. К сожалению, в нашем курсе нам не удалось рассмотреть множество других философских школ. Мы рассмотрели только наиболее важные, наиболее значимые, оказавшие наиболее сильное влияние на судьбы современного мира и проявившиеся в мировоззрении возможно большего числа людей.

Вопросы билетов для экзамена по истории философии на 4 курсе

1. Первые мыслители Ренессанса: Данте Алигьери, Франческо Петрарка. Лоренцо Валла.
2. Платонизм Георгия Гемиста Плифона. Флорентийская платоновская академия: Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола.
3. «Ученое незнание» Николая Кузанского.
4. Политическая философия Никколо Макиавелли.
5. Гуманизм Эразма Роттердамского. Спор Эразма и Лютера по вопросу о свободе воли.
6. Скептицизм Мишеля Монтеня.
7. Пантеизм Джордано Бруно.
8. Френсис Бэкон: учение об идолах, возрождение наук.
9. Возникновение науки Нового времени: Галилео Галилей.
10. Философия Рене Декарта.
11. Паскаль как ученый, философ, христианин.
12. Философия Б.Спинозы.
13. Учение о знании, языке и государстве Томаса Гоббса. Сенсуализм Джона Локка.
14. Монадология Лейбница.
15. Дж. Беркли. Номиналистическая критика материализма. Доказательство существования Бога.
16. Философия Д. Юма.
17. Французское просвещение. Периодизация и основные представители. Атеизм Ж.Мелье. Философский деизм Вольтера, его отношение к христианству.
18. Географический детерминизм Ш.Л.Монтескье.
19. Ж.-Ж. Руссо: учение об обществе и человеке, «общественный договор», отношение к религии.
20. Французские материалисты: Дидро, Ламетри, Гольбах.
21. «Критика чистого разума» И. Канта: задача, структура, основные понятия.
22. Трансцендентальная эстетика и аналитика Канта, учение об априорных формах чувственности и рассудка.
23. Трансцендентальная диалектика Канта: учение о душе, мире и Боге. Отношение к доказательствам бытия Бога.
24. «Критика практического разума»: категорический императив, постулаты практического разума. «Нравственное» доказательство бытия Бога.
25. Наукоучение Фихте.
26. «Философия тождества» Ф.Шеллинга.
27. «Энциклопедия философских наук» Гегеля. Отношение к предыдущей философии. Диалектический принцип философствования.
28. Учение Гегеля о природе и обществе. «Философия духа»: субъективный, объективный и абсолютный дух.
29. Атеизм и материализм Л.Фейербаха.
30. Позитивизм О. Конта.
31. Эволюция позитивизма в XIX и XX веках. Эмпириокритицизм. Неопозитивизм. Постпозитивизм.
32. Марксизм. Связь атеизма Маркса с основными положениями его философии.
33. Неокантианство. Марбургская школа. Философия как наука о науках.
34. Неокантианство. Баденская школа. Учение о ценностях и их отношении к действительности.
35. Ницше. Критика предшествующей философии и культуры. Декаданс, нигилизм, переоценка всех ценностей, воля к власти.
36. Дильтей: описательная психология как основа наук о духе, герменевтика.
37. «Творческая эволюция» А. Бергсона.
38. «Закат Европы» О. Шпенглера
39. Абсолютный идеализм Фр. Брэдди.
40. Феноменология Э. Гуссерля. Критика психологизма в «Логических исследованиях». Философия как строгая наука.
41. Экзистенциальная философия С.Кьеркегора.
42. Экзистенциализм. Учение о бытии, ничто и сущем. Подлинное и неподлинное существование человека.
43. Неотомизм
44. Персонализм. Философская антропология.
45. З.Фрейд и психоанализ.
46. Неофрейдизм К.Г.Юнга. Экзистенциальный психоанализ Бинсвангера.
47. Критическая теория общества Франкфуртской школы.