

---

Учебное пособие  
для высшей  
школы

**С. Н. Мареев**

**Е. В. Мареева**

**В. Г. Арсланов**

---

# ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

---

Москва  
Академический Проект  
2020

---

УДК 1(091)  
ББК 87.3(0)  
М25

Рецензенты:

*доктор философских наук, профессор Г.В.Лобастов,  
доктор философских наук, профессор А.Я.Флиер*

РЕКОМЕНДОВАНО В КАЧЕСТВЕ УЧЕБНОГО ПОСОБИЯ ДЛЯ ВУЗОВ  
ВЫСШЕЙ ШКОЛОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ ПРИ МГУКИ

**С.Н. Мареев, Е.В. Мареева, В.Г. Арсланов**  
М25      **Философия XX века (истоки и итоги). Учебное  
пособие. — М.: Академический Проект, 2020. —  
464 с. — (Gaudeamus)**  
ISBN 978-5-8291-3228-6

Предлагаемое пособие носит далеко не *описательный* характер. В его основе не просто изложение взглядов философов XX века, а попытка понять *истоки* той или иной позиции. Авторы сознательно декларируют свой подход: неклассическое философствование XX века — *специфическое выражение* кризиса европейской культуры. Философия всегда была *квинтэссенцией* эпохи и *душой* культуры. И вполне естественно, что она стала зеркалом тех коллизий, которые разыгрались в культуре XIX—XX веков. Но в учебнике сделана ставка на *самокритику* эпохи, т.е. критическое восприятие мыслителей XX века их современниками и последователями.

Указанный подход оригинален в обоих смыслах этого слова. Он осуществлен в последовательном виде в нашей учебной литературе *впервые* и *необычен* на фоне аналогичных изданий последних лет. Данное пособие должно заинтересовать студентов гуманитарного профиля, и прежде всего культурологов. Пособие является отражением курса, который один из авторов читает в Высшей школе культурологии при МГУКИ. Во многом этот учебник — ответ на запрос со стороны студенческой аудитории.

УДК 1(091)  
ББК 87.3(0)

© С.Н.Мареев, 2001  
© Е.В.Мареева, 2001  
© В.Г.Арсланов, 2001  
© Академический Проект, оригинал-макет, оформление, 2020

ISBN 978-5-8291-3228-6

---

## Введение. Несколько слов о замысле

---

Сегодня, когда XX век стал достоянием истории, можно уже яснее представить, чем он был для культуры в целом и философии в частности. Безусловно то, что XX век — это торжество неклассической философии. Ясно и то, что неклассическое философствование является отрицанием другой традиции, которую принято называть *философской классикой*.

Наследником классической философской традиции в XIX — XX вв. открыто признал себя только марксизм. Одновременно он заявил о себе как о критическом преодолении философской классики. Здесь были признаны значимыми *проблемы* и поиски классической философии, но предложено принципиально иное их *решение*.

Иначе произошел отказ от классического наследства в многочисленных философских школах и направлениях, которые раньше в нашей литературе называли «буржуазными». Например, уже такие мыслители XIX века, как А.Шопенгауэр и С.Кьеркегор, выступают прежде всего как антигегельянцы, отрицающие претензии Гегеля и других представителей философской классики на разумное понимание действительности. Отказ от классики здесь по существу означает отказ от претензий разума. «Самое большое несчастье человека, — писал, например, русский философ-экзистенциалист Л.Шестов, — это безусловное доверие к разуму и разумному мышлению, начало же философии есть не удивление, как полагали древние, а отчаяние»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж. 1964. С. 238.

Что же еще не устраивает представителей этого нового направления мысли в классическом наследии, уходящем своими корнями в античную философию? В первую очередь они отказываются от идеи *субстанции*, введенной еще древними греками для обозначения первоосновы мира. Напомним, что главный вопрос философии — о сущности мироздания — древними греками увязывался с вопросом о происхождении этого мира. Понять суть мира — это значит объяснить, какая сила или причина его породила. Такую продуктивную силу как раз и называли *субстанцией*. А голландский философ Б.Спиноза впоследствии доказал, что, будучи причиной мира, она должна быть также причиной самой себя и своих собственных изменений.

Именно от идеи субстанции как метафизического предрассудка предлагают отказаться в неклассической философии. Таким образом, вопрос о сущности мира здесь просто не ставится как не имеющий смысла. А вместе с ним из философии исключается вся *натурфилософская проблематика*, связанная с анализом природы и основ ее существования. Здесь перед нами точка разрыва неклассической традиции с устоявшимися натурфилософскими учениями, бурное развитие которых было характерно для эпохи Нового времени. А заодно это разрыв и с западноевропейской *теологической мыслью*, так как для любых религиозно мыслящих философов мир невозможен без бога как сотворившей его субстанции. Как мы видим, вместе с «субстанциализмом» из неклассической философии уходит и извечный спор между материалистами и идеалистами. Как говорится, нет проблемы, нет и спора.

Мы уже указывали на отказ в неклассической традиции от разума. Поскольку идея субстанции уже в античности была внутренне связана с рационализмом, ставящим разум выше чувства, то и приоритет разума был подвергнут сомнению неклассической философией. Уже представители Элейской школы противопоставляли истину и мнение. Разум, считали античные мыслители, это путь к истинному знанию, в то время как чувства имеют дело с мнением и впечатлением. Отсюда понятно, что порывая с субстанцией, неклассическая философия не может не порвать с разумом.

фии, в которой нет для него достойного предмета. А потому противники классической философии переходят на позиции *иррационализма*.

Здесь перед нами вырисовывается следующий важный пункт размежевания, в котором неклассическая философия отказывается от традиционной *гносеологии* как учения о познавательных способностях человека. И правда, если не существует ни мира, ни истины о нем, ни самого разума, то как возможен процесс познания? Кто в нем субъект? И что в нем объект? Так в рассматриваемой философии исчезает главная опора классической гносеологии — представление о различии между *субъектом* и *объектом*.

Справедливости ради нужно сказать, что критика предшественников — это нормальное состояние философского исследования. Однако с неклассической традицией случай особый. Ведь здесь отрицают не только натурфилософию, но и бытие природы. Здесь отказываются не только от гносеологии, но и от самого разума. Здесь подвергают критике и сомнению целый ряд идей и принципов, без которых казалась невысказанной философия на протяжении столетий и даже тысячелетий. А потому очень важно понять, чем же в таком случае занимается философ, отмежевавшийся от «предрассудков» философской классики?

Итак, неклассическая философия, как, впрочем, и классическая, чаще всего начинает с *бытия*. Однако в этом случае имеют в виду не бытие внешнего мира, а бытие *сознания* как самой близкой человеку «реальности». По сути дела это не только ближайшая, но и единственная реальность, с которой имеет дело философ неклассической ориентации. Исследование последней — смысл его философских занятий.

На место исследования культуры как той особой реальности, которая представляет внутренний мир человека, приходит идея *интроспекции*, хорошо известная в классической философии. Интроспекция в переводе на русский язык означает «взгляд вовнутрь», то есть *самосозерцание, самопознание*, с помощью которого в философии традиционно пытались разобраться в природе человеческого сознания. Однако действие самопознания при этом понималось по-разному. Напомним, к примеру, Р.Декарта, у которого чувственному

восприятию внешнего мира противостоит самосозерцание, открывающее нам врожденные идеи разума. И то же самое у И.Канта, который различал созерцание, направленное вовне, и самосозерцание, направленное вовнутрь. Правда, согласно Канту, последнее также нуждается в чувственной основе в форме особого внутреннего чувства — *времени*.

Как мы видим, у Декарта, Канта и других западноевропейских мыслителей самопознание противопоставляется познанию мира как *внутреннее* *внешнему*. Принципиально иначе подошел к этому вопросу И.-Г.Фихте, у которого самосозерцание и созерцание внешнего мира уже не противостоят друг другу, а замыкаются друг на друге, образуя единый круг так называемой *рефлексии*. Фихте впервые берется доказать, что без взгляда вовне невозможен взгляд вовнутрь, и наоборот. Более того, в движении от субъекта к объекту, а затем от объекта к субъекту, по мнению Фихте, и состоит природа сознания.

Из «наукоучения» Фихте мы узнали о способе самопознания, неизвестном предшествующей философии. Для того, чтобы понять, как мы осознаем или мыслим, считает Фихте, философу нет смысла пассивно вглядываться вовнутрь себя. Наоборот, для этого нужно деятельно воспроизвести то исходное движение, посредством которого *Я* строит вовне образ предмета, а затем воспринимает его же в качестве объективно существующего. Познавать себя, объясняет нам Фихте, невозможно иначе, как соотнося себя с миром. И точно так же, мы не можем познать мир, не соотнося его с собой. Так на почве субъективно идеалистических взглядов Фихте формируются основы философии самосознания, в которой самосознание и познание внешнего мира как бы совпадают в рамках широко понятой идеи рефлексии.

Сравнивая сегодня изыскания в области неклассической философии со взглядами Фихте, можно сказать, что в определенном смысле это *возврат* к установкам Декарта и Канта. Ведь рефлексивный акт у многих представителей неклассической традиции — это опять взгляд *вовнутрь* сознания на манер дофихтеанской интроспекции. Рефлектировать, согласно одному из представителей неклассической традиции

Э.Гуссерлю, означает проникать в глубины Я, сознательно отвлекаясь от того, как это Я отражается, а точнее взаимодействует с объектом. Тем самым философская рефлексия, а «reflectio» на латыни как раз означает «отражение», вновь обретает ту усеченную и неадекватную форму, при которой обращаются к себе, не обращаясь к миру и не вовлекая этот предметный мир в круг самоанализа.

И, тем не менее, отказ от способа самопознания, предложенного немецкой классической философией, у Гуссерля и его последователей носит вполне осознанный характер. Дело в том, что, погружаясь в Я, философ неклассической ориентации как раз и стремится обнаружить бытие сознания в его абсолютной чистоте и незамутненности. Смысл такого погружения, названного Гуссерлем «феноменологической редукцией», состоит в том, чтобы обнаружить мысль до того, как она стала *представлением*, то есть мыслью о чем-то предметном. Предметные представления, вслед за Кантом, Гуссерль называл «феноменами», в то время как в области чистого сознания философ имеет дело с «нозмами» от греческого слова «поэма» (мысль).

Итак, отказавшись от предложений немецкой классики, неклассическая философия возвратилась к интроспекции. Однако возврат этот оказался чисто внешним. Вспомним хотя бы то, что в философской классике интроспекция как способ самопознания находилась в ведении гносеологии. В противоположность этому, феноменологическая редукция — это способ построения не гносеологического, а онтологического учения, и на этом моменте стоит остановиться подробнее.

«Он» переводится с древнегреческого языка как «бытие», и онтология означает учение о бытии. В традиции, идущей от античной философии, онтология занималась проблемами бытия мира в целом, к которому относилось не только естественное природное бытие (физика), но и сверхъестественное божественное бытие (метафизика). Но, как и во всем другом, в этом вопросе философы неклассического направления действуют в пику сложившейся традиции. Так, уже Гуссерль ставит перед собой задачу — создать онтологию как учение о *бытии сознания*, при том, что в философ-

ской классике сознание традиционно изучалось в гносеологической и логической теории.

Таким образом, в онтологии сознания выясняется способ бытия сознания как такового, а точнее, *структура чистого сознания*. А поскольку с этой точки зрения чистое сознание есть только внешняя данность, наличное бытие, за которым не скрывается, как в классической традиции, некая субстанция или внутренняя сущность, то его строение нет смысла изучать логическими средствами. В результате рациональные приемы, включая анализ и синтез, индукцию и дедукцию, суждение, умозаключение и т. д., с помощью которых в классической традиции пытались проникнуть в суть мышления и объяснить его, представители неклассической философии отбрасывают за ненадобностью. Сознание в его до- и внелогическом бытии, считают они, должно *описываться*, но не *объясняться*. И для описания этого сознания нужен адекватный ему новый язык. Ярким примером поиска адекватных средств выражения бытия сознания как такового стало учение М.Хайдеггера, всю жизнь изобретавшего язык неклассического философствования.

Что же такое «чистое сознание»? Прежде всего это *единство переживаний*, организованное, как утверждают специалисты, в форме потока времени. Интересно отметить, что не только философия, но и неклассическая литература XX века, в первую очередь американская, пыталась воспроизвести нечто, под названием «поток сознания». Но еще интереснее то, что, тщательно освобождаясь от предметного содержания наших мыслей, неклассическая философия так и не смогла освободиться от него окончательно. Об этом свидетельствует понятие «интенция», с помощью которого в неклассической традиции обозначают *изначальную ориентированность сознания на предмет*. Феноменологическая редукция, выявив первичную структурированность сознания, открывает в чистой и самодостаточной мысли некое *предвкушение* предметного содержания или же некую предрасположенность к «мысли о...».

Итак, для неклассической философии характерен отказ от всех основных принципов классической философии — от безусловного доверия к *разуму*, от идеи

субстанции как единой основы всего сущего, от *диалектики* как логики преодоления и разрешения противоречий, от *историзма* и других важных завоеваний двух с половиной тысяч лет истории европейской философии. В конечном счете современное увлечение Востоком есть как раз результат разочарования в европейском рационализме.

О том, какие проблемы возникали и возникают в связи с этим на пути неклассической философской мысли, мы и будем говорить в предлагаемом издании. А сейчас поговорим о той ситуации, в которой *зарождались* и которую *отражали* эти настроения и идеи. Речь пойдет о проявлениях *кризиса современной эпохи*, который наиболее характерным образом выразился в творчестве Ф.Ницше.

«Устрашающую картину современного мира, которую все с тех пор без устали повторяют, — писал в свое время К.Ясперс, — первым нарисовал Ницше: крушение культуры — образование подменяется пустым знанием; душевная субстанциальность — вселенным лицедейством жизни «понарошку»; скука заглушается наркотиками всех видов и острыми ощущениями; всякий живой духовный росток подавляется шумом и грохотом иллюзорного духа; все говорят, но никто никого не слышит; все разлагается в потоке слов; все пробалтывается и предается. Не кто иной как Ницше показал пустыню, в которой идут сумасшедшие гонки за прибылью; показал смысл машины и механизации труда; смысл нарождающегося явления — массы»<sup>1</sup>.

Указанный кризис культуры рождается на почве индустриального развития, выдвигающего на авансцену истории то, что называют «массой». «Масса» — это ни род, ни крестьянская община, ни народ, связанный привычными патриархальными устоями жизни. У «массы» — новая психология и идеология, новое отношение к культуре, которое у русской интеллигенции начала XX века ассоциировалось с «мещанством».

Об омещанивании европейского общества, задолго до Ницше, писал великий русский демократ А.И.Герцен. «Рыцарская доблесть, — читаем мы у него, — изя-

<sup>1</sup> Ясперс К. Ницше и христианство. М. 1994. С.13.

щество аристократических нравов, строгая чинность протестантов, гордая независимость англичан, роскошная жизнь итальянских художников, искрящийся ум энциклопедистов и мрачная энергия террористов — все это переплавилось и переродилось в целую совокупность других господствующих нравов, *мещанских*. Они составляют целое, то есть замкнутое, оконченное в себе воззрение на жизнь, с своими преданиями и правилами, с своим добром и злом, с своими приемами и с своей нравственностью *низшего порядка*<sup>1</sup>. И еще одно место из Герцена: «Во всем современно европейском глубоко лежат две черты, явно идущие из-за прилавка: с одной стороны, лицемерие и скрытность, с другой — выставка и *etalage* (хвастовство). Продать товар лицом, купить за полцены, выдать дрянь за дело, форму за сущность, умолчать какое-нибудь условие, воспользоваться буквальным смыслом, *казаться*, вместо того, чтоб *быть*, вести себя *прилично*, вместо того чтоб вести себя *хорошо*, хранить внешний *Respectabilitat* вместо внутреннего достоинства»<sup>2</sup>. Все это вновь цветет пышным цветом и на нашей российской почве. Но для нас важнее то, что именно на этой социальной основе расцвела неклассическая философия XIX — XX века.

В начале XX века тема кризиса европейского человечества стала уже общим местом. «Одной из глубочайших духовных черт современности, — писал малоизвестный русский философ В.Ф.Эрн, — нельзя не признать всесторонний, доходящий до метафизических корней кризис *человечности*»<sup>3</sup>. Гуманизм Возрождения, считал он, выдыхается уже в кантианстве, в котором человек низведен до гносеологического субъекта. «Эта черта Кантовой философии, — пишет Эрн, — глубоко соответствовала духу надвигавшегося XIX века, и в то время, как социализм и революция завоевывали для отвлеченного гуманистического начала новые области социального и политического действия, в это время философское сознание «века чудес» развенчивало идею чистой человечности в трех последовательных моментах:

<sup>1</sup> Герцен А.И. Былое и думы. М. 1988. Т 2. С. 540.

<sup>2</sup> Там же. С. 542.

<sup>3</sup> Эрн В.Ф. Сочинения. М. 1991. С. 423.

- 1) в лице Фейербаха подменило ее человекобожеством и, устранив в ней окончательно онтологические черты, сняло границу, отделяющую человека от зверя;
- 2) в лице Ницше огненною критикою выжгло отрицательный знак на всем «человеческом», превратившемся в *allzumenschliches*, — и поставило проблему выхода из человеческого в «сверхчеловеческое»;
- 3) в лице философов марбургской и фрейбургской школы довело до полной логической ясности глубочайшие мотивы Кантова критицизма и подошло вплотную к проблеме «нечеловеческой философии».

XX век не остался в долгу перед веком предшествующим: в неожиданных мировых масштабах он явил возведенную в систему, теоретически обдуманную практику потрясающей *бесчеловечности*<sup>1</sup>.

Эрн умер рано, а именно в 1917 году, не испытав всех прелестей бесчеловечности XX века. Но в том-то и дело, что «нечеловеческая философия» появилась уже в середине XIX века. Этой философией был позитивизм, для которого человек — это в лучшем случае нечто статистически среднее.

Вопрос был бы очень прост, если бы связь философии XX века с кризисом европейской культуры был вполне очевиден. Однако существенная черта неклассической философии заключается в том, что здесь резко расходятся слова и дела. И если верить представителям этой философии на слово, то в ней трудно что-нибудь понять. Пытаясь избежать предвзятости, с одной стороны, и чистой описательности — с другой, авторы настоящего издания делают акцент на *самокритике* современной философии, когда одни философы обнажают противоречия во взглядах других. Кредо авторов: *современная философия сама обнажает свои противоречия, которые есть концентрированное выражение противоречий нашей эпохи.*

<sup>1</sup> Эрн В.Ф. Сочинения. М. 1991. С. 423.

**ХІХ ВЕК КАК ПРЕЛЮДИЯ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

---

Понятно, что неклассическая философия не явилась на свет, как джин из бутылки. В качестве одной из тенденций она присутствовала в недрах широко понятой философской классики. В античную эпоху это умонастроение явным образом выражали софисты и киники, в средние века — английские номиналисты, в Новое время — эмпирик Д.Локк и скептик Д.Юм. Оно присутствует даже у И.Канта. Но только в XX веке это умонастроение стало господствующим. И такая смена основной тенденции дает повод говорить об особом *неклассическом* периоде в развитии философии. Причем очень важным является вопрос о начале этого периода и его перспективах.

Ситуация формирования неклассической философии чрезвычайно интересна, поскольку совпадает с расцветом философской классики. 40-е годы XIX века — это время наивысшей популярности гегелевского учения. Хотя Г.В.Ф.Гегель скончался в 1831 году, он продолжал оставаться кумиром и воплощением классической философии. Но уже в 1819 году вышла, хотя и осталась незамеченной, работа А.Шопенгауэра «Мир как воля и представление». В 1841 году получила серьезный резонанс «Сущность христианства» Л.Фейербаха. А в 1843 году появилось первое произведение С. Кьеркегора «Или-Или».

Позиции этих мыслителей различны, но противник у них один — Гегель. И Л.Фейербах в этом ряду не случаен. Его учение — это одна из развилок в мировой философии, от которой дороги ведут, с одной стороны, к *марксизму*, а с другой — к *«философии жизни»*. Не-

даром, отказавшись от Гегеля, Фейербах впоследствии поддержал А.Шопенгауэра с его противопоставлением гегелевскому спекулятивному разуму волевого начала. И все же влияние Фейербаха на Маркса оказалось наиболее значительным, отчего можно говорить об *антропологическом материализме* Фейербаха в качестве теоретического источника марксизма.

Особое место в ряду зачинателей неклассической философии занимает О.Конт, который, в своих попытках придать философии характер подлинной науки, сделал шаг в том же направлении. Конт не был противником разума, но *понимание* разума у Конта есть та же *прелюдия* настроений и взглядов XX века.

Именно сегодня можно конкретизировать вклад каждого из этих мыслителей в становление неклассической философии, яснее определить, как из отдельных ростков складывалась *традиция* и как итог совместных усилий спустя полтора столетия опроверг первоначальные замыслы. Сложность именно в том, что неклассическая философия, контуры которой определились уже в XIX веке, отрицает философскую классику в самых важных и принципиальных вопросах. А поэтому отношение классической и неклассической философии — это не два *этапа* на пути, идущего по восходящей, а два разных *пути* в философии. Формально и хронологически неклассическая философия следует за классической и потому ее часто именуют *постклассической*, но по сути она претендует быть *вместо* классической.

В первой главе речь пойдет о четырех главных фигурах, определивших облик неклассической философии XX века и о тех проблемах, которые возникли при формировании этой философской традиции.

## 1. А.Шопенгауэр и зарождение неклассической традиции

А.Шопенгауэр был тем мыслителем, который сделал *первый*, но вполне определенный шаг в сторону неклассической философии. В более узком смысле он является родоначальником так называемой «*философии жизни*». В лице Шопенгауэра «философия жизни» заявила о себе уже в первой половине XIX века.

**Артур Шопенгауэр (1788–1860)** родился в теперешнем г. Гданьске в семье коммерсанта. От матери-писательницы он унаследовал литературные способности. Ей же он должен быть благодарен за знакомство с И.В.Гете, Ф.Шлегелем и другими знаменитостями того времени. Шопенгауэр получил образование в Геттингенском, а затем в Берлинском университетах, где изучал медицину и философию. В 1813 году им была защищена докторская диссертация о законе достаточного основания. Затем в течение четырех лет он писал свой главный труд «Мир как воля и представление».

Неурядицы в семье, приведшие к самоубийству отца, сказались на характере философа. Раздражительность и злопамятность Шопенгауэра стали притчей во языцех. А честолюбие и стремление к известности выражались в критике всех признанных авторитетов его времени. Так, к примеру, читая курс лекций в Берлинском университете в 1826–1832 годах, он сознательно назначал лекции на то же самое время, что и Гегель. Однако известности он по большому счету так и не снискал. С 1833 года и до конца жизни Шопенгауэр жил затворником во Франкфурте-на-Майне.

Одних в творчестве Шопенгауэра привлекает яркая афористическая манера письма, других — интригующий *вселенский пессимизм*. Для нас же в свете поставленных задач важно другое, а именно — каким образом мизантропия помогла Шопенгауэру предугадать и выразить пессимистические настроения и идеи более поздней эпохи. Ведь будучи почти непризнанным при жизни, он получил мировую славу во второй половине XIX века, а затем его философия обретала популярность в каждую переломную эпоху, включая и наше время.

Судя по докторской диссертации Шопенгауэра, посвященной закону достаточного основания, в начале творческого пути он был очень увлечен натурфилософскими проблемами. И главный смысл его позиции в этот период состоял в борьбе с *редукционизмом*. Естествознание, согласно Шопенгауэру, не только описывает природные процессы, но и выясняет их движущие силы. При этом движущей силой неорганического процесса всегда является внешняя причина, у органического процесса такой внешний импульс — раздра-

житель, а у животного и человека — мотив. Однако, справляясь с задачей выяснения способа существования каждого рода в отдельности, естествознание, согласно Шопенгауэру, не способно объяснить, что представляет собой природный мир в целом. Обычное решение, к которому склоняются в данном случае естествоиспытатели, — это редукционизм, когда ищут *общий знаменатель*, а затем все многообразие родов бытия меряют одной простейшей меркой, к примеру, химическим составом.

В противоположность естествознанию, философия, считает Шопенгауэр, стремится выявить особую сущность и место каждого рода в системе природы. В споре с редукционизмом Шопенгауэр неоднократно ссылается на Платона, философию которого он внимательно изучил. Более того, в иерархии идей, выстроенной Платоном, он видел одну из самых плодотворных попыток создать цельную картину бытия. Все же ни Платон, ни другие философские авторитеты, по мнению Шопенгауэра, не ответили на главный вопрос — что является причиной *мира в целом*. Конечно, Шопенгауэр не мог отрицать того, что не только ранее, но и одновременно с ним над этим вопросом размышляли другие философы. К примеру, натурфилософские построения раннего Шеллинга как раз являются ответом на вопрос о том, чем порождена природа как единый организм. Но точка зрения Шеллинга, согласно которой единство природы связано с тем, что она — бессознательное творение идеальной субстанции-субъекта, не могла удовлетворить Шопенгауэра. Здесь мы подошли вплотную к вопросу о критическом отношении Шопенгауэра к классической немецкой философии. Разобравшись в том, как относился Шопенгауэр к немецкой классике, мы как раз и сможем понять, каким образом он стал основателем *неклассической традиции* в философии.

Из всех представителей немецкой классики только Кант заслужил похвалу Шопенгауэра. Его, как и Платона, Шопенгауэр называл своим учителем. Главное достижение Канта, по мнению Шопенгауэра, — это разделение действительности на мир *ноуменов* и мир *феноменов*. Напомним, что, по Канту, человек имеет дело лишь с миром своих представлений, в котором

царствуют причинно-следственные связи. Но за системой человеческих представлений, названных феноменами, скрывается так называемая «вещь в себе» или ноумены, о которых, согласно Канту, человек никогда ничего не узнает. Однако, в отличие от Канта, Шопенгауэр считал возможным постичь скрытое ноуменальное бытие. Им, по мнению Шопенгауэра, является *Мировая воля* — слепое и безосновное начало мироздания.

Мировая воля, согласно Шопенгауэру, как раз и является подлинной *причиной мира в целом*. В своем извечном стремлении к *объективации* она переходит в феноменальный план, порождая известные нам роды и виды бытия. Кому-то может показаться, что Мировая воля Шопенгауэра — это нечто аналогичное субстанции-субъекту Шеллинга, которая также порождает многообразие мира. Однако сходства здесь меньше, чем отличий. Шопенгауэр ведь недаром отказывался признавать взгляды Фихте, Шеллинга и Гегеля вместе взятых.

Дело в том, что для Шопенгауэра характерно двойственное отношение к идее субстанции. С одной стороны, он активно и настойчиво подчеркивает роль субстанциальной формы в обеспечении разнообразия природы. С другой стороны, субстанциальная форма оказывается у Шопенгауэра всецело в области феноменального бытия, в то время как ноуменальная основа мира не может быть субстанцией, поскольку, согласно Шопенгауэру, принципиально безосновна. Здесь, кстати, еще один пример двойственности Шопенгауэра. Ведь традиционно называя Мировую волю причиной мира, он настаивает на том, что к ней неприменима ни одна из характеристик *каузального ряда*. Основа мира оказывается безосновной, то есть не имеющей никаких оснований! И эта мысль о безосновности Мировой воли столь важна для Шопенгауэра, что он не допускает по отношению к ней даже определение «*causa sui*» (причина самой себя).

Но не только отказ от субстанциального взгляда на начало мира делает Шопенгауэра основателем неклассической традиции. Важно понять, как Шопенгауэр представляет себе смысл *волевого акта*, и каким образом воля у Шопенгауэра сопряжена с разумом. Тем

более, что с понятием Шопенгауэра «Мировая воля» связан целый ряд мистификаций. Главная мистификация уходит корнями к самоназванию учения Шопенгауэра, которое он определил как «трансцендентальный идеализм» и даже «философия самосознания». В связи с этим долгие годы у нас было принято считать Шопенгауэра идеалистом, причем из ряда представителей немецкой классической философии.

Но мистификация становится явной, как только мы беремся сопоставить понятие воли у Шопенгауэра с тем, как понимали ее действительные представители немецкой классики, и в частности И.-Г.Фихте. У нас уже шла речь об идее рефлексии как *оборачивания Я на самого себя*. В способности осознавать и даже ограничивать самого себя как раз и состоит, с точки зрения философии самосознания, своеобразие человека. Животное, утверждает Фихте, идет на поводу естественных влечений и стремлений, в то время как человек в состоянии их ограничивать. Причем, овладевая своими страстями, он делает это не только ради себя и другого человека, но и во имя особой надорганической цели, именуемой *идеалом*.

Таким образом, вступая на путь самоограничения, человек, согласно Фихте, выходит за рамки естественного бытия. Ведь идеал как внутренняя потребность человека является антиподом внешней органической потребности. А потому тот из людей, кто следует лишь органическим потребностям и естественным страстям, — раб их произвола, подобно животному. Другое дело человек, подчинивший себе естественные желания и позывы. Для такого человека открывается путь в мир свободы и культуры.

Итак, разумное самоограничение, согласно Фихте, составляет основу *свободы воли* человека. Из него, как из клеточки, вырастает новая реальность — *мир культуры*, принципиально отличный от мира природы или натуры. Иначе обстоят дела у Шопенгауэра, у которого человек представляет собой одно из звеньев естественного эволюционного ряда. Соответственно этому и человеческая воля является одним из проявлений общего *витального порыва*, проистекающего из Мировой воли. Воля к жизни и самоутверждению, считает Шопенгауэр, является тем, что объединяет все

в этом мире от явления магнетизма до властолюбия. Как магнит притягивает железо, красочно повествует Шопенгауэр, так и власть притягивает человека<sup>1</sup>. А потому свобода воли — это в большинстве случаев лишь иллюзия людей, вовлеченных в стихийную борьбу различных волей.

Не трудно заметить, что мера, которой Шопенгауэр меряет всю действительность, чисто *животного* происхождения. Именно в животном мире мы встречаем ту непосредственно отчаянную борьбу за существование, которая у Шопенгауэра оказывается движущей силой мироздания. Но если по отношению к магниту такая животная мерка — явное преувеличение, то мерять ею человека — это значит, безусловно, *упрощать* суть дела. Таким образом, Шопенгауэр сам оказывается в тисках редуционизма.

Итак, сделав ставку на слепой витальный порыв в качестве сути и истока бытия, Шопенгауэр переходит на позиции *натурализма*, хотя и сохраняет при этом внешнюю, во многом чисто терминологическую, связь с немецкой классической философией. Но еще более определенно о разрыве Шопенгауэра с немецкой классической философией, как и философской классикой в целом, свидетельствует его трактовка разумного познания, которое оказывается чем-то вроде надстройки над волевым отношением человека к миру.

Вспомним, что в немецкой классике, и в частности у Фихте, воля и разум являются практической и теоретической модификациями одной и той же деятельной природы человека. Иначе у Шопенгауэра, у которого разум — это нечто внешнее и второстепенное по отношению к волевой природе человека. Более того, считая себя идеалистом, Шопенгауэр испытывает особую симпатию к *вульгарным материалистам*, характеризующим мысль в качестве органического продукта жизнедеятельности человека. В результате, постоянно запутываясь в противоречиях, настаивая то на материалистическом, то на идеалистическом решении проблемы души и тела, Шопенгауэр еще раз демонстрирует нам двойственность и непоследовательность своей философской позиции.

<sup>1</sup> См.: Шопенгауэр А. Избран. произв. М. 1992. С. 56–59.

И, тем не менее, лишив разум *субстанциального* смысла, каким его наделяла классическая философия, и представив его в качестве простого инструмента и приспособления, которым пользуется в своих нуждах человек, Шопенгауэр отвел разуму незаурядную роль в решении судеб мира. Дело в том, что Мировая воля, как считает Шопенгауэр, является изначально *злой* волей. Если в философии самосознания разумное начало мира — это гарант природного и исторического прогресса, то Мировая воля у Шопенгауэра, будучи слепой и неразумной по определению, несет в этот мир только боль и страдания. Восходя по лестнице эволюции, объясняет Шопенгауэр в работе «Мир как воля и представление», воля к жизни воплощается во все более обособленных и агрессивных существах. Отсюда всеобщий эгоизм и бесконечная борьба всех против всех, породившие вселенский пессимизм Артура Шопенгауэра.

Как же прервать эту цепь страдания и грехопадения? Через самоубийство Мировой воли, отвечает Шопенгауэр, хотя и не обосновывает этот вывод. Причем самоубийство отдельного индивида не приветствуется Шопенгауэром как факт, подтверждающий, а не отрицающий человеческое своеволие. Самоубийство Мировой воли должно начаться с подавления *личного начала* во всех людях, считает этот философ, и серьезную роль в таком деле должна сыграть познавательная деятельность человека.

Однако ограничение личной воли при помощи разума, предлагаемое Шопенгауэром, не следует путать с тем самоограничением субъекта, о котором уже шла речь применительно к немецкой классике. Суть в том, что самоограничение, с точки зрения немецкой классики, должно служить не подавлению, а *преобразованию* активности индивида. Научившись управлять собой, человек придает своей активности новую, в данном случае культурную форму. Иначе видит этот процесс Шопенгауэр, у которого указанное ограничение имеет не продуктивный, а чисто *негативный* характер и ведет к *нивелированию* человеческой индивидуальности.

Конечной целью самоубийства Мировой воли, по мнению Шопенгауэра, должна стать *нирвана*. Так, используя индийскую философскую и эпическую тра-

дицию, Шопенгауэр называет состояние полного покоя и безразличия. Добавим, что окружающее нас феноменальное бытие Шопенгауэр, опираясь на ту же индийскую культуру, именует майей, то есть миром видимости. Но путь от майи к нирване непрост. Нирвана, согласно Шопенгауэру, достигается как бы путем *обратной эволюции* или же нисхождения от личного к родовому началу бытия, а затем к его общемировому истоку.

Движение от личного к родовому состоянию мира, с точки зрения Шопенгауэра, должно осуществить *искусство*. Однако указанную миссию может исполнить только то искусство, которое способно подавлять индивидуальное самовыражение автора в пользу надиндивидуального вдохновения. Именно таким Шопенгауэр считал творчество своего друга — композитора Рихарда Вагнера. Достоинство музыкального творчества Вагнера Шопенгауэр видел в эпических темах и сюжетах его произведений, в которых адекватно выражалось родовое начало германского народа.

Однако ближайшее к нирване состояние воли, согласно Шопенгауэру, достигает *христианская религия*, практикуя аскетизм, сострадание и отшельничество, в котором самоотречение обретает высшую форму, доступную этому миру.

Таким образом, растворение в покое Ничто оказывается у Шопенгауэра высшей ценностью бытия. И этот образ еще не раз будет возникать в неклассической философии XX века, в частности у М.Хайдеггера. Еще более знаменательно то, что религия и искусство имеют, согласно Шопенгауэру, безусловное первенство перед наукой в приобщении к истокам бытия. Так в творчестве Артура Шопенгауэра утверждается главная направленность всей неклассической философии с ее неприятием *рационального* отношения к миру.

### Литература

1. Шопенгауэр А. Избранные произведения. М. 1992.
2. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М. 1992.
3. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. 1998.

## 2. О.Конт и начало позитивизма

Позитивизм есть очень широкое и многообразное философское течение XIX – XX столетий, основанное французом *О.Контом (1798–1857)*. Философским течением мы можем, правда, называть позитивизм только условно, поскольку позитивизм отрицает *всю* традиционную, *всю* классическую философию и ставит на ее место «позитивную науку».

О.Конт родился в г. Монпелье. В 1816 году он окончил Высшую политехническую школу в Париже. С 1817 по 1822 гг. Конт является секретарем Сен-Симона — известного французского социалиста, от которого он унаследовал идеи *индивидуализма* и того, что позже стали называть *сциентизмом*. То и другое связано с культом машинного производства, естествознания и, в особенности, так называемых точных наук как *универсального* средства решения всех социальных проблем. После разрыва с Сен-Симоном Конт пережил нервное заболевание. С 1833 года он занимается репетиторством в Политехнической школе, которую сам же закончил. Почти четверть века с 1830 по 1854 год Конт пишет свой главный труд «Курс позитивной философии» в шести томах. Вторая известная работа Конта «Система позитивной политики» была написана значительно быстрее с 1851 по 1854 год. Подзаголовок этой работы «Трактат по социологии». В ней Конт обосновывает план деятельности учрежденного им в 1848 году Позитивистского общества. Кроме того, к известным работам Конта относится «Позитивистский катехизис, или Суммарная экспозиция универсальной религии» (1852).

Начало учения Конта связано с его идеей *трех стадий в истории человечества*, которую он тоже во многом заимствовал у Сен-Симона. Первую стадию он определяет как *религиозную*, и она связана с верой в сверхъестественные существа. Вторая стадия — *метафизическая* с ее поиском скрытых «качеств», «форм», «сил» и «сущностей». И, наконец, третья стадия — *позитивная* или *научная стадия*, которая заменяет метафизическое объяснение научным. Как мы видим, учение Конта основано на *отрицании метафизики*. В этом основная специфика позитивизма. Но метафиз-

зику отрицала и немецкая классика, и марксизм. Энгельс писал, что Кант пошатнул метафизику, Гегель повалил ее окончательно. В чем же специфика позитивистского отрицания метафизики?

Чтобы уяснить себе разницу между отрицанием метафизики в немецкой классической философии и марксизме, с одной стороны, и отрицанием ее позитивизмом — с другой, необходимо вспомнить диалектическую категорию *снятие*. Если перед нами просто отрицание, то это отбрасывание без удержания чего-либо из того, что отбрасывается. Если же перед нами снятие, то это означает отрицание *с сохранением*. Это означает перевод в какую-то иную форму. Так, например, Энгельс писал: «Современный материализм — отрицание отрицания — представляет собой не простое восстановление старого материализма, ибо к непреходящим основам последнего он присоединяет еще все идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, как и самой этой двухтысячелетней истории. Это вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках. Философия, таким образом, здесь «снята», то есть «одновременно преодолена и сохранена», преодолена по форме, сохранена по своему действительному содержанию»<sup>1</sup>.

Уточним, что метафизика имела ложную форму, но при этом вполне рациональное содержание. Это содержание составляли *категории* — всеобщие формы бытия и познания. Когда Энгельс говорит, что от всей прежней философии остались диалектика и формальная логика, то это надо понимать в том же самом духе: и логика, и диалектика имеют в марксизме объективное значение, и потому это *философия*, хотя и не в ее метафизической форме.

Особенность позитивизма в том, что он *всю* философию отождествляет с метафизикой и отбрасывает ее *всю* как *ложную форму* сознания. История философии, которую так ценили в немецкой классике, в особенности Гегель и основоположники марксизма, для позитивизма есть история сплошных ошибок и заблуждений,

не представляющая никакой ценности. В этом позитивизм сходен, пожалуй, только с английским эмпиризмом, идущим от Ф.Бэкона.

На место «метафизики» позитивисты ставят «науку». Но не ту науку, о которой идет речь в «Наукоучении» Фихте, «Науке логики» Гегеля, в марксизме и которую, как мы видели, марксизм тоже противопоставляет философии. Наука здесь понята в соответствии с той традицией, которая опять же идет от английского эмпиризма — как наука чисто *эмпирическая*. Позитивизм отрицает по существу всякую *теорию* как «метафизику». А значит он отрицает существенную часть самой науки.

Кстати, сходство и родство позитивизма и английского эмпиризма настолько велико, что позитивизм XX века ведет свою родословную не столько от Конта, сколько от Юма, тем более, что позитивизм в XX веке возобладали прежде всего в англоязычных странах. Но исторически начало позитивизма — это все-таки О.Конт. Хотя надо при этом иметь в виду, что история с логикой не всегда совпадает, как и логика с историей.

Отрицая философию, позитивизм отрицает всякую теорию, а отрицая теорию, он отрицает *теоретическое мышление*. Именно на теоретическом мышлении сходится серьезная философия и наука, о чем очень много и интересно писал Энгельс в «Диалектике природы». Философия в сущности и есть теоретическое мышление как таковое, теоретическое мышление в его собственной, так сказать, стихии, хотя проявляться оно может в ложной форме метафизики, натурфилософии и прочее.

Энгельс писал о том, что естествознание, благодаря тому, что оно превращается в XIX веке в *теоретическое* естествознание, становится способным дать *систематическую* картину природы. Позитивизм Конта, лишая естествознание теоретического мышления, лишает его именно *системного* характера. И та «Система», которую пытается дать Конт, по существу представляет собой простую сводку всех современных Конту научных знаний. Хотя, что касается знания современной науки, то здесь Конт проявлял завидную эрудицию.

Среди собственных новаций Конта надо отметить «социологию». Сам термин был введен именно им. Причем «социология» Конта, хотя буквально это означает учение об обществе, не имела ничего общего ни с элементами учения об обществе, которые мы находим во всей прежней философии, — они для Конта, как и сама предшествующая философия, просто не существовали, — ни с материалистическим пониманием истории в марксизме, которого Конт просто не знал.

«Социологию», как и всякую другую науку, Конт понимал как *эмпирическую науку*, которая должна строиться на эмпирических наблюдениях и статистической обработке их результатов. Позитивизм проявился у Конта как раз в том, что «социологию» он понимал как *социальную физику*. И делил ее, по аналогии с физикой, на *социальную статику* и *социальную динамику*. Иначе говоря, Конт не видел специфического отличия общественных процессов от процессов естественноприродных. Здесь опять-таки напрочь отбрасывается крупнейшее завоевание немецкой классики, где человеческая история была понята именно в своей *специфике*. Последний момент важно иметь в виду, потому что именно «социологическая» трактовка общества нашла свое продолжение во многих учениях XIX и XX веков, вплоть до Питирима Сорокина и др.

Стоит напомнить, что позитивистская социология Конта была не чем иным, как реакцией на Великую французскую революцию. И она была той «стабилизационной», как теперь выражаются, общественно-политической теорией, которая допускала социальные изменения только по воле начальства. Именно к начальству апеллировал всю жизнь Огюст Конт, обращаясь не только к французскому правительству, но также к Николаю I Палкину, а потом и к султану турецкому. Вот что он писал Николаю в далекую Московию. «Государь, философ, неизменно придерживающийся своих республиканских убеждений, посылает одному из неограниченнейших в настоящее время правителей систематическое изложение плана человеческого возрождения, как социального, так и умственного. Но такое обращение нетрудно понять, если принять во внимание некоторые особенные обстоятельства. Имен-

но, этот философ, начиная с первых решительных шагов, с 1822 года, постоянно боролся против верховенства народа и равенства, боролся, во имя прогресса, более решительно, чем любая ретроградная школа. С другой стороны, этот самодержец, со времени восшествия на престол в 1825 году, никогда не переставал стоять во главе гуманного движения в своих обширных владениях, предохраняя их с мудрой твердостью от западноевропейских волнений»<sup>1</sup>.

«Республиканец» Конт обращается к царю, который своих республиканцев законопатил в Сибирь, а пятерых из них повесил, и сделал Россию жандармом Европы. Но это Конта нисколько не смущает, что, кстати, типично для всех позитивистов. Далее Конт хвалит русское правительство за то, что оно не допускает свободного обращения заграничных книг, проникнутых анархическим духом. Всякого же рода академические труды он предлагает просто уничтожить как «пустые и даже вредные».

Не дождавшись никакого ответа от русского царя, — и последнего можно понять, — Конт в 1858 году пишет письмо турецкому султану Решид-паше, где доказывает возможность прямого перехода от ислама к позитивизму. Результат был тот же самый. Тогда Конт снова обращает свой взор на Запад и пытается завязать сношения с иезуитами. Если бы Конт жил в наше время, он, наверное, обратился бы к Пиночету, которым восхищаются некоторые наши либералы.

Нет, это не современные либералы придумали элитарную «демократию», когда народу позволяется раз в несколько лет голосовать и выбирать того или другого представителя «властвующей элиты». Как мы видим, это придумал уже Конт. В силу своей сложной природы, утверждал он, социальные вопросы должны решаться «небольшой группой интеллектуальной элиты»<sup>2</sup>.

Таков «республиканец» Огюст Конт с его «стабилизационным» мышлением. Назначение своей «позитивной философии» он видит в том, чтобы «самопроиз-

<sup>1</sup> Цитируется по: Яковенко В.И. Огюст Контъ. — Жизнь замечательных людей. СПб. 1998. С. 444–445.

<sup>2</sup> Маркузе Г. Разум и революция. СПб. 2000. С. 440–441.

вольно создавать между индивидуумом и духовной общностью целого рода логическую гармонию взамен тех бесконечных сомнений и мышления»<sup>1</sup>. Иначе говоря, задача этой философии — отнять у человека мышление и сознание, чтобы избавить его от всех волнений и сомнений.

Вот что писал Маркс Энгельсу 7 июля 1866 года: «Я штудирую теперь, кроме всего прочего, Конта, потому что англичане и французы так много кричат об этом субъекте. Их подкупает в нем энциклопедичность, синтез. Но по сравнению с Гегелем это нечто жалкое (хотя Конт превосходит его как специалист в области математики и физики, то есть превосходит в деталях, ибо в целом Гегель бесконечно выше даже и здесь). И этот дрянной позитивизм появился в 1832 году!»<sup>2</sup>. А вот что писал Энгельс Фердинанду Теннису 24 января 1895 г.: «Все свои основные идеи Конт заимствовал у Сен-Симона, но, группируя их по своему собственному разумению, он изуродовал их: сорвав с них свойственный им мистицизм, он в то же время опошил их, переработал их на свой собственный филистерский лад»<sup>3</sup>.

И еще. «Карл Маркс, — сказано в одном современном учебнике социологии, — признан за рубежом в качестве одного из классиков социологии наряду с Э.Дюркгеймом и М.Вебером, хотя он терпеть не мог термина «социология», впрочем как и самого Конта. Он предложил совершенно иной подход к пониманию общества»<sup>4</sup>.

Да, Маркс предложил *совершенно иной подход* к пониманию общества, — не социологический, а исторический, а потому и критический, под названием *материалистическое понимание истории*. И «некритический позитивизм» Гегеля был преодолен им на пути именно более последовательного историзма, чем у Гегеля, у которого история кончается «гражданским обществом» и королевско-прусским «политическим государством».

<sup>1</sup> Конт Огюст. Дух позитивной философии. СПб. 2001. С. 56.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.31. С. 197.

<sup>3</sup> Там же. Т.39. С. 327.

<sup>4</sup> Кравченко А.И. Социология. М.—Екатеринбург. 2000. С.18.

Но история все же до сих пор делалась масса-ми, а выдающиеся личности, даже такие как Наполеон или Николай I, могли что-то делать, только опираясь на массовые настроения. Так Николай I смог подавить восстание декабристов только потому, что «страшно далеки они были от народа», и народ не понимал их республиканских идей, а верил в батюшку-царя.

Таков *исторический взгляд* на вещи, который развивали в своей философии истории Вольтер и Гегель, а затем Маркс и Энгельс в том самом «историческом материализме», который в советские годы наши казенные марксисты попытались превратить в «общесоциологическую теорию». И этот *исторический* подход противоположен *социологическому* подходу. Социология не вскрывает противоречий существующего общества, поэтому она не может предсказать вектор исторических изменений. Изменения в ней могут происходить только по воле начальства. Отсюда такая любовь к начальникам у основоположника социологии О.Конта: «Как сладко повиноваться, — писал он, — когда есть возможность наслаждаться счастьем... которое заключается в том, что благодаря мудрым и достойным вождям мы ненавязчиво освобождены от тяжелой ответственности за общую линию своего поведения»<sup>1</sup>.

Разумеется, из кризиса общество может выбирать-ся разными путями, и не обязательно путем революци-онного насилия и кровавой гражданской войны. Мож-ет быть, лучше, когда преобразования проводятся сверху. Но все дело в том, что «верхи» не всегда гото-вы к таким преобразованиям. И сама эта неспособность является составной, причем объективной, частью того, что называется *революционной ситуацией*. А Конт со своей социологией, как мы видели, апеллирует именно к «верхам», к начальникам. Сам он тоже хотел бы стать большим начальником, но увы... И, естественно, напра-шивается вопрос, не является ли «стабилизационный» тип мышления всего лишь благовидной формой обык-новенного холуйства.

О.Конт и его «социология» оказались настолько одиозными, что последующие социологи, которые раз-

<sup>1</sup> Цит. по: Маркузе Г. Разум и революция. СПб. 2000. С. 443.

вивают в общем-то его идею, как будто бы стесняются того факта, что основоположник их науки — именно Конт. О нем, в том числе и в самых последних книгах по социологии, говорят как-то вскользь, и при этом совершенно не раскрывают его общественно-политических взглядов. Тем более, что к концу XIX века от «социологии» осталось лишь одно название, а сама общественная наука явно трансформируется в сторону той или иной формы историзма. Характерный пример — это определение социальности через разделение труда в том виде, как это имеет место у Э.Дюркгейма.

Но вернем к *основному противоречию* позитивизма Конта, которое состояло в том, что, выступая против метафизики, он выступал против всего *сверхчувственного*. Ведь радикальный эмпиризм и признание сверхчувственного несовместимы. Поэтому, понятно, позитивизм отрицает всякую религию, всякую мистику и т. д. И здесь позитивизм продолжает даже традицию Просвещения. Это с одной стороны. А с другой, как всякое *абстрактное* отрицание чего бы то ни было, он приводит к противоположному результату: отрицание традиционной религии приводит к суевериям худшего рода. Поэтому, как это ни странно, радикальный эмпиризм и всяческое духовидение вполне совмещаются и даже питают друг друга. Именно это и случилось с контизмом: он начал *обожествлять* самое эмпирическую науку. Культ науки перешел в ее религиозное почитание. Примерно то же самое, то есть принципиальное нежелание смотреть в суть, что свойственно теоретическому мышлению, привело самого Конта к тому, что он стал почитать как божество свою любимую женщину.

Эмпиризм Конта на собственно научной почве также потерпел крах еще при его жизни. Возводя эмпиризм в абсолют, Конт утверждал, что люди никогда не узнают химический состав других планет, потому что для этого надо попасть туда. Но именно в это время был открыт метод спектрального анализа, который как раз и позволил установить, что все небесные тела состоят из тех же веществ, что и Земля.

Но очевидный крах всех основных принципов позитивизма в его контистской форме привел не к

концу позитивизма вообще, а к его *трансформации*. Во-первых, он соответствовал антиметафизическим настроениям XIX и начала XX столетий. Во-вторых, культ науки, прежде всего естественной, подпитывался ее видимыми, крупными и практически значимыми успехами. Наконец, в-третьих, он подкупал своей простотой: не надо ломать голову над метафизическими тонкостями.

### Последователи Конта

После смерти О. Конта центр позитивистской мысли переместился в Англию. Английский позитивизм в первую очередь связан с именем логика **Джона Стюарта Милля (1806–1873)**. Последний известен своим главным трудом «Система логики силлогистической и индуктивной» (т. 1–2, 1843). В этой работе Милль развивал индуктивные логические методы основоположника английского эмпиризма Ф. Бэкона. И это не случайно, потому что основной принцип эмпиризма — все наше знание из чувственного опыта, из ощущений, — неизбежно приводит к постановке вопроса о том, каким образом данные наших наблюдений переводятся в форму тех утверждений, которые в науке называются *законами*. Но принципиальной разницы между эмпирическими и теоретическими утверждениями Милль не видит.

Милль стремился ослабить жесткую механистическую и физикалистскую трактовку человеческого поведения, которая лишала человека всякого проявления свободы и, следовательно, возможности нравственного поступка. И, тем не менее, в этике Милль обосновывает так называемый *утилитаризм*, то есть исходит из принципа *пользы*: люди должны поступать нравственно, потому что это *выгоднее*, чем поступать безнравственно. Такой взгляд противоположен классической, в особенности кантовской, трактовке нравственного как *самоценного*.

Другим крупнейшим представителем английского позитивизма явился **Герберт Спенсер (1820–1903)**, в интерпретации которого позитивизм получил, можно сказать, всемирное распространение и влияние. Позитивизм Спенсера получил распространение вместе

с распространением дарвинизма, т. е. эволюционной теории, и биологии вообще, которые во второй половине XIX века переживали свой бурный расцвет. Идеи эволюционной теории были настолько популярны, что даже горьковский Достигаев проявлял живейший интерес к принципу «приспособляемости».

Понятие *эволюции*, заимствованное Спенсером из теории эволюции видов, — центральное понятие его учения. Эволюция распространяется им на понимание всего существующего, в том числе и на общество, отсюда следует эволюционная социология Спенсера. Эволюция у Спенсера сводится к двум полярным процессам — *интеграции* телесных частиц и их *дифференциации*. Механицизм в истолковании эволюции приводит Спенсера к тому, что законы эволюции в неживой природе, в живой природе и в человеческом обществе принципиально не различаются. Ведь *принципиальное* различие в ощущениях нам не дано, на уровне ощущений человек и собака различаются только *внешне*, по *внешнему виду*. А. Спенсер держался именно принципа эмпиризма, хотя и пытался соединить его с априоризмом, который он толкует, как закрепленный биологический опыт предшествующих поколений. То есть у Спенсера речь идет о том же самом эмпирическом опыте, только сокращенном.

Отсюда *редукционизм*, свойственный всему позитивизму, но наиболее ярко проявившийся у Спенсера, в особенности в его социологии. Дело в том, что все социальные явления он истолковывает сугубо биологически и организмически, т. е. *низводит* социальное целое до уровня организма. Спенсер считается основоположником *органической школы* в социологии. По большому счету он уподобляет общество *животному* организму. По его мнению, общество развивается и эволюционирует по законам, сходным с теми, что были открыты Ч. Дарвином. И по мере развития от низшего к высшему у социального организма образуются специализированные органы. Такими органами, к примеру, являются различные социальные группы и политические институты. Государство — это центральная нервная система, пути сообщения — кровеносные сосуды. Революция, по Спенсеру, есть «болезнь» в развитии общественного организма, а «нормальное» раз-

вите — это постепенное реформирование общества. Отсюда своеобразное соединение *позитивизма с реформизмом* в социал-демократическом движении.

В заключение еще раз подчеркнем, что позитивизм в качестве методологического учения и стихийного *умонастроения* является противником классической философии, которая пыталась постичь скрытые основы бытия. Но отрицая метафизические поиски прошлой философии и ее опору на спекулятивное (а по сути теоретическое!) мышление, позитивизм не отказывается от попыток познать объективный мир и познать его рациональным путем. Конечно, как уже было сказано, позитивизм низводит разум до уровня упорядочения рассудком чувственного опыта, а науку, соответственно, ограничивает рамками эмпирической науки. Но позитивизм при его чисто инструментальном отношении к разуму не отказывается от стремления к истинному знанию о действительности. И хотя его попытки придать эмпирическому знанию форму всеобщности и необходимости с самого начала были обречены, стремление к объективности и общезначимости знания является тем главным пунктом, с которого начинается расхождение, вплоть до поляризации, между позитивизмом и собственно неклассической философией в XX веке.

### Литература

1. *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб. 2001.
2. *Миль Д.С.* О свободе воли. СПб. 1906.
3. *Спенсер Г.* Опыты научные, политические и философские. Минск. 1998.
4. *Спенсер Г.* Синтетическая философия. В сокращенном изложении Г. Коллинза. Киев. 1997.

### 3. С.Кьеркегор: первый опыт экзистенциализма

2 октября 1855 года в общественную больницу Копенгагена привезли человека, упавшего посреди улицы в состоянии физического и нервного истощения. В регистрационной книге общественной

больницы Фредерикса сохранилась запись: «Он рассматривает свою болезнь как смертельную. Его смерть, говорит он, необходима для дела, на которое он растратил всю силу своей души, ради которого он в одиночестве трудился и для которого, как считает, был единственно предопределен; отсюда тяжелая работа мысли при такой немощи тела. Если он будет жить, то должен будет продолжить свою религиозную борьбу, но она выдохнется, тогда как, наоборот, борьба посредством его смерти сохранит свою силу и, верит он, принесет победу»<sup>1</sup>.

Через месяц с небольшим, находясь в больнице, он скончался. Звали странного господина *Серен Кьеркегор (1813–1855)*. Фамилию этого удивительного датчанина также переводят на русский как Кьеркегор, Кьеркегор, Киргегард, Киркегаард и даже Кирхегардт, что говорит об отсутствии традиций в переводе датских личных имен на наш язык. Мы остановимся на том варианте, который предложил первый переводчик его произведений на русский язык П.Ганзен.

С момента окончания университета в 28 лет и до своей смерти в 42 года Кьеркегор нигде не служил и занимался литературным творчеством. Именно в такой форме он вел свою борьбу за возрождение христианской веры. Сам себя Кьеркегор именовал «религиозным писателем», и после 13 лет активной творческой работы он оставил 28 томов сочинений, из которых 14 томов составляют его дневники. «"Толпа", — писал он в одном из своих дневников — вот главный сюжет моей полемики... Хочу открыть толпе глаза, и если она не поймет меня добром, заставлю насильно. Надо, однако, понять меня. Я не хочу бить толпу (одиночка не может бить массу), но я хочу заставить ее бить меня. Вот в каком смысле только я пушу в ход насилие. Раз толпа примется бить меня, внимание ее поневоле должно будет пробудиться. Еще лучше, если она убьет меня, тогда внимание ее сосредоточится всецело, стало быть, и победа моя будет полной»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: *Бибихин В. В.* Кьеркегор и Гоголь // Мир Кьеркегора. М. 1994. С. 89.

<sup>2</sup> *Кьеркегор С.* Из дневников // Серен Кьеркегор сам о себе в изложении Петра П. Роде. Челябинск. 1998. С. 350–351.

В некотором смысле свой замысел Кьеркегор исполнил. Он начал свою творческую биографию с отрицания общепризнанной гегелевской философии. А в конце жизни вступил в конфронтацию с датскими церковными кругами. Биографы описывают его нападки на Г.Х.Андерсена и множество других конфликтов. И все это происходило на фоне неординарности внешности, манер и поступков Кьеркегора, среди которых неожиданный разрыв помолвки с невестой, которую он продолжал любить всю жизнь.

Кьеркегор обращал на себя всеобщее внимание и одновременно вызывал раздражение тем, что не хотел «быть, как все». Но его противостояние «общему» было не легкомысленной бравадой, а осознанной провокацией и способом борьбы. Обычная жизнь светского человека для Кьеркегора — проникнутое лицемерием прозябание. И это несмотря на все доводы рассудка. «Был ли апостол Павел государственным служащим? — спрашивает Кьеркегор, — Нет. Имел ли он выгодную работу? Нет. Зарабатывал ли он большие деньги? Нет. Был ли он женат и производил ли на свет детей? Нет. Но ведь тогда выходит, что Павел не был серьезным человеком!»<sup>1</sup>.

Современный человек очень серьезен. Что касается его души, то это, как пишет Кьеркегор в одной из статей, — болото, в котором все дружно и сидят. «Вместо радости — вечное брюзжание и недовольство, вместо страдания — упрямая, вязкая, твердолобая терпеливость, вместо воодушевления — речистая многоопытная смышленость».<sup>2</sup>

Парадоксальность позиции Кьеркегора заключается в том, что вырваться из объятий «общего» он предлагает через страх и отчаяние — состояния, хорошо известные ему самому. Вот одна из дневниковых записей Кьеркегора: «Я только что пришел из общества, душою которого я был. Остроты сыпались с моих уст, все смеялись, восторженно смотрели на меня. — А я, и тут мое тире должно быть длинным, как радиус земной орбиты, — я погибал и хотел застрелиться»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: *Серен Кьеркегор сам о себе* в изложении Петера П. Роде. Челябинск. 1998. С. 201.

<sup>2</sup> Там же. С. 182.

<sup>3</sup> Цит. по: *Бибихин В.В.* Кьеркегор и Гоголь // Мир Кьеркегора. М. 1994. С. 87.

## Личная судьба как ключ к учению

Меланхолия была каждодневной мукой Кьеркегора. В свое время его отец определил это состояние как «тихое отчаяние». Сам Кьеркегор говорил о не покидающей его меланхолии как «вечном умирании без конца» и пытался докопаться до ее причин в своем творчестве. Страх, тоска и уныние без явных поводов, способные довести до полного отчаяния, — вот проявления меланхолии, которую в наши дни чаще именуют депрессией. Древние греки объясняли это состояние отравлением «черной желчью». Само слово «меланхолия» происходит от греческого «melas» — «желчь» и «chole» — «черный». Таким образом, уже у древних греков подавленность духа у меланхолика имеет не внешнюю, а внутреннюю причину. Страх меланхолика не вызван внешней угрозой его существованию, тоска не имеет определенного объекта, его отчаяние носит безотчетный характер. Именно у человека эта обусловленность переживания не внешним, а внутренним обретает особую идеальную форму, по-своему осмысленную экзистенциализмом.

Дело в том, что избавлением от меланхолии у Кьеркегора была литературная работа. «Я счастлив, только когда творю, — отмечает он в дневнике. — Тогда я забываю все житейские страдания и неприятности, всецело ухожу в свои мысли. Стоит же мне сделать перерыв хоть на несколько дней, и я болен, угнетен душою, голова моя тяжелеет. Чем объяснить такое неудержимое влечение к работе?»<sup>1</sup>. Налицо та особая, свойственная лишь человеку ситуация, в которой негативные переживания стали неотъемлемой стороной существования. Они составляют условие творчества, а, значит, душа уже ищет страданий, переплавляя их в творческое усилие.

Сам Кьеркегор объяснял своеобразие своей личности следующим образом. «Благодаря неоченимому дару Божию, — пишет он в дневнике, — человек, испытывающий удары судьбы, уподобляется редкому инструменту. При каждом новом испытании лира его

души не только расстраивается, но, напротив, приобретает еще одну струну». <sup>1</sup> А это значит, что страдания Кьеркегора не бессмысленны и не напрасны, в них нужно видеть божий дар и *особое предназначение*.

Докапываясь до причин своей меланхолии, Кьеркегор видит в ней не аномалию физического свойства, а нечто *метафизическое*. При этом меланхолия как божий дар у него непосредственно совпадает с божьей карой, а кара парадоксальным образом открывает дорогу *спасению*. Отец Кьеркегора был женат вторым браком на служанке. Смерть пятерых своих братьев и сестер Серен воспринял как кару за произошедшее в давние времена соращение отцом его матери — служанки. Но еще более страшный грех, потрясший Кьеркегора, совершил отец, когда десятилетним пастухом послал проклятье Господу Богу за свою невыносимо тяжкую жизнь.

Серен был последним из семерых детей коммерсанта Михаэля Педерсена Кьеркегора. В живых, кроме него, оставался брат Петер Христиан — впоследствии епископ в Ютландии. Серен был уверен, что не доживет до 33 лет. А перейдя этот рубеж, окончательно убедился в своей особой миссии. Но для ее исполнения ему следовало *усугубить* свои страдания как предпосылку «прыжка в веру».

Меланхолия была личной бедой Кьеркегора. Но, разбираясь в причинах личных бед, Кьеркегор неуклонно придает фактам своей приватной жизни глобальный масштаб, соотнося их с Богом и вечностью. В этом своеобразии его способа философствования, которое он противопоставил умозрительным философским системам, и, прежде всего, философии Гегеля. Если логика, считал Кьеркегор, применима лишь к ставшему, свершившемуся, т. е. прошлому, то будущее как область индивидуального *выбора*, область *свободы* нуждается в особом *экзистенциальном* опыте. Главная проблема каждого человека, уверен Кьеркегор, — это его собственное существование, его личное будущее, его судьба. В своем стремлении осуществить вечное во временном, утверждает он, каждый действует и выбирает в одиночку. Но его литературное творчество, в ряде слу-

<sup>1</sup> Там же. С. 352.

чаев предназначенное для «единственного читателя», — свидетельство того, что на этом пути можно опереться на опыт другого. Иначе писания самого Кьеркегора были бы напрасны.

Таким образом, метод философствования, предлагаемый Кьеркегором, провоцирует видеть в личной судьбе и своей духовной организации призму для рассмотрения судьбы другого и всего человечества. Заметим, что Кьеркегор уже пользуется термином «экзистенциальный», заимствовав его у выдающегося норвежского поэта-романтика Вельхавена. Именно последнему мы должны быть обязаны этим термином, подхваченным Кьеркегором и ставшим символом одного из значительных явлений в культуре XX века<sup>1</sup>.

В свете его «экзистенциального» метода особую роль в творчестве Кьеркегора, сказавшемся на облике всей неклассической философии, сыграла не только знаменитая меланхолия, но и другой известный факт его биографии. Речь идет о разрыве с невестой Региной Ольсен (Ольсон, Ользен), впоследствии ставшей женой Фрица Шлегеля — датского губернатора на Антильских островах. Регина, которая пережила Кьеркегора на полвека, написала незадолго до своей смерти уже в XX веке: «Он пожертвовал мною ради Бога». И это соответствует тому объяснению своего поступка, которое дает сам Кьеркегор в «Стадиях на жизненном пути». «Благодаря женщине в жизнь приходит идеальное — пишет он. — И кем был бы мужчина без нее? Многие мужчины благодаря девушке стали гениями, иные из них благодаря девушке стали святыми. Однако никто еще не стал гением благодаря той девушке, на которой женился; поступив так, он сможет стать лишь финансовым советником. Ни один мужчина не стал еще героем благодаря девушке, на которой женился; благодаря этому он может стать лишь генералом. Ни один мужчина не стал поэтом благодаря девушке, на которой женился, ибо посредством этого он становится лишь отцом. Никто еще не стал святым с помощью девушки, полученной в жены, ибо кандидат

в святые не получает в жены никого; когда-то он мечтал о своей единственной возлюбленной, но не получил ее... Женщина вдохновляет, покуда мужчина не владеет ею»<sup>1</sup>.

Рассуждения Кьеркегора, вложенные в данном случае в уста его героя Константина Констанция (Констанциуса, Констанциона), более, чем убедительны. Герой, гений, поэт и святой нуждается в женщине-музе, а не в женщине-хозяйке дома. Муза вдохновляет и привносит в жизнь идеальное, тогда как отца семейства обычно поработают житейские, материальные заботы. Тут не грех вспомнить Платона, у которого философ, стоящий во главе идеального государства, также не имеет права на женитьбу, чтобы не попасть в плен материальных забот, навязанных супругой. Но, несмотря на указанное сходство, во взглядах Платона и Кьеркегора есть явное различие. Философ у Платона служит *общему интересу* в лице государства, которому противостоят частные интересы отдельных лиц. У Платона именно общее *идеально*, а частное *материально*. И с точностью до наоборот у Кьеркегора, у которого государственная служба — это только должность, а не служение высшим целям. Быть генералом и финансовым советником во времена Кьеркегора — совсем не то, что быть стратегом в эпоху Платона. А потому подчиниться власти «общего», с точки зрения Кьеркегора, означает оказаться в тисках материальной необходимости.

Проблема в том, чем является власть: «кормушкой» или местом гражданского подвига. В первом случае жена подталкивает к власти, во втором — отталкивает от нее. Платон опасается, что жена, будь она у философа, *превратит* власть в «кормушку» для удовлетворения интересов семьи. К идеальному, согласно Платону, человек приобщается не как частное лицо, а в качестве гражданина — как участник общего дела. Иначе у Кьеркегора, у которого идеальное доступно лишь тому, кто стоит в стороне от общих дел. Но являлось ли положение изгоя сознательным выбором Кьеркегора?

<sup>1</sup> Цит. по: Серен Кьеркегор сам о себе в изложении Петера П. Роде. Челябинск. 1998. С.107.

Русский философ Лев Шестов был одним из немногих, кто считал необходимым говорить о скрытой физической стороне разрыва Кьеркегора с невестой. Анализируя книги и дневники Кьеркегора, он делает вывод о том, что «жалом в плоть» для того стала невозможность «быть мужчиной». Но если и существовало такого рода отклонение, то безусловна его связь с душевной организацией Кьеркегора. Шестов приводит его дневниковую запись, в которой говорится: «Я в настоящем смысле слова — несчастнейший человек, с ранних лет пригвожденный всегда к какому-либо доводящему до безумия страданию, связанному с какой-то ненормальностью в отношении моей души к моему телу...»<sup>1</sup>.

Ненормальность во взаимоотношении души и тела Кьеркегора можно связать с его чрезвычайно *развитым* воображением. Но развитое воображение и острая чувствительность здесь одновременно являются причиной и следствием его необычной судьбы. Стоит вспомнить детство Кьеркегора, в котором не было особых развлечений. Но в качестве компенсации отец предлагал ему иногда побродить с ним по комнате. «И куда они бродили взад и вперед по комнате, отец описывал все, что они видели на прогулке; они здоровались с прохожими; с грохотом проносились мимо повозки, заглушая отцовский голос; фрукты у уличной торговки были заманчивее, чем когда-либо. Он рассказывал обо всем с такой точностью, так живо, с такой достоверностью вплоть до самых незначительных мелочей... что, погуляв с отцом полчаса, сын ощущал себя таким взволнованным и таким усталым, словно провел на улице целый день»<sup>2</sup>.

Приведенный отрывок взят из книги Кьеркегора «Иоганнес Климакус, или De omnibus dibitandum», а Иоганнес Климакус был одним из литературных псевдонимов самого Кьеркегора. Именно отец приобщил Серена к тому «искусству комбинирования», которое для отдельных натур становится привлекательнее и

<sup>1</sup> Цит по: Лев Шестов Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М. 1992. С. 38.

<sup>2</sup> Цит. по: Серен Кьеркегор сам о себе в изложении Петера П. Роде. Челябинск. 1998. С.15.

интереснее реальной жизни. «Это волшебное искусство, — пишет Кьеркегор, — Иоганнес вскоре сам перенял у отца. То, что до тех пор протекало перед ним эпически, отныне стало поворачиваться к нему драматургической стороной; на прогулках они стали беседовать. ... Всемогущая отцовская фантазия преобразовывала каждое его детское желание в составную часть драмы, разворачивавшейся у них на глазах. Иоганнесу казалось, что мир рождается в процессе их беседы, словно бы отец был Господом богом, а он сам — его любимцем, который мог по своему желанию весело вмешиваться в любую из его безрассудных фантазий...»<sup>1</sup>.

Впоследствии уже взрослый Кьеркегор будет чувствовать себя в мире фантазий, художественных образов и философских рассуждений куда увереннее, чем в обычной жизни. Внутренний мир станет главным миром, в котором будет находиться Кьеркегор. И это скажется на взаимоотношениях его души и тела. Совсем иной была Регина Ольсен. Эту разницу между Региной и Сереном подметил и удачно выразил один из его биографов — Петер П.Роде. «Она была дитя природы, юное и невинное, вдохновляемое само собой разумеющейся самоотверженностью — пишет Роде. — Он же был артефактом, высокоценным искусственным продуктом, тысячу лет выводимым в пробирке; переполненным сознанием греха задолго до свершения самого греха; одним словом, как биологическое существо он был калекой»<sup>2</sup>.

Но Кьеркегор мог превратить и превращал свои недостатки в достоинства. И «жало в плоть» — это не только беда, но и движущая сила его духовной работы. Более того, он начинает видеть в этой своей особенности свидетельство богоизбранничества. Еще до знакомства с Региной во времена вполне легкомысленного образа жизни Кьеркегор писал в своем дневнике: «Когда я внимательно рассмотрел большое количество человеческих феноменов из христианской жизни, то мне начало казаться, что христианство, вместо того чтобы

<sup>1</sup> Цит. по: *Серен Кьеркегор сам о себе* в изложении Петера П. Роде. Челябинск. 1998. С.15.

<sup>2</sup> См. там же. С. 91.

даровать им силу... да-да, христианство лишило этих индивидов, если сравнивать их с язычниками, их мужского начала, и соотносятся они сейчас, соответственно, как мерин и жеребец»<sup>1</sup>.

В приведенном суждении Кьеркегора сквозит явная симпатия к языческому прошлому человечества. Но пройдет время, и в своей физической слабости и положении изгоя он будет видеть предпосылку чего-то неизмеримо более важного и высокого — *христианского подвига*. И в этом он будет отказывать служителям церкви, в том числе близкому его семье епископу П.Я.Мюнстеру как по сути своей язычнику и эстету.

Характерно, что физические недостатки некоторых известных людей Кьеркегор также воспринимал как знак свыше. В частности в хромоте Талейрана он видел указание на его религиозное призвание, которое тот проигнорировал. Не покорившись судьбе, Талейран сделал блестящую светскую карьеру, но, по мнению Кьеркегора, погубил в себе религиозного гения.

Отдавая всего себя без остатка сочинительству, направленному на воссоздание веры, Кьеркегор надеялся на результаты, сопоставимые с делом Лютера. Но его деятельность дала иные плоды. Кьеркегор начал с отрицания философии как *Системы*. Теоретической философии он противопоставил *учение Христа*, а логике *веру*. Но действия Кьеркегора не сказались на религиозной жизни в Дании, и тем более во всем христианском мире. Кьеркегор не стал вторым Лютером. Тем не менее, он оказался одним из зачинателей неклассической философской традиции, сказавшейся на всей духовной атмосфере последующего XX века.

Кьеркегор настаивал на том, что личная судьба — единственный ключ к его воззрениям. И действительно: желание вернуть Регину является тем истоком, из которого вырастает его представление о «повторении». А последнее — одно из важнейших открытий Кьеркегора, повлиявших на облик неклассической философии.

В августе 1841 года Серен Кьеркегор возвращает Регине кольцо, разрывая тем самым помолвку. А уже в 1843 году выходит его работа «Повторение», с начала

и до конца проникнутая его переживаниями в связи с этим разрывом. Эту работу нужно рассматривать в единстве с первым оригинальным произведением Кьеркегора «Или — или», написанным чуть ранее и изданным в том же 1843 году. (В России основные фрагменты «Или — или» были изданы в 1894 году под названием «Наслаждение и долг».) То же самое касается другой работы 1843 года под названием «Страх и трепет». То, что в «Страхе и трепете» доказывается на материале Библии, в «Повторении» Кьеркегор пытается извлечь из личного опыта. Недаром у работы «Повторение» есть нечто вроде подзаголовка: «Повторение. Опыт экспериментальной психологии Константина Констанция».

### Экзистенция и поиск «повторения»

К «Повторению» можно относиться как чисто литературному произведению, поскольку в нем подробно излагаются впечатления от поездки в Берлин Константина Констанция — alter ego самого Кьеркегора, о котором у нас уже шла речь. Вторая сюжетная линия «Повторения» связана с любовной историей юноши, по отношению к которому Константин Констанций выступает в роли поверенного и наставника. Большинство исследователей сходятся в том, что второй герой, как и первый, является все тем же Кьеркегором. В этих героях представлены различные полюса его собственной личности.

Известно, что Кьеркегор был литературным мистификатором, представляясь то издателем, то рецензентом, то героем (под псевдонимом) своих произведений. Но при всем богатстве литературных приемов и множестве психологических наблюдений, придающих своеобразие этому произведению, «Повторение» посвящено решению проблемы, интересующей именно философов. И это декларируется автором в самом начале книги.

На первой же странице Кьеркегор заявляет о том, что проблеме повторения предстоит играть важную роль в новейшей философии. «Греки учили, — пишет он, — что всякое познание есть припоминание, новая же философия будет учить, что вся жизнь — по-

вторение»<sup>1</sup>. Но разобраться в этом вопросе можно лишь в реальном процессе самой жизни. Так Диоген, напоминая Кьеркегор, в споре с элеатами противопоставил их аргументам реальное движение, прошагав несколько раз взад и вперед. Он буквально *выступил* против элеатов, отрицавших движение, из чего следует, что разобраться в повторении можно, лишь реально *пережив* его.

Позиция Кьеркегора здесь выражена вполне ясно, дальнейшее повествование ему вполне соответствует. И на этом основании известный датский драматург Й.Л.Хейберг (Хайберг), приверженец Гегеля, в своей рецензии на «Повторение» причислил Кьеркегора к последователям «философии жизни». Кьеркегор с этим в целом согласился, уточнив лишь то, что его занимают «феномены индивидуального духа»<sup>2</sup>.

Итак, заинтересованность Кьеркегора в том, «выигрывают или теряют вещи от повторения», следует понимать в свете духовной жизни индивида. Речь идет не о повторении *природных явлений*, а о повторении *духовного состояния* человека. Через сто с лишним лет после первого знакомства публики с идеей повторения французский философ Ж.Делез в работе «Различие и повторение» (1969) будет уточнять своеобразие повторения, сравнивая его с подобием. Ссылаясь на Кьеркегора, он охарактеризует повторение как способность «придавать первому разу "энную силу", в то время как подобие исчерпывается добавлением равноценного. Подобное потому и подобно, что может быть замещено эквивалентом. Повторяемое, в противоположность этому, не имеет аналогов. Подобие связано с циклами и равенствами. Повторение же происходит с тем, что не подлежит замене и замещению, а только воспроизводится, возобновляется. «Повторение как действие и точка зрения, — пишет Делез, — касается особенности, не подлежащей обмену, замещению»<sup>3</sup>.

Делез при характеристике повторения пользуется категорией особенного, хотя у Кьеркегора повторение происходит с единичным, индивидуальным. Но речь

<sup>1</sup> Кьеркегор С. Повторение. М. 1997. С. 7.

<sup>2</sup> См. там же. С. 126.

<sup>3</sup> Делез Ж. Различие и повторение. М. 1998. С. 13.

идет об одном и том же. «Произведение искусства, — пишет Делез, — повторяют как непонятное особенное — не случайно поэму нужно выучить наизусть»<sup>1</sup>. В повторении таким образом обнаруживает себя уникальность явлений духа, а с другой стороны, именно произведение искусства демонстрирует возможность *повторения* неповторимого, служит примером *универсальности* уникального.

Гераклит говорил, что в одну реку нельзя войти дважды: так им была выражена мысль об изменчивости окружающего мира. Кратил, как известно довел эту мысль до логического тупика, заявив, что в одну реку нельзя войти и однажды. Но явлениям духа, о которых говорит Кьеркегор, суждено опровергнуть античный релятивизм. Перечитать роман или заново посмотреть любимый фильм — это значит погрузиться в *ту же самую*, а не похожую, реальность. А это значит, что в один и тот же поток *переживаний* мы можем войти множество раз. Искусство, подобно памяти, способно заново воссоздавать неповторимое. По сути здесь мы имеем дело со спецификой духовной культуры, которой нет и не может быть в природе. Особенное как неповторимое, *рассчитанное* на бесконечное повторение, возможно лишь в области духа. И убедиться в этом может каждый и на собственном опыте.

Именно поэтому Кьеркегор берется исследовать эту проблему опытным путем. Древние греки, начиная с Гераклита и элеатов, исследовали вопрос об отношении изменчивого к постоянному теоретически. Кьеркегор решает проблему соотношения уникального и вечного практически. Его герой Константин Констанций едет в Берлин, чтобы воссоздать переживания и настроения, которые он испытал в ходе предыдущей поездки. Кто выбрал повторение, подчеркивает Кьеркегор в одноименном произведении, тот живет. Повторение, если оно возможно, делает человека счастливым. Поэтому поездка в Берлин была для главного героя «Повторения» погоней за счастьем.

Тот, кто прочел это произведение Кьеркегора, знает, что поездка оказалась неудачной. Константин посе-

<sup>1</sup> Там же. С. 14.

ляется у прежнего хозяина, посещает уже виденные им театральные представления, бродит по уже знакомым местам. Но прежние впечатления и переживания не возникают в его душе. Из театра он уходит с мыслью «Повторения не бывает». Окружающая обстановка в доме оказалась «искаженным повторением прежней». И даже случайные неудобства при посещении полюбившейся кондитерской отбили охоту мечтать о повторении. И только там, где наблюдалась застывшая монотонность жизни, повторение, с иронией замечает Кьеркегор, оказалось возможным.

Единственное, что повторялось во время этой поездки, раздраженно замечает автор, это невозможность повторения. Психологический эксперимент Константина Констанция, таким образом, потерпел провал. Но вместе с ним стали сомнительными суждения Кьеркегора о том, что уже в учениях древних греков о бытии и ничто, небытии и переходе заключены истоки его категории «повторение». «Диалектика «повторения» несложна, — рассуждает он в первой части книги, — ведь то, что повторяется, имело место, иначе нельзя было бы и повторить, но именно то обстоятельство, что это уже было, придает повторению новизну. Греки, говоря, что всякое познание есть припоминание, подразумевали под этим, что все существующее ныне существовало и прежде; утверждая же, что жизнь — повторение, я говорю тем самым: то, что существовало прежде, настанет вновь. Без категорий воспоминания или повторения вся жизнь распадается, превращается в пустую, бессодержательную игрушку»<sup>1</sup>.

Но уже эксперимент Константина Констанция доказал, что повторения достойно не любое прошлое. Вторая часть книги «Повторение» показывает: феномен повторения связан не с любимыми, а с идеальными устремлениями человека. Что касается припоминания, то у Платона оно было движением к истине и обращено не к бренным вещам, а к вечным идеям. Но, в отличие от Платона, который противопоставляет конечным вещам вечные идеи, Кьеркегора волнует совпадение конечного и бесконечного в *индивидуальном* духе.

У Платона истина за пределами земного мира, у Кьеркегора она внутри индивида. Главная проблема для Кьеркегора — это возможность индивидуального *мгновения*, проникнутого вечностью. И в этом принципиальное различие между древнегреческой и новейшей философией, представленной в учении Кьеркегора.

Жизнь есть поток изменений. Но Кьеркегора интересует прежде всего тот, кто «слишком горд и не желает, чтобы содержание всей его жизни оказалось всего лишь делом мимолетной минуты»<sup>1</sup>. Мгновение, проникнутое вечностью, он противопоставляет минуте суеты. И в этом пафосе противопоставляет обыденному и ничтожному он предваряет Фридриха Ницше. Внимание Кьеркегора сосредоточено на собственных переживаниях. Но это совсем не тот *индивидуализм*, когда миру не стоять, а мне чаю пить. Скорее, миру не стоять, а мне вернуть любовь — Регину. Речь, таким образом, идет о любви как чувстве, *достойном* повторения. Любовь для Кьеркегора — убежище, где он прячется от прозябания и суеты. Любовь к женщине — это источник идеального в жизни мужчины. Но откуда происходят те *коллизии*, которые связаны с любовью Кьеркегора к Регине и которыми проникнуто все его творчество?

Здесь мы должны вновь вспомнить об их сугубо физиологическом объяснении, принадлежащем Шестову и подтверждаемом им, среди прочего, выдержками из «Повторения». Намного сложнее выглядит ситуация в глазах Константина Констанция, который определяет состояние своего подопечного, в котором легко узнать самого Кьеркегора, как «любовь-воспоминание», когда собственные переживания и воспоминания становятся важнее самого предмета обожания. «Ясно было, что мой юный друг влюбился искренно и глубоко, — рассуждает Константин Констанций в первой части «Повторения», — и все-таки он готов был сразу начать переживать свою любовь в воспоминании. В сущности, значит, он уже совсем покончил с реальными отношениями к молодой девушке. Он в самом же начале делает такой огромный скачок, что обгоняет жизнь. Умри девушка завтра, это уже не внесет в его жизнь никакой сущест-

<sup>1</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. М. 1993. С. 44.

ственной перемены...»<sup>1</sup>. И далее: «...он с первой минуты превратился по отношению к молодой девушке в старика, живущего воспоминанием. Очевидно, его любовь являлась каким-то недоразумением... Яснее ясного было, что молодой человек будет несчастен... Воспоминание имеет большое преимущество, — начинаясь с потери, оно уверено в себе, потому что ему больше терять нечего»<sup>2</sup>.

Таким образом, особенность «любви-воспоминания» в том, что она существует в форме *тоски* по любимой, и в этом качестве она становится источником *поэтического творчества*. «Молодая девушка не была его настоящей любовью, она была предлогом, поводом к тому, чтобы в нем пробудился поэт — уточняет Константин в своих записках. — Вот почему он и мог любить ее лишь в том смысле, что уже не в силах был никогда забыть ее, полюбить другую, но при этом лишь тосковать о ней постоянно, а не желать ее. Она стала частью его существа, и память о ней была вечно свежа. Девушка имела для него громадное значение: она превратила его в поэта, а себе тем самым подписала смертный приговор как возлюбленная»<sup>3</sup>.

В этом отрывке из «Повторения» перед нами очередное объяснение тайны разрыва Кьеркегора с невестой. В связи с ним приведем одно характерное замечание из работы П.П.Гайденко «Трагедия эстетизма. О мирозерцании Серена Кьеркегора». «Если и есть правда в словах Кьеркегора о тайне, которая уйдет в могилу вместе с ним, — пишет Гайденко, — то эта правда в том, что он скрывал свои мысли действительно наиболее верным способом — назойливо навязывая их другим. Его тайна в самом деле скрыта наилучшим образом: она вся — наверху. А поскольку тайны ищут обычно под явленным, за невысказанным, то ее найти достаточно трудно. Доказательство тому — такие «расшифровки» Кьеркегоровской тайны как, например, шестовская»<sup>4</sup>.

В своей работе о Кьеркегоре, которая была впервые опубликована в 1970 году, Гайденко анализирует

<sup>1</sup> Кьеркегор С. Повторение. М. 1997. С. 14.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 16.

<sup>4</sup> Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. М. 1997. С.128.

причину его разрыва с Региной, как и все его творчество, в контексте развития романтизма — как типа личности, мирозерцания, художественной практики и философско-эстетической позиции. А во внутреннем мире романтика любовные отношения всегда играли важнейшую роль, и высшее наслаждение связывалось с напряженным эротическим переживанием. «Мюссе, Жорж Санд, Байрон, Шлегель — все они не знают более адекватного способа раскрыть содержание внутреннего мира своего героя, чем через создание эротически-напряженного отношения «я» и «ты», — отмечает Гайденко. — Именно поэтому такая эротическая напряженность и становится не просто предметом изображения, но и предметом теоретического анализа Кьеркегора»<sup>1</sup>.

Но своеобразие романтизма, объясняет Гайденко, заключается также в том, что другое «я» для романтика лишь момент его собственного внутреннего мира. Новалис говорил о стремлении поэзии растворить чужое бытие в своем собственном. А это значит, что другое «я», включая возлюбленную, для романтика не является самостоятельной реальностью. И он даже не пытается *трансцендировать*, как выражается Гайденко, то есть не пытается обрести другого не в своем воображении, а в реальности<sup>2</sup>.

Романтическое чувство к Регине превратило Кьеркегора в поэта. Но он, подобно юному герою «Повторения», осознает себя заложником этой романтической любви, переживает ее как своеобразную психологическую ловушку. По сути дела жизнь Кьеркегора, как и поиски юного героя «Повторения», — это как раз попытка трансцендировать за пределы романтического чувства и умонастроения. Их цель — обрести любимую не в воображении, а в реальности. Но как такое возможно?

Романтическая любовь не может выразить себя в обычном благополучном браке. «Каждое утро я подстригаю бороду всем моим чудачествам, — пишет в письме Константину Констанцию герой «Повторения», — но на другое утро борода снова отрастает. Я кассирую самого себя, как государственный банк

<sup>1</sup> Там же. С. 75.

<sup>2</sup> Там же. С.128.

кассирует старые ассигнации, чтобы выпустить новые. Но у меня ничего не выходит. Я размениваю весь свой идейный капитал, все первородное богатство мыслей на мелкую монету брачной жизни, — увы и ах! — но в этой валюте богатство мое тает без остатка»<sup>1</sup>. Мелкая монета брачной жизни несовместима с идеальным содержанием романтической любви. Идеальное чувство — антипод реально существующего брака. Но это не значит, что идеальному чувству нет места в жизни нигде и никогда. Отталкиваясь от двух известных противоположностей, Кьеркегор и герой «Повторения» стремятся совместить идеальное чувство с реальностью. Но чтобы любовь *повторилась* как настоящая, нужен переворот, который невозможен без Бога.

«Словом, обстоятельства сложились так, — констатирует Константин Констанций по поводу своего подопечного, — что ему оставалось только прибегнуть к религии. Вот как любовь постепенно заводит человека все дальше и дальше»<sup>2</sup>. Юный герой ожидает повторения, как удара грома, способного в одночасье сделать невозможное возможным. Но почему только Бог дарует повторение? Почему без чуда, производимого «силой абсурда», невозможно пересоздать личность и ситуацию для подлинной любви?

Здесь перед нами главная сложность и главная загадка в учении Кьеркегора. На собственном примере он констатирует разрыв между внутренним миром поэтических фантазий и реальным процессом жизни, когда первый лишен реальной силы, а второй — серьезного смысла. Жажда повторения — это стремление к воссоединению идеального с реальным. Но для Кьеркегора такое возможно только силой Бога.

Уточним, что юный герой, о котором идет речь в книге «Повторение», так и не воссоединился со своей возлюбленной. Она, подобно Регине Ольсен, вышла замуж за другого. Узнав об этом, герой спешит сообщить Константину Констанцию, что он, несмотря ни на что, добился повторения. На последних страницах мы читаем: «Я снова стал самим собою. Мое «я», которое не

<sup>1</sup> Кьеркегор С. Повторение. М. 1997. С. 105.

<sup>2</sup> Там же. С. 71.

нужно никому другому, снова стало только моим»<sup>1</sup>. И затем, иронизируя по поводу своих страданий, он уточняет: «Разве это не повторение? Разве мне не отдано все снова, да еще в двойном размере? ... Никто больше не властен надо мной, мое освобождение непреложно, я родил самого себя!»<sup>2</sup>.

Однако такой трагикомический исход дела не соответствовал изначальным замыслам Кьеркегора. Развязка была изменена в связи с реальным известием о помолвке Регины с Фрицем Шлегелем, вызвавшим бурю чувств у автора «Повторения». Но, несмотря на указанные коррективы, смысл и пафос этого произведения остался прежним. Более того, его анализ позволяет утверждать, что идея повторения — ключ к творчеству Кьеркегора. Там, где Кьеркегор стремится силой повторения воссоединить идеальное с реальным, он еще в пределах классической традиции. Там же, где эта трансцендентная сила утверждает себя как сила абсурда, мы уже на территории неклассической философии. И вне загадки повторения понять Кьеркегора как предтечу неклассического философствования едва ли возможно.

### Литература

1. Кьеркегор С. Или — Или. М. 1991.
2. Кьеркегор С. Повторение. М. 1997.
3. Кьеркегор С. Страх и трепет. М. 1993.

## 4. Ф.Ницше и «философия жизни»

Если А.Шопенгауэр — явно переходная фигура, а потому его творчество во многом предтеча неклассической традиции в философии, то в отношении его последователя Ф.Ницше сомнений быть не может. Ф.Ницше — это наиболее яркий представитель философского направления под названием «философия жизни».

<sup>1</sup> Там же. С. 111.

<sup>2</sup> Там же.

**Фридрих Вильгельм Ницше (1844–1900)** родился в Лютцене в Германии в семье потомков польских дворян, которые в свое время носили фамилию Ницки. Будучи сыном простого пастора, он, тем не менее, получил классическое филологическое образование в университетах Бонна и Лейпцига. Уже в годы учебы Ницше проявлял такие таланты, что ему стали прочить карьеру профессора. Так оно и произошло, и уже в 1868 году Ницше становится профессором классической филологии в Базельском университете. Казалось, все шло по накатанному пути, однако в 1876 году Ницше начинает страдать страшными головными болями и переезжает жить в Италию, а затем путешествует по Швейцарии и Франции. Именно здесь происходит коренной перелом в его мировоззрении и творчестве. Покончив с преподавательской карьерой, Ницше пишет свои главные произведения, включая «Так говорил Заратустра», которые приносят ему мировую известность. К главным произведениям Ницше принято относить «Так говорил Заратустра», «Человеческое, слишком человеческое», «По ту сторону добра и зла», «Генеалогия морали», «Сумерки богов», «Антихрист». Третий период в жизни Ницше наступает в 1889 году, когда безумие прерывает его творческую деятельность. Умер Ницше в 1900 году, не осознавая того успеха, который к этому времени уже имели его произведения.

Творчество Ницше оказалось таким же сложным, как и его биография. Не менее парадоксально сложилась судьба его творческого наследия в XX веке. Долгие годы в нашей стране существовала официальная оценка творчества Ницше как идеолога национал-социализма. И для такого подхода были свои основания, в частности признанное «библией» нацистов во многом сфабрикованное сочинение «Воля к власти». Таким образом создавалась теоретическая база для политической практики III Рейха. В наши дни уже достаточно прояснена история взаимоотношений Фридриха Ницше с германским национализмом. В том числе подробно выяснена негативная роль, сыгранная в этой истории сестрой Ницше Элизабет, которая собственноручно фальсифицировала его рукописи в русле национал-социалистической доктрины и пере-

дала трость брата в подарок Гитлеру во время посещения им Архива Ницше в 1934 году. Ницше лично не был и не мог быть причастен к нацизму. И тем не менее, ницшеанство готовило идейную почву для рождения этого движения.

Однако нас интересует не столько связь ницшеанства с нацизмом, сколько подлинный смысл его позиции, истоки которой, по словам самого Ницше, следует искать в философии А.Шопенгауэра. «Я принадлежу к тем читателям Шопенгауэра, — писал Ницше о своих впечатлениях еще университетских лет, — которые, прочитав первую его страницу, вполне уверены, что они прочитают все страницы и вслушаются в каждое сказанное им слово ... Я понял его, как если бы он писал для меня»<sup>1</sup>. Другой мыслитель, мощное влияние которого испытал по его собственному признанию Ницше, был русский писатель Ф.М.Достоевский. Однако и в том, и в другом случае идейные позиции учителей были им серьезным образом переосмыслены.

Начнем с того, что, в отличие от Шопенгауэра, Фридрих Ницше не стремился создать стройную философскую систему. Увлечение натурфилософией и попытка построить свое учение в соответствии с законом борьбы за существование, открытым Ч.Дарвиным, были кратковременными и не сказались на творчестве Ницше. А потому анализ его философских воззрений невозможен без интерпретации сложных мифологических образов и сюжетов, из которых состоит его главное произведение «Так говорил Заратустра».

Интерес к древности, а в данном случае к жизни и учению основателя зороастризма, у Ницше неслучаен. Он непосредственно вытекает из его критики европейской культуры, которой он пытается противопоставить естественную жизнь, какой, по мнению Ницше, люди жили в далекие времена. Прообраз естественного существования, согласно Ницше, — это жизнь Востока и прежде всего древних ариев, к которым, как было принято в науке его времени, он причисляет иранского пророка Заратустру. В Европе естественное бытие он видит в жизни греков досократической эпо-

<sup>1</sup> Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т.1. М. 1990. С. 8.

хи, изучением которой он занимался, еще будучи профессором.

В 1872 году вышла первая значительная работа Ницше «Рождение трагедии из духа музыки», в которой шла речь о двух основах и силах человеческого духа. Первую у Ницше олицетворяет бог древних греков Дионис, праздники в честь которого всегда отличались беспредельным восторженным буйством толпы. В дионисических оргиях, по мнению Ницше, утверждала себя та самая Мировая воля, о которой впервые заговорил Шопенгауэр. И утверждала она себя не только через всеобщее опьянение, естественное на празднике бога виноделия, но и посредством *дисгармоничной* вакхической музыки, ввергающей человека в экстатическое состояние.

Противоположное начало *гармонии*, согласно Ницше, было представлено в пластических искусствах Греции, символом которых стал бог Аполлон. Там *буйство* сдерживалось *гармонией*, *безграничности* противостояла *ясность форм*, народному стихийному *единству* — человеческая *индивидуальность*. Склоняясь в пользу Аполлона, греческая культура, согласно Ницше, осуждала любую чрезмерность. Необузданные титаны в греческой мифологии были побеждены олимпийскими богами, которые покарали Прометея за чрезмерную любовь к людям, а царя Эдипа — за чрезмерные познания и действия во имя своего спасения.

Напряженное сочетание этих двух начал породило, согласно Ницше, греческую трагедию, в которой соединились холод и пламя, страх и радость, мысли и аффекты, народный хор и герой. Античная трагедия, с его точки зрения, явила нам *идеал* искусства, но ее век был недолог. После Сократа стремление к рациональности и гармонии становится преобладающим в европейской культуре. А в результате в «романской цивилизации» побеждает *теоретический человек*. Его наука, в чем убежден Ницше, расчленяет жизненную стихию на части, а искусство порождает такое явление как опера, в которой музыка — служанка, а текст — господин, и потрясение творческим гением заменяется на наслаждение от *техники* пения.

Выход из сложившейся ситуации в этой ранней работе Ницше видит в возрождении немецкого народ-

ного духа, к чему в свое время призывали романтики. В этом духе безусловно присутствует дионисическое начало. «Пришлось бы горько отчаяться в сущности и нашего немецкого народа, — пишет он, — если бы он уже был в такой же степени неразрывно спутан со своей культурой и даже слит с ней воедино, как мы это, к нашему ужасу, можем наблюдать в цивилизованной Франции...»<sup>1</sup>. Но то, что когда-то казалось достижением французов, отмечает Ницше, сегодня уже выглядит как недостаток. «И все наши надежды в страстном порыве устремлены скорее к тому, чтобы убедиться, какая чудная, внутренне здоровая и первобытная сила еще скрывается под этой беспокойно мечущейся культурной жизнью, под этими судорогами образования...»<sup>2</sup>.

Итак, поворотный пункт у Ницше уже намечен. Им становится классическая Греция, где началось преобладание *аполлонического* начала в европейской культуре. И чтобы вернуться к равновесию начал, о котором он с восторгом говорит в финале работы «Рождение трагедии из духа музыки», нужно открыть дорогу дионисийству, представленному, как считал Ницше, прежде всего в творчестве композитора Р.Вагнера. Причем в приведенной работе Ницше лишь вскользь упоминает о Востоке, где дионисическое начало также имело место. Но принципиально иным предстает Восток в другом произведении Ницше под названием «Так говорил Заратустра» (1883–1885), где он оказывается родиной *Сверхчеловечества*. Здесь европейской цивилизации противопоставлено не ее же собственное прошлое в виде классической Греции, а *иная восточная культура*, которая, тем не менее, имеет с Западом общие корни. Именно Восток, олицетворяемый пророком Заратустрой, оказывается в «Так говорил Заратустра» носителем *дионисического* начала. Причем, в отличие от Гегеля, который был противником «индомании», охватившей Европу в XIX веке, Ницше уверен, что Восток сохранил верность лучшему началу в культуре, в то время как Запад развивал в себе ее худшие и тупиковые черты.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т.1. М. 1990. С. 149.

<sup>2</sup> Там же. С. 150.

Но «Так говорил Заратустра» предлагает нам не только новый взгляд на соотношение культур. В этом произведении содержится иная оценка *индивидуализма*, который в первой работе Ницше был отнесен к аполлоническому началу в культуре с его стремлением к разграничению всего и вся в природном и человеческом мире. Критика принципа индивидуации здесь сменяется гимнами в честь гордого одиночки с его *своеволием и себялюбием*. Оставаясь поклонником естественности и стихийности в первобытной жизни, Ницше парадоксальным образом сочетает их с *творческой гениальностью, индивидуализмом и субъективизмом*. И этот парадокс будет сопровождать последователей Ницше на протяжении всего XX века.

Итак, в учении Ницше перед нами скорее *легенда* о Востоке, с помощью которой он надеется излечить болезни Запада. Причем, в отличие от представителей немецкой классики, он не считает культуру высшей и адекватной формой бытия человека. Следует отметить, что те противоречия в развитии европейского мира, на которые указывал еще Жан-Жак Руссо и которые определили пессимистическое мировоззрение Артура Шопенгауэра, к концу XIX века обозначились наиболее остро. Но если мыслителями классического направления меркантилизм обывателей и рассудочность ученых, декаданс в искусстве и крайний формализм общественной жизни были восприняты как свидетельство отчужденного состояния современной культуры, то Фридрих Ницше оценил эту ситуацию иначе. Его диагноз однозначен — *культура, которой гордятся европейцы, как и любая культура, является болезнью человеческого рода. Противопоставление культуры и природы составляет главный нерв ницшеанства*.

Еще раз уточним, что западная цивилизация не устраивает Ницше и Шопенгауэра по разным причинам. Если Шопенгауэра возмущает ее *агрессивность и индивидуализм*, то Ницше раздражает прежде всего ее *вырождение и упадок*. Но если агрессивность и индивидуализм привели к вырождению и упадку, то нужно ли возвращаться к этим основам? Здесь перед нами интересное явление. Суть его в том, что Фридрих Ницше — безусловно, слабый и страдающий человек — провозглашает презрение к слабости, а также культ

природной силы и здоровья. Кроме того, будучи образованнейшим человеком и рафинированным интеллигентом, он заявляет, что развитие культуры возможно лишь как результат болезненного *ослабления и вырождения* человечества.

И тем не менее, в характеристике культуры Ницше во многом следует установкам своего учителя Шопенгауэра. Согласно Шопенгауэру, у культуры одно предназначение — она должна научить человека притворству или, другими словами, *лицемерию*. Именно умение скрывать свое подлинное лицо, свою натуру, по мнению Шопенгауэра, составляет смысл культуры. Аналогичным образом рассуждает и Ницше, у которого суть культуры — это не столько искусство, сколько *искусственность*, в основе которой стремление подавить, ограничить, надеть шоры на непосредственное движение жизни. Ставя человека в искусственные рамки, считает Ницше, культура нивелирует индивидуальность, подавляет волю, лишает человека творческого самовыражения.

Однако, одинаково понимая суть культурного воздействия на человека, Шопенгауэр и Ницше расходятся в оценке его результатов. Дело в том, что в этом вопросе, как и в других, Шопенгауэр проявляет *двойственность*, с одной стороны, он противник лицемерия и искусственных ограничений, но с другой — он не видит иного способа обуздать слепой напор Мировой воли. В отличие от Шопенгауэра, Ницше не испытывает каких-либо сомнений. Если культура ограничивает индивидуальное выражение воли, тогда долой культуру! Долой культуру и да здравствует непосредственное выражение жизненных сил! Таким образом, на смену вселенскому пессимизму Шопенгауэра приходит *оптимизм* Ницше, основанный на его абсолютном *нигилизме* и *волюнтаризме*. И в этом состоит суть ницшеанской версии *философии жизни*.

Ницшеанство эпатировало добропорядочных обывателей рубежа веков. Но не надо забывать, что пафос учения Ницше — это протест против удушающей регламентации человеческого существования. И в этом протесте он чрезвычайно искренен, хотя также безудержно категоричен. Нельзя не согласиться с его критикой «сущего», то есть той действительности, в кото-

рой государство, навязывая гражданам исполнение пустых формальностей, культивирует *посредственность* и пресекает незаурядный поступок в любой его форме. Для Ницше неприемлем *аскетизм* христианства и чужда *рассудочность* естествознания, упорядочивающего мир так, что в нем не остается места для спонтанных и неповторимых явлений. Но более всего возмущает Ницше *здравый смысл* и *приземленность* большинства людей, которым незнакомы творческие порывы и возвышенные стремления. «Что такое любовь? Что такое творчество? Устремление? Что такое звезда?» — так вопрошает последний человек и моргает<sup>1</sup>.

И все же отказ от «сущего» носит у Ницше более, чем радикальный характер. Так акцент, сделанный на рутинных и косных моментах современной культуры, дает повод Ницше отбросить все — государственность и науку, мораль и религию. «Бог умер!» — провозглашает Ницше, а значит, грядущая эра Сверхчеловека не будет знать ни различия между Добром и Злом, ни Истины, ни Красоты.

Уже вполне очевидно, что Ницше тяготеет к крайностям в изображении мира. А в результате «сущему» в его творчестве противостоит «жизнь» как такая форма бытия человека, при которой *естественность* противостоит *искусственности*, *свобода* — *ограниченности*, *незаурядность* — *посредственности*, *творчество* — *рутин*, *героизм* — *обыденности*. А поскольку в настоящем примеров такой «жизни» Ницше не находит, то, будучи литератором, он обращается к художественному образу. В «Так говорил Заратустра» это образ Востока, где «жизнь» уже когда-то воплотилась в действительность.

Мы уже говорили о том, что, как это часто бывает, образ Востока оказывается у Ницше чисто западного происхождения. Недаром древний пророк Заратустра, живший во времена господства общинных порядков, оказывается у Ницше отцом крайнего индивидуализма. Образ Востока и сегодня нужен западной культуре главным образом для того, чтобы разобраться в своих собственных проблемах. А потому проповедь восточной

«жизни» в качестве естественного бытия, в противоположность бытию культурному и цивилизованному, как во времена Ницше, так и сегодня, является своеобразным блефом. Модель восточной жизни каждый раз оказывается *порождением западной культуры*, прикинувшейся Востоком для своих целей. Так, кстати, произошло и с III Рейхом, обрядившим в восточные и якобы естественные одежды тоталитарные порядки XX века.

И тем не менее, главный вопрос у нас пока остается открытым, а именно — что же находится по ту сторону Добра и Зла в учении Ницше? Здесь следует сразу же оговориться, что Воля к власти, о которой в качестве начала мироздания идет речь у Ницше, такой же витальной природы, как и Воля к жизни у его учителя Шопенгауэра. Спонтанное становление, на которое постоянно указывает Ницше, проистекает из некоей исходной силы, которую он иногда называет «Оно», «Само», но чаще всего — Воля к власти. Однако воля к политическому господству в данном случае является только одним из множества проявлений стремления к жизненному самоутверждению и могуществу.

И все же *витальный волюнтаризм* Фридриха Ницше имеет свои особенности. Сердцевина учения Ницше — это протест против каких-либо ограничений жизненной активности индивида. Мощь ничем не ограниченного жизненного напора индивида, считает Ницше, как раз и делает его Героем. Но как верно отметил в свое время И.-Г.Фихте, такого рода героический характер, не ведающий ни внешних, ни внутренних преград, как правило, оказывается героически-деспотическим характером. Тот, кто не знает самоограничения, указывал Фихте, неизбежно впадает во грех ограничения другого, порождая мир насилия и рабства. Причем, не имея внутри себя нравственного закона, он превращает насилие и подавление ближнего в *самоцель*.

Именно такой и предстает перед нами эпоха Сверхчеловека в «философии будущего», созданной Ницше на закате его творческой деятельности. Состояние войны всех против всех становится нормой жизни этой эпохи. А на место христианской морали сострадания к слабым приходит так называемая «биологическая мо-

раль» с максимами типа «Будь смел и жесток!», «Падающего подтолкни!».

Таким образом, абстрактный протест против любых ограничений человека обращивается у Ницше укорененностью подавляющей силы внутри самого индивида. Стремление к тотальному диктату оказывается смыслом и сутью свободного жизненного порыва. Но в том-то и дело, что Воля, не способная к самоограничению в соответствии с нравственным законом, называется *деспотичной волей*, а потому незрелым и неподлинным выражением свободы. И в этом феномене деспотичной свободы состоит главный парадокс мировоззрения Ф.Ницше.

### Литература

1. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М. 1990.

---

## Глава 2

### О КРИЗИСЕ КУЛЬТУРЫ И ПОИСКЕ ЕГО АЛЬТЕРНАТИВ (НАЧАЛО XX ВЕКА)

---

Начало XX века в общественном сознании было временем ожидания Апокалипсиса. А потому Первая мировая война, а также, как это ни странно, гибель «Титаника», были восприняты интеллигенцией как вполне закономерные явления. Интеллигенция этого времени жадно искала нового слова о том, как жить и куда идти. Ей хотелось иметь пророков. Но те, кто выступали в этой роли, как правило, говорили о неизбежном *конце* европейской цивилизации. В этом смысле тот же О.Шпенглер не был оригинален, хотя и завладел умами современников на длительное время.

Общий пафос учения Шпенглера созвучен настроениям многих русских философов, и прежде всего Н.Бердяева, который иногда повторяет те же мысли, что и Шпенглер, причем почти что буквально. Не будем разбираться в том, кто здесь был первопроходцем. Для нас важно не только то, в чем *сходны* такие разные мыслители как Шпенглер, Бердяев и Шестов. Важнее понять, в чем они *расходятся*, предлагая выход из сложившейся ситуации.

О.Шпенглер, безусловно, светский человек. И выход из кризиса он видит в новом импульсе жизни, связанном с *научно-техническим развитием*. Н.Бердяев и Л.Шестов связывают выход из кризисного состояния со своими *религиозными идеями*. Причем, если Бердяев видит эталон бытия и культуры в *ближайшем прошлом*, связанном с аристократией духа, то для Шестова таким эталоном являются *библейские времена* и даже более того — ситуация до грехопадения первых людей.

В данной главе предложено всего три взгляда на истоки европейского кризиса и, соответственно, способы его преодоления. Но каждый из них нашел свое *развитие* в неклассической философии XX века. В дальнейшем эти взгляды будут соотноситься с решениями, предложенными уже на рубеже XX и XXI веков.

## 1. О.Шпенглер: «Закат Европы»

«Несметное число самых страстных вопросов и доводов, рассеянных и разрозненных нынче в тысяче книг и мнений на ограниченном горизонте какой-либо одной специальности и оттого дразнящих, гнетущих и запутывающих, но не освобождающих, — все это и характеризует великий кризис»<sup>1</sup>. Это пишет **Освальд Шпенглер (1880–1936)** — автор, создавший по существу один единственный труд под названием «Закат Европы» (в оригинале: *Der Untergang des Abendlandes*). Естественно, что анализ философии собственно XX века и хронологически, и, главное, *по существу* целесообразнее всего начать именно с этой фигуры.

Шпенглер не был профессиональным философом. До 1911 года он работал учителем гимназии в Гамбурге. А после 1911 года до конца жизни оставался свободным литератором. «Лично я считаю своим преимуществом то, — писал Шпенглер, — что мне никогда не довелось пройти нечто вроде философской школы и что я совершенно не знаком с современной философской литературой»<sup>2</sup>.

Тем не менее, уже в юности на Шпенглера колоссальное влияние оказал Ф.Ницше. Ницшеанство оказалось самым влиятельным умонастроением начала XX века. Через призму этого учения, ставшего *умонастроением* целого поколения, в том числе и в России, становятся более понятными многие феномены культуры начала века. Шпенглер тоже является продолжателем Ницше. «Я всегда был аристократом, — пишет

<sup>1</sup> Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Образ и действительность. М. 1993. С. 185.

<sup>2</sup> Цит. по: Свасьян К.А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Образ и действительность. М. 1993. С. 44.

он. — Ницше был мне понятен, прежде чем я вообще узнал о нем»<sup>1</sup>. Можно сказать даже более определенно: Шпенглер — ницшеанец до мозга костей. И отличается он от Ницше только тем, что под ницшеанскую критику европейской культуры он пытается подвести солидный философско-исторический базис.

Но не его философия истории представляет в наши дни главную ценность в творчестве Шпенглера. Пропагандируемый Шпенглером подход к истории культуры уже *антиквирован* ходом самой истории. Ведь на земле практически не осталось локальных цивилизаций, и все земное человечество теперь или выживет, или погибнет целиком. И если представители «золотого миллиарда» сегодня тянут соки из мировой «периферии», то тем самым они оказываются и в зависимости от нее. Иначе говоря, в XXI веке можно говорить только о *всемирной* цивилизации.

То же самое можно сказать и об учении Ницше, главную ценность которого представляет отнюдь не идея Сверхчеловека. И у Ницше, и у Шпенглера главное — это нелицеприятная критика европейской культуры во всех ее главных проявлениях. Вот она-то нисколько не устарела, хотя именно это, судя по последним публикациям о Шпенглере, меньше всего интересует современных исследователей. Видимо, наша «цивилизация» нравится им гораздо больше, чем самому Шпенглеру.

Таким образом, творчество Шпенглера оказывает характерным продолжением *философии жизни*. Налицо преемственность: Шопенгауэр — Ницше — Шпенглер. Артура Шопенгауэра Шпенглер, так же как себя и Ницше, относит именно к философам *жизни*. Уже у Шопенгауэра, как отмечает Шпенглер, «центр тяжести философствования смещается с абстрактно-систематического в практически-этическое и вместо проблемы познания выступает проблема жизни (воли к жизни, к власти, к действию)»<sup>2</sup>.

Но, кроме Ницше, Шпенглер считает своим учителем И.В.Гете. И последнего даже в большей степени, чем первого. «Философией этой книги, — писал Шпен-

<sup>1</sup> Там же. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 154.

глер, имея в виду «Закат Европы», — я обязан философии Гете, еще и сегодня остающейся почти неизвестной, и лишь в гораздо меньшей степени философии Ницше»<sup>1</sup>. Шпенглер проводит параллель между Гете и Кантом, с одной стороны, и Платоном и Аристотелем — с другой. Гете и Платон представляют философию *становления*, Аристотель и Кант — философию *ставшего*. Шпенглер в данном случае на стороне Платона и Гете.

### Методологические идеи Шпенглера

С противопоставлением ставшего и становящегося у Шпенглера связано противопоставление *природы* и *истории*. И соответственно он противопоставляет два метода постижения мира: «Природу нужно трактовать научно, об истории нужно писать стихи. Старый Леопольд фон Ранке однажды обронил, что «Квентин Дорвард» Скотта по сути является настоящей историографией. Так оно и есть; преимущество хорошего исторического труда в том, что читатель способен быть сам себе Вальтером Скоттом»<sup>2</sup>.

Все это прекрасно, хотя и не ново. Но здесь проявляется противоречие позиции самого Шпенглера: он в общем-то пишет историю, но далеко не стихами, и его *морфология* культуры имеет вид вполне «научный». И это связано с неопределенностью понятия «жизнь» как в учении Шпенглера, так и во всей *философии жизни*. Дело в том, что люди ведут «двойную жизнь». С одной стороны, они едят, пьют, растут и размножаются, подобно всей живой природе. С другой стороны, они способны трудиться, общаться, создавать произведения искусства и науки. Таким образом, мы, уже в отличие от животных, *творим историю*. И где же наша действительная жизнь? Шпенглер как-будто бы склоняется к тому, что человек — это *историческое животное*. Но как можно применять к его жизни метод, пригодный для изучения «доисторических животных»?

Гетевская *морфология* растений и животных была вполне рациональным методом, хотя она сильно отли-

<sup>1</sup> Там же. С. 186 (прим.).

<sup>2</sup> Там же. С. 252.

чалась от обычного в то время рассудочно-аналитического метода. И Шпенглер, с одной стороны, переносит морфологический метод на историю, а с другой — говорит о *неприменимости* к истории никакого научного метода. Он говорит, что история случайна, уникальна и неповторима, а потому *иррациональна* и о ней можно только слагать стихи. Ницше в этом отношении был более последователен: если он и не всегда писал об исторических вещах стихами, то, как минимум, художественной прозой. И только его самые ранние вещи еще напоминают по форме научные трактаты.

Другая трудность, связанная с методологией Шпенглера, заключается в том, что *аналогия* — это не доказательство. А Шпенглер приходит к выводу о «закате» европейской цивилизации именно на основании аналогии многих явлений в европейской культуре с теми, которые наблюдались в эллинистический период греко-римской цивилизации. Гибель последней — исторический *факт*. Гибель европейской цивилизации — еще *не факт*. Более того, даже те великие события, которые, как заметил Гегель, повторяются дважды, при своем втором пришествии оказываются не великой исторической трагедией, а *фарсом*.

Таким образом, существенная разница между греко-римской и западноевропейской культурой, как отмечает и сам Шпенглер, состоит в том, что современная европейская культура уже давно не европейская, — она стала *мировой культурой*. И это *факт*, который уже не сможет оспорить ни один самый яростный противник *европоцентризма*.

Кризис европейской культуры рассматривается Шпенглером как ее «закат», то есть конец, смерть. Шопенгауэр еще надеялся, что ее можно спасти при помощи христианской морали, инструментальной музыки или буддийской нирваны. Ницше оставил эту надежду: человечество — это то, что должно быть *преодолено*. Вслед за ним, Шпенглер буквально констатирует неизбежный летальный исход.

Итак, культура, согласно морфологии Шпенглера, есть *индивидуум* высшего порядка, и, следовательно, к ней применимы понятия рождения и смерти, юности и старости. Таких культур Шпенглер насчитывает *восемь*: *египетская, индийская, вавилонская, китайская,*

греко-римская («аполлоновская», как ее называет Шпенглер), византийско-арабская («магическая»), западноевропейская («фаустовская») и культура майя. Шпенглер отмечал также, что рождается еще одна, русско-сибирская культура.

Идея локальных культур, закономерно расцветающих и умирающих, была уже высказана до Шпенглера **Н.Я.Данилевским (1822–1885)** в его книге «Россия и Европа». И число «культурно-исторических типов», как их называет Данилевский, у него другое. Но дело, в общем-то, не в этом. Можно насчитать таких «культурцивилизаций» и больше. Например, у известного английского историка **А.Дж.Тойнби (1889–1975)** их около тридцати. А суть в том, что любая философско-историческая схема относительна: реальная история открыта не только в будущее (что ждет нас через десять, двадцать, тридцать лет, никто определенно сказать не может), но и в прошлое. Сколько «цивилизаций» погибло под песками аравийской пустыни или в джунглях центральной Африки, ни один археолог не скажет. Главное, однако, в том, что и Шпенглера, и Тойнби больше всего волновали не судьбы цивилизации майя, а их волновала прежде всего судьба *Западной Европы*. Что будет с ней в ближайшем будущем — вот главный вопрос, который стоял перед ними и другими мыслящими людьми XX века.

О.Шпенлер пришел к выводу, что смерть европейской культуры, как и всякой другой, неизбежна. Судьба всякой культуры — на позднем этапе своего развития превратиться в «цивилизацию». В отличие от того смысла слова «цивилизация», который вкладывали в него французские просветители, у которых оно означало общественное состояние, которое следует за дикостью и варварством и означает в общем и целом *прогресс*, «цивилизация» у Шпенглера целиком и полностью является *регрессивным* явлением. Здесь Шпенглер — наследник идей Руссо и Ницше, которые *первыми* усмотрели регрессивные черты в современной им европейской цивилизации.

Шпенглер определяет цивилизацию как самые крайние и искусственные состояния человечества. У каждой культуры есть своя собственная цивилизация. «Цивилизация — неизбежная *судьба* культуры, —

пишет Шпенглер. — Здесь достигнут тот самый пик, с высоты которого становится возможным решение последних и труднейший вопросов исторической морфологии. Цивилизации суть *самые крайние* и *самые искусственные* состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они — завершение, они следуют как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как неподвижность за развитием, как умственная старость и окаменевший мировой город за деревней и задушевым детством, засвидетельствованным дорикой и готикой, как умственная старость и каменный, окаменяющий мировой город. Они — *конец*, без права обжалования, но они же в силу внутренней необходимости всегда оказывались реальностью»<sup>1</sup>.

Еще раз напомним, что Шпенглер проводит параллель между современностью и эпохой эллинизма. И это понятно, поскольку эллинизм в качестве «заката» греко-римской культуры изучен лучше всего. Весь цикл развития античности, от архаики через классику к эллинизму отчетливо прописывается, причем во всех областях: политике, искусстве, философии. Эллинизм, согласно Шпенглеру, — это и есть «цивилизация» греко-римской культуры. Подобные «цивилизации» он находит и в других культурах, но здесь уже надо быть очень дотошным историком, чтобы судить о том, насколько прав Шпенглер.

Основное проявление «цивилизации» Шпенглер выражает в понятии «мировой город», для которого характерны космополитичность, холодный практический ум, научная иррелигиозность, деньги как основополагающий фактор. Основная черта цивилизации — *империализм*, который наступает, когда исчерпываются все возможности развития, и остается лишь возможность распространения вширь.

Растущее господство техницизма «перерождает» культуру в «цивилизацию», происходит замена творчества и развития бесплодием и окостенением, *становящееся* становится *ставшим*. В этом перерождении Шпенглер едва ли не решающую роль отводит *технике*. Одной из последних и значительных его работ была работа «Человек и техника» (1932). Причем в этой рабо-

<sup>1</sup> Там же С. 163–164.

те Шпенглер, вопреки его неприятию «цивилизации», разделяет пафос *футуризма* с его культом техники в ущерб слабому живому человеку. Поэтому говорить об антиавангардистских настроениях Шпенглера не приходится: он как раз *разделяет* настроения авангарда, делающего ставку на технику и политику. И в этом он оказался близок немецкому национал-социализму, хотя не сошелся с ним окончательно: он был слишком аристократ. Он, как мы, увидим критикует модернизм в той части, которую можно обозначить как *декагентство*, *упадничество*, как его называл Н.А.Бердяев. Но он не говорит ничего плохого о немецком *экспрессионизме*.

Убедительность философии истории Шпенглера состоит только в том, что он очень ярко рисует действительные картины *окостеневающей* европейской культуры. Тем не менее, Шпенглер не вскрывает внутренних противоречий европейского «гражданского общества», которые толкают его к «закату». Так же как не вскрывает он и внутренних противоречий греко-римской культуры, как это, например, попытался сделать современник и соотечественник Шпенглера Макс Вебер в статье «Социальные причины падения античной культуры». У Шпенглера не идет речь о социальных, т. е. *собственных* причинах гибели разных культур. Культуры у Шпенглера гибнут потому, что *заранее* обречены погибнуть в силу неумолимой *судьбы*. И здесь начинается *мистика* философии истории Шпенглера, которая почище, чем у Гегеля.

Еще раз подчеркнем, что у Освальда Шпенглера причина кризиса и упадка западноевропейской культуры — в действии того непреложного закона, по которому *всякая* культура рано или поздно окостеневаает и сходит на нет. Она, как и любое растение, вырастает, расцветает и затем отмирает. Но это по сути не закон, а только *аналогия* с жизненным циклом живых организмов. А аналогия, как уже говорилось, не является доказательством. Доказательство неизбежности гибели в отношении растений заключается в том, что внутренние биохимические процессы в живом организме необходимо ведут его к смерти. Понятно, что какая-то культура может погибнуть в результате того, что она просто оказалась засыпанной песками. Но это не было

внутренней необходимостью ее гибели. И чтобы выявить такую необходимость, нужен совершенно определенный научный анализ условий появления и гибели данной конкретной культуры.

Этим и отличается конкретный историзм от всякой философии истории, в том числе и от философии истории Шпенглера, следы влияния которой мы находим даже у Бердяева в его «Философии неравенства», который, кстати, безо всяких ссылок на источник пишет: «Культура переходит в цивилизацию»<sup>1</sup>. Все это говорит о том, что реального ответа на вопрос о причинах кризиса европейской культуры Шпенглер нам не дает. И тем не менее, он стал властителем дум у интеллигенции своего времени.

### Философия и искусство в условиях умирания культуры

Шпенглер не считал себя философом. «Философию саму по себе, — писал он, — я всегда основательно презирал. Для меня нет ничего более скучного, чем чистая логика, научная психология, общая этика и эстетика... Каждая строка, написанная не с целью служения деятельной жизни, кажется мне никчемной»<sup>2</sup>. Философии самой по себе Шпенглер всерьез никогда не учился. И можно сказать, что свою собственную философию, а именно философию истории он выдумал сам, что не помешало ей стать одной из наиболее популярных и влиятельных после философии истории Гегеля, с которым Шпенглер не соглашался, но которого он все-таки не ругал так беспардонно, как это делал Шопенгауэр.

Гегель писал в свое время о том, что философия — это эпоха, схваченная в мысли. Иначе говоря, какова эпоха, такова и философия. Упадок европейской философии Шпенглер связывает с общим упадком европейской культуры, с «цивилизацией». Здесь он, кстати, объясняет, сам того не ведая, суть своего собственного

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия неравенства // Русское зарубежье. Л. 1991. С. 217.

<sup>2</sup> См.: Свасьян К.А. Освальд Шпенглер и его реквием по западу // Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Образ и действительность. М. 1993. С. 44.

«философствования». «Очевидно, — пишет Шпенглер, — упущен из виду последний смысл философской активности. Ее путают с проповедью, агитацией, фельетоном или специальной наукой. От перспективы, открывающейся с высоты птичьего полета, опустились до лягушачьей перспективы. Ситуация упирается ни больше ни меньше как в вопрос: *возможна ли вообще сегодня или завтра подлинная философия?* В противном случае лучше было бы стать плантатором или инженером, чем-нибудь настоящим и действительным, вместо того чтобы пережевывать жвачку затасканных тем под предлогом «нового подъема философской мысли», и уж лучше сконструировать авиационный двигатель, чем еще одну, и столь же никчемную, теорию апперцепции. Поистине убогое содержание жизни, где приходится снова и чуть иначе формулировать взгляды на понятие воли и психофизического параллелизма, чем это было сделано сотней предшественников. Это, пожалуй, может еще быть «профессией», философией это быть не может. Что не охватывает и не изменяет всей жизни эпохи до самых сокровенных ее глубин, то не должно подлежать оглашению. И то, что еще вчера было возможно, сегодня по меньшей мере не является уже необходимым»<sup>1</sup>.

Философия в период разложения подвергается той же участи, что и культура в целом. Ведь она — «живая душа культуры». Поэтому когда разлагается культура, разлагается и ее душа. «Систематическая философия, — считает Шпенглер, — была завершена на исходе XVIII столетия. Кант придал ее крайним возможностям значительную и — для западноевропейского духа — во многом окончательную форму. За ней следует, как в случае Платона и Аристотеля, специфически городская, не спекулятивная, а практическая, иррелигиозная, этически-общественная философия. На Западе она начинается... с Шопенгауэра, который впервые поставил волю к жизни («творческую жизненную силу») в средоточие своего мышления, но под давлением внушительной традиции все еще сохранил в силе устаревшие различия явления

и вещи в себе, формы и содержания созерцания, рассудка и разума, чем завуалировал более глубокую тенденцию своего учения»<sup>1</sup>.

С этими оценками можно вполне согласиться с единственной поправкой на то, что свою завершенную форму европейская классическая философия, которая, согласно Шпенглеру относится к «культуре», а не к «цивилизации», нашла не в лице Канта, а Гегеля, от которого отталкивался и Маркс. Тот самый Маркс, которого Шпенглер совершенно искусственно пытается подверстать под шопенгауэровскую парадигму на том основании, что его политико-экономическая гипотеза, по словам Шпенглера, имела своим поводом «творческую волю к жизни». Конеч, так конеч! Поэтому Шпенглер не может согласиться с тем, что «гегельянец Маркс» дал новую жизнь гегелевской философии.

«Систематическая философия, — продолжает Шпенглер, — нынче бесконечно далека нам; этическая философия завершена. Остается еще *третья, соответствующая в пределах западного духовного мира античному скептицизму возможность*, характеризующаяся неведомым до сих пор методом сравнительной исторической морфологии... Скептическая философия вступает в эпоху эллинизма как отрицание философии — ее считают бесцельной. В противовес этому мы принимаем *историю философии* как последнюю серьезную тему философии. Это и есть скепсис. Отрицаются абсолютные точки зрения: греком, когда он улыбается прошлому своего мышления; нами, когда мы понимаем это прошлое как организм»<sup>2</sup>.

Итак, этой «нефилософской философией», как ее называет Шпенглер, завершается история западноевропейской философии. «Скептицизм — это выражение чистой цивилизации; он разлагает картину мира предшествовавшей культуры»<sup>3</sup>. Шпенглер не дожил до самой «нефилософской философии» — до постмодернизма, в котором скептицизм перешел уже в самый откровенный цинизм. *Но рубеж между классической и неклассической философией им зафиксирован очень*

<sup>1</sup> Там же. С. 181.

<sup>2</sup> Там же. С. 180—181.

<sup>3</sup> Там же. С. 181.

четко. Как и основные черты того, что пришло на смену философской классике.

Цивилизованный человек, по мнению Шпенглера, — это скептик. Он не верит в Истину, Добро и Красоту. Наивность и доверчивость им воспринимаются как признаки провинциализма, деревенщины. Этим скепсисом проникнута, по Шпенглеру, не только философия конца XIX — начала XX веков, но и искусство. И позицию скептика он считает *единственно возможной* для мыслящего человека его времени. Шпенглер знает только *разъедающий* скепсис. Но ведь было и другое понимание сомнения, которое сформировалось на заре западноевропейской христианской цивилизации у Августина Блаженного, понимавшего сомнения как путь к несомненному. Это понимание роли скесиса перешло к Декарту. Были и другие «скептики» подобного рода. Например, Маркс, любимым изречением которого было: *сомневайся во всем*.

Философия, по Шпенглеру, одновременно сродни искусству. Он пишет: «она представляет собой часть ее целокупно символического выражения и слагает своими *постановками* проблем и *методами* мышления некую умственную орнаментуку, в строгом родстве с архитектурой и изобразительным искусством»<sup>1</sup>. В своем понимании философии Шпенглер так же двойственен, как и в понимании жизни. Классическая философия теоретична, но в то же время она должна быть сродни искусству. Более того, Шпенглер способен заявить, что философии в целом вообще не существует: «у каждой культуры своя собственная философия»<sup>2</sup>.

Но вернемся к философии периода упадка культуры. В чем состоит «философия» современного искусства? В том, отвечает Шпенглер, что начинают калечить его язык. «Свобода и необходимость, — пишет Шпенглер, — были некогда идентичны. Теперь же под свободой разумеют отсутствие дисциплины»<sup>3</sup>. Шпенглер очень красочно и убедительно рисует упадок европейского искусства эпохи *модерна*. Импрессионизм, как считает он, это уже *осень* европейской живописи. «Импрессионизм, — пи-

<sup>1</sup> Там же. С. 553.

<sup>2</sup> См.: там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 472.

шет он, — возвратился на земную поверхность из сфер бетховенской музыки и кантовских звездных пространств. Его пространство познано, а не пережито, увидено, а не узрено; в нем царит настроение, а не судьба; Курбе и Мане передают в своих ландшафтах механический объект физики, а не прочувствованный мир пасторальной музыки. То, что Руссо в трагически-метких выражениях возвещал как возвращение к природе, находит свое осуществление в этом умирающем искусстве. Так старец с каждым днем возвращается «к природе»... Опасное искусство, педантичное, холодное, больное, рассчитанное на переутомленные нервы, но научное до крайности, энергичное во всем, что касается преодоления технических препон, программно заостренное: настоящая драма сатиров, составляющая параллель к великой масляной живописи от Леонардо до Рембрандта. Только в Париже Бодлера могло оно прижиться»<sup>1</sup>.

Этой модернистской живописи соответствует модернистская музыка. Для Шпенглера это прежде всего Рихард Вагнер. «Негодование афинян, — пишет он, — вызванное Еврипидом и революционной живописной манерой, скажем, Аполлодора, повторяется в протесте против Вагнера, Мане, Ибсена и Ницше»<sup>2</sup>. Шпенглер говорит о «протесте» против модернизма, хотя европейская публика уже давно приучена к тому, что «упадочное» модернистское искусство является прогрессивным и передовым. И в Европе времен Шпенглера только такие аристократы духа, как Бердяев и Шпенглер, видели в этом *упадок*. Но лишенный вкуса обыватель в простой смене впечатлений ищет и находит удовлетворение: что ново и необычно, то и «прекрасно». «Всякий модернизм, — замечает Шпенглер, — считает перемену за развитие»<sup>3</sup>. Принцип один: лишь бы не было похоже на Ник Самофракийских.

Вагнер, так же как и живопись Коро, «серебряные ландшафты» которого «с их серо-зелеными и коричневыми тонами все еще грезят о *душевности* старых мастеров»<sup>4</sup>, фигура промежуточная от классики к мо-

<sup>1</sup> Там же. С. 467–468.

<sup>2</sup> Там же. С. 169.

<sup>3</sup> Там же. С. 475.

<sup>4</sup> См.: там же. С. 468.

дернизму, или, согласно Шпенглеру, от «культуры» к «цивилизации». «Тристана и Изольду» и «Парсифаля» он ставит в один ряд со «Страстями по Матфею» и «Героической симфонией» Бетховена. Именно в самом Вагнере мы имеем перелом: уже в так называемой музыкальной драме, в «Гибели богов», явно имеет место *нагрыв*, некая безмерность, которая действует не столько на чувства, сколько на нервы, хотя *душевность* Моцарта и Гайдна еще присутствует в «Майстерзингерах», — в «Гибели богов» уже чувствуется будущий «тяжелый металл».

«Между Вагнером и Мане, — пишет Шпенглер, — существует глубокое сродство, мало кем ощущаемое, но давно уже обнаруженное таким знатоком всего декадентского, как Бодлер. Из красочных штрихов и пятен выколдовать в пространстве мир — к этому сводилось последнее и утонченнейшее искусство импрессионистов. Вагнер достигает этого тремя тактами, в которых уплотняется целый мир души. Краски звездной полуночи, тянущихся облаков, осени, жутко-унылых утренних сумерек, неожиданные виды залитых солнцем далей, мировой страх, близость рока, робость, порывы отчаяния, внезапные надежды, впечатления, которые ни один из прежних музыкантов не счел бы достижимыми, — все это он с совершенной ясностью живописует несколькими тонами одного мотива»<sup>1</sup>.

Шпенглер в своем неприятии модернизма продолжает своего учителя Ницше, который сказал: Вагнер мне друг, но истина дороже. Ницше тоже остался в культуре и не принял «цивилизацию», — либерализм, социализм и демократию.

Кризис европейской культуры, как известно, проявился в резком контрасте между научно-техническим и собственно духовным прогрессом, вернее — регрессом. Поэтому Шпенглер, в конце концов, отдает предпочтение *научно-технической интеллигенции*. «На общем собрании какого-нибудь акционерного общества или среди инженеров первоклассного машиностроительного завода, — замечает Шпенглер, — можно... обнаружить больше интеллигентности, вкуса, характера и умения, чем во всей живописи и музыке

современной Европы»<sup>1</sup>. Инженер не может обойтись без дисциплины и четкости мышления. Здесь нет и не может быть привычной среды «философов» софистики. Поэтому понятны технические симпатии Шпенглера. В особенности если учесть, что именно Германия дала в XIX — XX вв. самых первоклассных инженеров. В технической интеллигенции, таким образом, он видит едва ли не *единственный живой росток на теле умирающей цивилизации*. Только здесь можно говорить о возможном *выходе из кризиса культуры*.

Последние годы жизни Шпенглера совпали с приходом к власти в Германии нацизма. Сам он прямого отношения к нацизму не имел. Но его сочинения, вышедшие после «Заката Европы», «Пруссачество и социализм» (1920), «Политические обязанности и немецкая молодежь» (1924), «Восстановление германской империи» (1924), «Человек и техника» (1931), «Годы решения» (1933) сыграли свою роль в подготовке нацистского режима. Они были направлены против демократии, либерализма, парламентаризма и капитализма, хотя и продиктованы тем же пафосом, что и у Ницше, а именно пафосом неприятия их *гниения и разложения*.

### Литература

1. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Образ и действительность. М., 1993.
2. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы. М. 1998.

## 2. Н.Бердяев: аристократизм против модернизма

В этом параграфе, посвященном *Н.А.Бердяеву (1874—1948)*, мы позволим себе взглянуть на его творчество с необычной стороны, по крайней мере, необычной для современной комментирующей литературы. В центре нашего внимания *отношение Бердяева к модернистскому искусству XX века*, анализ которого помогает

<sup>1</sup> Там же. С. 473—474.

уточнить его философскую позицию. Но прежде немного о жизненном и творческом пути этого философа.

Николай Бердяев родился в Киеве в семье потомственных военных. Его дед был кутузовским генералом. Мать — урожденная княгиня Кудашева. По семейной традиции Бердяева отдали в Киевский кадетский корпус. Но военная карьера его не прельстила, и, окончив корпус, он в 1894 году поступил на естественный факультет Киевского университета, а в 1895 году перешел на юридический.

Судьба Бердяева очень похожа на судьбу горьковского Клима Самгина. В студенческие годы он втянулся в революционное движение, увлекся марксистской литературой. В 1898 году за участие в акциях студенческой социал-демократии его даже арестовывают, исключают из университета и ссылают в Вологду, где он проводит три года в обществе таких людей, как А.Луначарский, Б.Савинков, Б.Кистяковский, А.Богданов и др. Вот здесь-то Бердяев и понял, что это все не для него.

Но марксизм в то время был распространенной *модой* среди российской интеллигенции. В марксизме либерально настроенные молодые люди видели радикальное средство против самодержавных порядков. Ведь марксизм стоит на точке зрения «прогрессивности» капитализма по сравнению с феодализмом. Между тем, чисто либеральные идеи в России уже не имели широкого влияния в массах и выродились в пресмыкательство перед самодержавием.

Своеобразным «синтезом» марксизма и либерализма в России явился так называемый *легальный марксизм*, к которому и примкнул Бердяев. Но говорить о марксизме Бердяева всерьез не приходится. Ни одной из философских идей Маркса он толком не усвоил, кроме той, что капитализм «прогрессивнее» феодализма. О «марксизме» Бердяева можно сказать примерно то же самое, что он сам сказал о С.Н.Булгакове, который поначалу также увлекался легальным марксизмом. «Он никогда не был ортодоксальным марксистом, в философии он был не материалистом, а кантианцем»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М. 1990. С. 255.

Бердяев, в свою очередь, пытался соединить идеалистическую этику Канта с «историческим материализмом», но очень скоро от этой затеи отказался. Его суждения о марксизме поспешны, поверхностны и в сущности неверны. Например, в работе «Смысл творчества» он заявляет: «Маркс окончательно отрицает самоценность человеческой личности, видит в человеке лишь функцию материального социального процесса и подчиняет и приносит в жертву каждого человека и каждое человеческое поколение идолу грядущего *zukunftstaat*'а (т. е. государства будущего. — С.М.) и блаженствующего в нем пролетариата»<sup>1</sup>. Это было обычным в то время пониманием Маркса в духе так называемого *экономического материализма и позитивистской социологии*.

Русская революция 1905 – 1907 годов произвела переворот в настроениях интеллигенции. Это было прежде всего разочарование в революции как таковой и в революционных идеях в частности. Люди, типа Бердяева, убеждаются в том, что народная революция может пойти гораздо дальше, чем они хотели бы. В 1907 году выходит работа Бердяева «*Sub specie aeternitatis*». Опыты философские, социальные, литературные. 1900 – 1906», а затем в 1910 году работа «Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии 1907 – 1909 гг.». Идеи последней работы представлены Бердяевым также в статье для сборника «Вехи» — своего рода манифеста российской либеральной интеллигенции, которая отрекалась от прошлых революционных «заблуждений» и возвращалась в лоно самодержавного государства и православной церкви. В своих работах времен Первой русской революции и после нее Бердяев обличает «народопоклонство» интеллигенции. «Интеллигенция, — пишет он, — стала поклоняться народу как идолу, а под народом понимала исключительно просто-народье, крестьян и рабочих»<sup>2</sup>.

Против покушения на самодержавие Бердяев определенно возражает. У него получается следующее:

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М. 1989. С. 322.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М. 1998. С. 93.

одна нация, одна вера, один царь. Но тогда о каком же праве на революцию может идти речь? Бердяев все время правой рукой отнимает то, что дает левой. «По своим верованиям, — пишет Бердяев, — я... не демократ, так как религиозно отвергаю принцип народовластия, ищу гарантии прав личности не в народной воле, не в человеческой воле, а в воле Божьей»<sup>1</sup>. Правда, к этому месту он тут же делает примечание: «Всего менее это значит, что демократии я противопоставляю классовые и сословные привилегии»<sup>2</sup>. Но ведь это ничего не меняет по сути. Если вы не хотите дать привилегии *народу*, то тем самым уже сохраняете *свои* привилегии.

Во время Первой мировой войны Бердяев отдал дань патриотизму и русскому национализму. В захвате Россией Константинополя и Дарданелл он видел необходимый духовный синтез Запада и Востока. Ради этих «высоких» целей он не жалел народной крови. «Самые страшные жертвы, — считал он, — могут быть даже нужны народу, и через великие жертвы возможны достижения, которые невозможны были для самодовольного и благополучного прозябания»<sup>3</sup>.

Позже, уже в эмиграции Бердяев стал оценивать войну иначе. «Государство порождает войны, — писал он в работе «О назначении человека», — держится военной силой и не хочет знать высшего нравственного трибунала, предупреждающего войны. Во имя своего сохранения, своего расширения, своего могущества государство считает все дозволенным. И совершенно оказывается невозможным применять к государству, как к нравственному субъекту, ту мораль, которая применяется к отдельной личности. То, что в отдельной личности почитается злым, безнравственным и заслуживающим осуждения, в государстве почитается не только дозволенным, но высоким и доблестным»<sup>4</sup>.

Февральскую революцию Бердяев сначала приветствовал и готов был в ней участвовать. Но очень

<sup>1</sup> Там же. С. 49.

<sup>2</sup> Там же (прим.)

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. М. 1990. С. 128.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. М. 1993. С. 175–176.

быстро разочаровался в ней. Октябрь 1917 г. он встретил резко враждебно. В 1919 году в революционном Петрограде Бердяев в своих публичных лекциях практически призывал к борьбе с большевизмом. Правда, несмотря на это, в голодные годы Бердяев получал высокий паек, поскольку был включен в список крупнейших ученых страны. В 1920 году Бердяев был арестован и доставлен в ВЧК к Ф.Э.Дзержинскому. Дзержинский, как вспоминал потом сам Бердяев, произвел на него впечатление фанатика, но человека искреннего и убежденного в своей идее<sup>1</sup>. Чем кончился разговор, трудно сказать, но Бердяев, по распоряжению Дзержинского был отправлен домой на автомобиле.

В 1922 году Бердяев вместе с другими представителями русской религиозной философии был выслан за границу. С 1922 по 1924 год он жил в Берлине. Именно здесь выходит его «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии». Здесь же он встречается с Максом Шелером. Самое интересное в этой встрече заключается в том, что русский националист и германский националист нашли друг в друге родственную душу.

В литературе можно встретить намеки на то, что некоторые идеологи национал-социализма ценили Бердяева как человека, близкого им *по духу*. И не в этом ли секрет того, что Бердяев нигде по сути прямо не осудил нацизма, который он благополучно пережил с женой еврейкой, принявшей еще до Первой мировой войны католичество, в оккупированном немцами Париже. Умер он в Париже в 1948 году, на три года пережив свою супругу.

Таковы основные вехи жизненного и творческого пути крупнейшего русского философа XX века. Таким, к примеру, его считает историк философии Ф.Коплстон, у которого Н.Бердяев входит в тройку крупнейших русских философов, наряду с А.И.Герценом и В.И.Лениным<sup>2</sup>. Думается, что он недалек от истины, хотя сравнение Бердяева с Лениным в наше

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н.А. Самопознание. М. 1991. С. 240.

<sup>2</sup> См.: Copleston F. Philosophy in Russia. Univ. Of Notre Dame. 1986. P. 389.

время может вызывать странное чувство. Ведь это люди, которые стояли на самых крайних полюсах *идейного* и *политического* спектра России конца XIX — начала XX столетий.

### Бердяев о кризисе в искусстве

Уже из приведенных оценок событий XX века видно, что *аристократизм* Бердяеву ближе, чем *демократизм*, несмотря на уверения в обратном. И с этих позиций он и выступает в критике модернизма, о которой пойдет речь дальше. Правда, нужно заметить, что Бердяев в начале XX века еще не пользуется термином «модернизм». Этот термин войдет во всеобщее употребление только в 20-е и 30-е годы, прежде всего для обозначения тех новых *художественных направлений*, которые противопоставили себя традиционному и классическому искусству. Имеются в виду французский импрессионизм, немецкий экспрессионизм, кубизм, футуризм, абстракционизм, дадаизм, сюрреализм, поп-арт, оп-арт и др.

Бердяев решительно не принимает этого явления в искусстве. И в дальнейшем речь пойдет о его критике, которая содержится в небольшой брошюре, названной «Кризис искусства» и вышедшей в издательстве Г.А.Лемана и С.И.Сахарова в 1918 году в Москве. Кроме работы «Кризис искусства», которая представляет собой текст лекции, в брошюре помещены материалы «Пикассо» и «Астральный роман». Последний является по существу рецензией на роман А.Белого «Петербург». И творчество Пикассо, и творчество А.Белого, которого Бердяев называет «кубистом в литературе»<sup>1</sup>, а также творчество футуристов и Скрябина, — все это, по Бердяеву, есть выражение кризиса *искусства вообще*. «Мы присутствуем, — пишет он, — при кризисе искусства вообще, при глубочайших потрясениях в тысячелетних его основах»<sup>2</sup>.

Этот эпизод из творческой биографии Бердяева как-то стыдливо обходят стороной. Возможно адептам Бердяева неловко за своего мэтра, потому что вся «про-

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. М. 1918. С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 3.

грессивная общественность» XX века разделяет убеждение, что модернизм «прогрессивен». Кроме того, здесь обнаруживается «опасное сходство» Бердяева с... Лениным. Ведь Ленин тоже не принимал модернизма. В беседе с Кларой Цеткин он говорил: «Я не в силах считать произведения экспрессионизма, футуризма, кубизма и прочих «измов» высшим проявлением художественного гения. Я их не понимаю. Я не испытываю от них никакой радости». Бердяев тоже не испытывал от них никакой радости. В то время многие не испытывали от этого радости. И, нам, по крайней мере, должно быть любопытно, почему же такое искусство не радовало именно Н.А.Бердяева, и каким образом это связано со всей его философией. Примерно на такой вопрос мы и хотим здесь ответить.

Глобальный кризис искусства, если можно так выразиться, Бердяев связывает с *общим кризисом культуры*. «Вся новая культура, — пишет он, — роковым образом склоняется к упадку и истощению. Конец XIX века на вершине культуры породил ядовитые цветы декаданса»<sup>1</sup>. А упадок культуры, по его мнению, порождает *распад современного человека*. «Человек, — отмечает Бердяев, — выброшенный на поверхность, человек с распыленным ядром «я», разорванный на миги и клочья, не может создать сильного и великого искусства»<sup>2</sup>. В марксистской традиции факт «распыления» человека называется *отчуждением человеческой сущности*. По сути это самоутрата человека, когда человек становится сам себе чужим.

Но частичный человек, который, в силу своей *частичности*, не способен создавать сильное и великое искусство, не способен, чего не замечает Бердяев, такое искусство адекватно воспринимать. Распад культуры и распад человека — по сути один и тот же процесс. Об этом и писал в свое время Э.В.Ильенков. «Полотна Пикассо, например, это своеобразные зеркала современности, — читаем мы у Ильенкова. — Волшебные и немножко коварные. Подходит к ним один и говорит: «Что за хулиганство! Что за произвол! У синего человека — четыре оранжевых уха и ни

<sup>1</sup> Там же. С. 25.

<sup>2</sup> Там же. С. 19–20.

одной ноги!» Возмущается и не подозревает, насколько точно он охарактеризовал... самого себя — просто в силу отсутствия той самой способности воображения, которая позволяет взору Пикассо проникать сквозь вылощенные покровы буржуазного мира в его страшное нутро, где корчатся в муках в аду «Герники» искалеченные люди, обожженные тела без ног, без глаз и все еще живые, хотя и до неузнаваемости искореженные в страшной мясорубке войны — этого неизбежного следствия капиталистического способа жизни. Ничего такого формалист от канцелярии не видит»<sup>1</sup>. И далее Ильенков пишет: «Подходит другой — начинает ахать и охать: «Ах, как это прекрасно, какая раскованность воображения, как необычно по цвету, по очертанию! Как свободно сломана традиционная перспектива, как хорошо, что нет сходства с Аполлонами и Никами Самофракийскими! Как хорошо, что у человека четыре ноги!..» И опять он охарактеризовал самого себя...»<sup>2</sup>.

Адекватно понять и выразить суть кубизма, как и модернизма в целом, это и значит понять и выразить то *противоречие*, которое в нем заключено. И если мы от этого противоречия абстрагируемся, то есть берем только одну его сторону, «положительную» или «отрицательную», мы неизбежно впадаем в заблуждение, которое будет выражаться или в телачьем восторге по поводу синих уродов, или в таком же тотальном охаивании этого «нового искусства». Здесь так же, как и с оценкой творчества Ницше, которая постоянно колебалась и колеблется между однозначно положительной и однозначно отрицательной. И только Владимир Соловьев — вот что значит хорошее знание классической диалектики! — сумел найти нужный ключ к его творчеству. «Одно и то же слово, — пишет он, — совмещает в себе и ложь и правду этой удивительной доктрины».<sup>3</sup> А у Бердяева ложь и правда часто совмещаются, если и не в одном и том же слове, то, во всяком случае, в одной и той же фразе.

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. М. 1968. С. 272

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Соловьев Вл. Сочинения в двух томах. Т.2. М. 1990. С. 628.

Николай Бердяев — *аристократ крови и духа*, поэтому четыре оранжевых уха и синие «авиньонские девушки» никакого восторга у него не вызывают. «Когдаходишь в комнату Пикассо галереи С.И.Щукина, — пишет он, — охватывает чувство жуткого ужаса»<sup>1</sup>. Бердяев еще не знает «Герники». Но он понимает разоблачительный характер творчества Пикассо: «Пикассо — беспощадный разоблачитель иллюзий воплощенной, материально-синтезированной красоты, — пишет он. — За пленяющей и прельщающей женской красотой он видит ужас разложения, распыления»<sup>2</sup>. И далее: «Ветхие одежды бытия гниют и спадают»<sup>3</sup>.

Зрелище гниения и распада, конечно, не может вызывать восторга у нормального человека. Но что делать, если «одежды бытия» действительно гниют и спадают? Можно приучить себя к тому, что это «прекрасно», когда одежды бытия гниют и спадают. Ведь существуют же на свете некрофилы и прочие извращенцы. Или этого вообще нельзя показывать? Значит, лакировка действительности? Значит, ложь? «Соцреализм»? Мысль современного искусствоведа и философа часто мечется между Сциллой модернизма и Харибдой «соцреализма», выражая тем самым канцелярско-бюрократический способ мышления. Он не способен выразить реальное противоречие действительности, уродство которой выражается в двух крайностях: мазохистском наслаждении собственным уродством и возмущении формалиста от канцелярии, для которого, как заметил Ильенков, ««красиво» только то, что общепризнанно и предписано признавать за такое»<sup>4</sup>. И то, и другое есть по сути *отсутствие вкуса, чувства меры*.

Бальзак, Чехов, Толстой, Достоевский тоже демонстрируют зрелище гниения и распада. Но у них такое зрелище вызывает то чувство, которое оно и должно вызывать — чувство отвращения. Это именно человеческое *чувство-переживание*, которое приводит к очи-

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. М. 1918. С. 29.

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

<sup>3</sup> Там же. С. 9.

<sup>4</sup> Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. М. 1968. С. 271.

щению нашей души. И достигается оно *художественной формой*, которая остраниет зло и делает его предметом эстетического, а не фактического переживания, действующего на нервы, но не на чувства. Этим как раз и отличается сентиментальная («эротическая») музыка Скрябина от реквиема Моцарта, который передает чувство скорби, но не вызывает ужаса. Искусство и есть волшебный щит Персея, отразившись в котором страшная голова Медузы Горгоны, уже не вызывает того ужаса, который превращает человека в камень.

Новое искусство, которое критикует Бердяев, *аналитическое*, а потому слишком нарочитое и расщудочное, можно сказать даже — «научное». Поэтому оно противоречит самой природе художественного творчества, которое именно по своей *природе* синтетично и органично. «Кубизм и футуризм во всех его многочисленных оттенках являются выражениями... аналитических стремлений, разлагающих всякую органичность»<sup>1</sup>. Но с разложением органического единства разлагается и красота, потому что красота и есть *органическое единство формы и содержания*. «Мы переживаем конец Ренессанса, — пишет Бердяев. — Ныне эта свободная игра человеческих сил от возрождения перешла к вырождению, она не творит уже красоты»<sup>2</sup>.

Любое искусство так или иначе анализирует действительность. Но оно анализирует действительность посредством *художественной формы*. Модернистское «искусство» *разлагает* и *уничтожает* самое художественную форму. Поэтому вполне логично получается так, что вместо отражения действительности в художественной форме оно начинает выдавать за произведение искусства самое действительность. *Натурализм*, если выражаться языком классической диалектики, есть свое иное *формализма*. Самые банальные бытовые предметы — пустая консервная банка, лопата, писсуар и т. п. — выставляются в галереях современного искусства. Понятно, что красота относительна. Но, во-первых, одно дело, красивый пред-

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. М. 1918. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 4.

мет, и совсем другое — его красивое изображение. А во-вторых, красота относительна не настолько, чтобы не было никакой разницы между красотой и безобразием.

Бердяев правильно понимает, что модернизм — это не *начало* нового периода развития культуры, а *конец* прошлого периода. «Пикассо — не новое творчество. Он — конец старого»<sup>1</sup>. И эта оценка у Бердяева совпадает с оценкой «цивилизации» как конца культуры у Шпенглера. Тот признает, что «западное изобразительное искусство непреложным образом пришло к концу»<sup>2</sup>. «То, чем занимаются теперь под видом искусства, — читаем мы у Шпенглера, — есть бессилие и ложь: музыка после Вагнера или живопись после Мане, Сезанна, Лейбля и Менцеля»<sup>3</sup>. «Опасное искусство, педантичное, холодное, болезненное, рассчитанное на переутонченные нервы, — замечает он в другом месте, — но научное до крайности, энергичное во всем, что касается преодоления технических препон, программно заостренное: настоящая драма сатиров, составляющая параллель к великой масляной живописи от Леонардо до Рембрандта. Только в Париже Бодлера могло оно прижиться»<sup>4</sup>.

Но там, где Бердяев пытается дать какой-то ответ на вопрос, чем *порождено* такое явление в искусстве, его ответ по своему уровню совершенно не соответствует его яркой и в целом адекватной характеристике модернистского искусства. Здесь мы имеем дело с чем-то надуманным, худосочным, жалким. Ответ Бердяева заключается в том, что классическое искусство невозможно в век технической цивилизации, в век аэропланов и электричества. И ответ этот по существу тот же самый, какой дают сами представители и апологеты модернизма в искусстве. Они тоже, и прежде всего представители футуризма, говорят об электричестве и бешеных скоростях, по сравнению с которыми индивидуальное человеческое «я» превращается в исчезающую величину. Бердяев цитирует Манифест Мари-

<sup>1</sup> Там же. С. 35.

<sup>2</sup> Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Образ и действительность. М. 1993. С. 473.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 468.

нетти: «Уничтожить «я» в литературе, т. е. уничтожить всякую психологию»<sup>1</sup>.

Разница между Бердяевым и футуристами, однако, в том, что они отрицают настоящее во имя *будущего*. Бердяев, наоборот, «светлое будущее» видит в *прошлом*. Это «*новое средневековье*» с его синтетическим единством *веры и науки, чувства и разума*. Бердяев только не понимает того, что если средневековье, то тут не обойтись без инквизиции...

Бердяев считает, что в футуризме произошла эскалация отрицания. Он пишет: «Декадентство было первоначальной стадией этого процесса»<sup>2</sup>. Декаденты, считает Бердяев, были еще эстетамы. Мы бы, в противовес, сказали, что они, скорее, снобы. Но уже кубизм действительно развалил живого человека на мертвые куски. «Футуризм, — замечает Бердяев, — во всех своих нарастающих разновидностях идет еще дальше»<sup>3</sup>. Отрицанию подвергается человек как духовная личность. От него остается только костно-мышечная и сосудистая система. Это уже человек-машина.

«Футуризм, — читаем мы далее у Бердяева, — по своему чувству жизни и по своему сознанию совсем не радикален, он — лишь переходное состояние, более конец старого мира, чем начало нового»<sup>4</sup>. Здесь Бердяев может быть и прав. Хотя именно с футуризмом связаны такие радикальные политические движения, как фашизм в Италии и большевизм в России. «Футуризм, — пишет Бердяев, — имеет огромное симптоматическое значение, он обозначает не только кризис искусства, но и кризис самой жизни»<sup>5</sup>. «Необходимо, — продолжает он, — философски подойти к познанию футуризма»<sup>6</sup>.

«Философски» подойти к каким-то явлениям культуры — это значит подойти к ним с точки зрения *глубинных основ* человеческой жизни. Техника сама по себе меняет только *внешнюю* сторону жизни. И совре-

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. М. 1918. С. 9.

<sup>2</sup> Там же. С.13.

<sup>3</sup> Там же. С.9.

<sup>4</sup> Там же. С.15.

<sup>5</sup> Там же. С.11.

<sup>6</sup> Там же. С.12.

менная компьютерная техника поразительно демонстрирует, что люди в сущности своей остались теми же самыми. Они так же злословят, сплетничают, завидуют и ненавидят друг друга, как и в век свечей и керосиновых ламп. Но и философия подвергается той же участи, что и вся культура в целом. Ведь она, как уже говорилось, «живая душа культуры». Поэтому когда разлагается культура, разлагается и ее душа. В связи с этим Бердяев делает интересное замечание: «Возможен кубизм и в философии. Так, критическая генеалогия в последних своих результатах приходит к распластованию и распылению бытия. В русской философии последнего времени постоянным кубистом является Б.В.Яковенко. Его философия есть плюралистическое расслоение бытия. (См. его статьи в «Логосе»). Характерно, что в Германии появилась уже работа, проводящая параллель между Пикассо и Кантом»<sup>1</sup>.

Понятно, что «кубистская» философия не может дать инструмента для анализа кубизма в живописи. Она может только чисто *внешним образом* его оправдать. Здесь нужна другая философия, свободная по крайней мере от тех настроений, которые выражает живопись кубизма. Нужна философия, которая не «распыляет» бытие, а выражает его *целостность*, а потому может понять и причину *разорванности* этого бытия, его «распыленности».

Таким образом, и модернистское «искусство», и модернистская «философия» одинаково «распыляют» бытие. Но самое интересное заключается в том, что и Бердяев не может создать *целостной* философии. Он постоянно бьется в тисках раздирающего его противоречия. С одной стороны — стремление *сохранить* культуру и, в то же время, с другой — желание *изолировать* от участия в ней широкие народные массы. Это реакция на «восстание масс», это либеральное стремление придать российскому обществу более европейский, более цивилизованный характер и, вместе с тем, сохранить *привилегии* господствующих классов под предлогом сохранения *высокой культуры*. Отсюда удивительная непоследовательность Бердяева, которая проявляется в его текстах. «В литературной манере

<sup>1</sup> Там же. С. 32 (прим.)

Бердяева, — писал в связи с этим В.В.Зеньковский, — есть некоторые трудности, — часто читателю трудно уловить, отчего данная фраза следует за предыдущей: порой кажется, что отдельные фразы можно было бы легко передвигать с места на место — настолько неясной остается связь двух рядом стоящих фраз»<sup>1</sup>.

И, вместе с тем, для Бердяева характерен колоссальный напор, который завораживает читателя и заставляет его верить каждому пророческому слову, произносимому этим оракулом. В этом Бердяев близок своему учителю Ницше. Сам о себе он заявляет в «Автобиографии»: «Мое мышление интуитивное и афористическое, в нем нет дискурсивного развития мысли. Я ничего не могу толком развить и доказать»<sup>2</sup>. Бердяев часто *непосредственно отождествляет* противоположности, не опосредствуя их никаким дискурсивным процессом, поэтому его диалектика часто вырождается в *софистику*.

Но главный ключ к «недоразвитости» критики модернизма Бердяевым лежит в его недопонимании сущности свободы и творчества. Здесь мы имеем непосредственное отождествление свободы с необходимостью, которое не опосредовано *ясным осознанием* самой необходимости. Философии просто не может быть без такой рефлексии. Без нее невозможна и наука. Но для Бердяева самый страшный враг человечества — «наука». От нее Бердяев бежит, как черт от ладана. И это, пожалуй, главное.

### Модернизм и «философия свободы»

В своей известной работе «Философия свободы» (1911) Бердяев также говорит о кризисе «человечества». «Современное человечество, — пишет он, — переживает тяжелый кризис: все противоречия обострились до последнего предела, и ожидание мировой социальной катастрофы на один лишь волосок отделимо от ожидания катастрофы религиозной»<sup>3</sup>. Вот эти-то про-

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.2. Л. 1991. С. 61—62.

<sup>2</sup> См.: там же. С. 62.

<sup>3</sup> Там же. С. 183.

творечия и надо было бы проанализировать. Но именно этого-то Бердяев и не делает.

Читатель, который открывает «Философию свободы» Бердяева, совершенно напрасно ожидает встретить здесь не то что ясное и четкое, но хотя бы какое-то *определение* свободы. Бердяев здесь пишет о самых разных вещах — о реальности, о «гносеологии», о религии, о вере, о «науке», которая враг свободы, и о многом другом. В общем, что встречается на его пути, о том он и поет. И только прочитав добрых две трети текста, мы, наконец, встречаем у Бердяева нечто более или менее вразумительное относительно того, что такое *свобода*. Свобода, пишет он, утеряна человеком в грехопадении. «Человечество, а за ним и весь мир, — читаем мы, — поработены злом, попали во власть необходимости, находятся в плену у дьявола. Свобода была создана творением не как норма бытия, а как произвол, как нечто безразличное и беспредметное; свобода почуялась тварью как свобода «от», а не свобода «для» и попала в сети лжи, растворилась в необходимости. После грехопадения человек не может уже свободно, своими естественными человеческими силами спастись, вернуться к первоисточнику бытия, так как не свободен уже: природа его испорчена, поработена стихией зла, наполовину перешла в сферу небытия. Свобода должна быть возвращена человечеству и миру актом божественной *благодати*, вмешательством самого Бога в судьбы мировой истории»<sup>1</sup>.

В этом пассаже уже все сказано. Он требует лишь некоторых комментариев. И самое главное здесь заключается в том, что человек не только не свободен, но он и не может освободиться *сам*. Иначе говоря, человек *вообще не свободен*. А дальше у Бердяева начинается «мистическая диалектика Троичности, соединяющей Творца и творение, преодолевающей трагедию свободы греха»<sup>2</sup>.

«Свобода греха», это и есть *произвол*, на который обрек человека Бог. Но если человек не свободен, он и не отвечает за себя, за свой произвол, в том числе и за

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С.143.

<sup>2</sup> См.: там же.

то, что у человека четыре оранжевых уха. В ответ на критику модернизма он мог бы сказать Бердяеву, что ему так хочется, вот и все. Произвол потому и произвол, что он не имеет под собой никакого разумного основания. А потому все тирады Бердяева в адрес модернистов подобны той морали, которую читает повар коту Ваське в известной басне Ивана Крылова.

Произвол есть по сути проявление *естественно-природной необходимости*. В соответствии с такой необходимостью кот Васька и уплетал цыпленка. Кот по своей кошачьей природе должен есть цыпленка. Упрекать его в этом все равно, что упрекать рыбу в том, что она дышит жабрами. У Бердяева выходит, что творчество модернистов в идеале подобно естественно-природной неуправляемой стихии. А потому, *своя свобода к произволу*, он по сути оправдывает модернистское «творчество». Ведь для произвола есть только один «резон»: моя левая нога так хочет. И потому «живописцу», который изображает человека с тремя глазами на затылке, возразить нечего, как и коту Ваське. И надо сказать, что Бердяев здесь ничего и не возражает, а выражает моральное и эстетическое неприятие данного факта, которое в обычном случае оснований и не требует.

Но все это возможно только в случае, если мы не претендуем на *философско-теоретический анализ*. А Бердяев в этом вопросе, как и во многих других, противоречив. С одной стороны, он философствует, а с другой стороны — его философия не может быть инструментом теоретического анализа, а она, как выражается Бердяев, является «*эротическим искусством*»<sup>1</sup>. Но разве можно от искусства апеллировать к искусству, тем более «эротическому»? Здесь, чтобы не оказаться в порочном круге, нужна какая-то иная инстанция.

Кризис культуры не может не отразиться на философии данной эпохи. И только целостная культура может давать целостную философию. Философия Бердяева как «эротическое искусство» сама есть порождение разлагающейся культуры, а потому и не может

выразить ее целостности даже в идеале. Поэтому идеал у этого философа оказывается лишь *в прошлом*. Бердяев испытывает тоску по утраченной целостности: «Тяжело, печально, жутко жить в такое время человеку, который исключительно любит солнце, ясность, Италию, латинский гений и кристалличность»<sup>1</sup>.

Но Бердяев — глубоко противоречивый человек. Он, как и Ницше, любит Италию и «латинский гений», и, вместе с тем, служит тому пафосу *отрицания, нигилизма*, которые несет в себе модернизм, и это связано и у того, и у другого с их *волюнтаристическим пониманием свободы*. Бердяев говорит о «пустой свободе» модернизма. Но что это такое? Это и есть свобода *отрицания*, а не *созидания*, свобода «от», а не «для». Бердяев хочет классической красоты, Италии и «латинского гения» и, вместе с тем, держится *неклассического* понимания свободы — шопенгауэровско-ницшеовского ее понимания, в противоположность спинозовско-гегелевскому и, в общем-то, ортодоксально-христианскому ее пониманию, которое исключает произвол.

Бердяев мог бы в своей книге о свободе обсудить исторические традиции с этим понятием связанные. Но он почти никогда не обсуждает всерьез какие-то иные точки зрения. А ведь их в этом вопросе в сущности всего три: *классическое понимание*, идущее от Сократа, *христианское понимание* и *неклассическое понимание*, ярче всего, пожалуй, выраженное у Кьеркегора и Шопенгауэра. Классическую позицию Бердяев решительно отрицает. «Знание — *принудительно, вера — свободно*, — заявляет он. — Всякий акт знания, начиная с элементарного восприятия и кончая самыми сложными его плодами, заключает в себе принудительность, обязательность, невозможность уклониться, исключает свободу выбора»<sup>2</sup>.

Но, во-первых, знание не исключает свободу выбора. Те, которые бросались с крыш небоскребов в Нью-Йорке, делали это на основе свободного выбора. Но это не значит, что они не знали закона свободного

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. М. 1918. С. 34.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М. 1989. С. 45.

падения, или верили в то, что будут свободно парить, как птицы. Они знали, что с *необходимостью* погибнут и именно потому бросались вниз. Сократ знал, что, если он останется в тюрьме и не совершит побег, как предлагали ему друзья, то погибнет, но именно поэтому он там и остался. Во-вторых, слепая вера делает человека орудием осуществления чужих и чуждых ему целей. И именно поэтому просветители всех времен и народов выступали против *фанатизма*. Более того, с фанатизмом связана не свобода, а как раз *произвол*. И потому «Философия свободы» Бердяева — это не философия свободы, а *философия произвола*.

Философия Бердяева — типичный *волюнтаризм*, хотя и не такой циничный и откровенный, как у Шопенгауэра и Ницше. А волюнтаризм отнюдь не безобиден для окружающих. Ведь произвол одного есть ограничение свободы другого. Поэтому философия произвола самым закономерным образом переходит в *философию неравенства*. В результате «Философию неравенства», написанную Бердяевым в 1918 году и опубликованную в 1923 году в Берлине, книгу, в которой он оправдывает социальное неравенство, можно считать *апофеозом* всей его философии.

По поводу бердяевского волюнтаризма уже достаточно сказано. На его богоборчество указал еще Зеньковский в своей «Истории русской философии». Заметим только, что противоречивость понимания свободы у Бердяева проявляется как раз в том, что он, как сказал поэт, для себя лишь хочет воли. Но воля одного, как уже говорилось, всегда оборачивается *неволей для другого*. И этого противоречия не разрешает даже теория «разумного эгоизма» Н.Г.Чернышевского. Свободными и счастливыми люди могут быть только вместе. Но Бердяев как раз и не желает быть ни с кем вместе. Авраам Линкольн говорил, что волк и овца понимают свободу по-разному. Бердяев как раз абстрагируется от этой разницы и рассуждает о свободе «вообще», не исторически, а *антропологически*. Но от этого его понимание свободы не перестает быть пониманием свободы волком.

В характере Бердяева нет даже намек на то, что называется христианским смирением. Во всем он проявляет то, что сродни *сатанинской гордости*. И ему

прямо можно приписать то, что Флоровский приписывает Скрябину: «Острым эротизмом пронизано все творчество Скрябина. И чувствуется у него эта люциферическая воля властвовать, магически и заклинательно овладевать»<sup>1</sup>. Но ведь это буквально о Бердяеве, который в Скрябине усматривал черты «упадочничества».

Насчет *непоследовательности* и *противоречивости* творчества Бердяева тоже говорили многие. На это указывали Г.Флоровский, Л.Шестов, П.Гайденко и некоторые другие менее известные авторы. «Исследователи философии Бердяева, — пишет в учебнике по истории философии Н.В.Мотрошилова, — не без оснований обращают внимание на противоречивость его понимания свободы, подчас предстающей в негативном обличье хаоса, ничто, дьявольской («люциферической») свободы, граничащей с чистым произволом».<sup>2</sup> Но если такое обвинение выдвинуто «не без оснований», то надо бы эти основания привести. Однако о них Мотрошилова стыдливо умалчивает.

Однако вернемся к проблеме культуры. И первая, и вторая мировые войны с обеих сторон оправдывались «спасением культуры». То же самое и у Бердяева: империалистическая война у него повышает культурный уровень, гражданская — понижает. «Революционные демократические и социалистические движения, — пишет он, — отбрасывают назад в сфере культуры, понижают количественный уровень культуры и ослабляют интерес к проблеме культуры»<sup>3</sup>. Отсюда необходимость сохранения неравенства: «Культура — дело расы и расового подбора»<sup>4</sup>.

Бердяев потому и не понимает подлинных причин кризиса культуры, что он выражение и причину этого кризиса, а именно разрыв между «некультурной» массой и «культурными» верхами, хочет выдать за *необходимое условие всякой культуры*. «Кризис культуры, — пишет он, — и искание нового бытия, превышающего культуру, совершается в том избран-

<sup>1</sup> Там же. С. 487.

<sup>2</sup> История философии: Запад-Россия-Восток. Книга третья. Философия XIX—XX в. М. 1998. С. 347.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М. 1998. С. 227.

<sup>4</sup> Там же. С. 113.

ном меньшинстве, которое познало культуру до конца и изжило пути культуры в высшем культурном слое. Этот процесс познали такие люди, как Ницше и Ибсен, как Гюисманс и Л.Блуа, как Достоевский и Толстой. Для огромного большинства никакого кризиса культуры не существует»<sup>1</sup>.

Но если кризис культуры существует только для верхов, то это значит, что он существует во всем обществе. Ведь культура и есть то, что делает из толпы двуногих и без перьев общество, нацию, народ. Бердяев, наоборот, пытается вывести культуру и ее кризис из «распыления» общества, нации, народа. Таким образом, *индивидуализм* и «пустую свободу» модернизма Бердяев отрицает от имени того же индивидуализма и нищезанятия, которые характерны для творцов «нового» искусства. И когда Бердяев критикует модернистов, то это тот случай, когда «своя своих не познаша». Как заметил протоиерей Георгий Флоровский, и Андрей Белый, и Бердяев по сути связывают себя с Ницше<sup>2</sup>.

В чем же видит Бердяев радикальный разрыв с этим миром зла, с этим «упадническим» искусством? В появлении особого «теургического искусства», которое, по Бердяеву, должно вывести человека в *трансцендентное*. «Новое искусство, — пишет он, — будет творить уже не в образах физической плоти, а в образах иной, более тонкой плоти, оно перейдет от тел материальных к телам одушевленным»<sup>3</sup>. «Выходом, — продолжает он, — ... может быть лишь тот переход в новый мировой эон, в котором всякое творчество будет уже продолжением Божьего творения мира»<sup>4</sup>.

Таким образом, у Бердяева все, в конечном счете, сводится к *христианской эсхатологии*. И самое главное — это означает, что, по Бердяеву, и на том свете будут «искусство» и «культура». Но если необходимым условием «расцвета культуры» является *социальное не-*

<sup>1</sup> Там же. С. 227.

<sup>2</sup> Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия, Париж. 1937. С. 485.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. М. 1918. С. 21.

<sup>4</sup> Там же. С. 28.

равенство, то оно, если следовать логике Бердяева, должно сохраниться и на том свете. И тогда возникает подозрение, что весь «тот свет» придуман только затем, чтобы оправдать этот, т. е. оправдать зло в этом мире.

### Литература

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. М. 1993.
2. Бердяев Н.А. Судьба России. М. 1990.
3. Бердяев Н.А. Философия неравенства // Русское зарубежье. Л. 1991.
4. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М. 1989.
5. Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб. 1994.

## 3. Л.Шестов: вера против идеала

Преыдущие десять лет, когда наш читатель с интересом знакомился с русской религиозной философией XIX – XX веков, властителем дум, безусловно, был Николай Бердяев. Лишь Владимир Соловьев мог соперничать с ним в воздействии на умы отечественной интеллигенции. В результате в тени Бердяева оказались другие оригинальные мыслители. И среди них Лев Шестов, учение которого проливает существенный свет на метаморфозы неклассической философии от С.Кьеркегора и Ф.Ницше до Ж.Деррида и Ж.Делеза. Его духовная биография позволяет увидеть и понять, с чего начинался и чем завершился поиск экзистенциалистов. Так проясняется связь времен.

### Эгоизм под маской трагизма

Незадолго до смерти в 1938 году Л.Шестов уточнил три источника, из которых последовательно питалась его мысль. В статье, посвященной памяти своего друга Э.Гуссерля, он отмечает, что «первым учителем» у него был В.Шекспир, от которого он двинулся к философии И.Канта. «Но Кант не мог дать ответы на мои вопросы, — пишет Шестов. —

Мои взоры обратились тогда в иную сторону — к Писанию»<sup>1</sup>.

По неизвестной причине Шестов здесь не указывает еще на одну фигуру — Ф.Ницше, который определяет суть его учения не меньше, чем Писание. А между тем, о Ницше идет речь уже в первых оригинальных произведениях Шестова — «Добро в учении гр. Толстого и Ф.Ницше (Философия и проповедь)» и «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)». Именно книга о Достоевском и Ницше принесла Шестову мировую славу. Ее перевели на восемь языков, среди которых был даже китайский.

Наиболее радикально по поводу влияния Ницше на Шестова высказался его давний друг и вечный оппонент Н.Бердяев. «Ницше был ему ближе Библии, — пишет он о Шестове, — и остается главным влиянием его жизни. Он делает библейскую транскрипцию ницшеанской темы, ницшеанской борьбы с Сократом, с разумом и моралью во имя «жизни»<sup>2</sup>. «Транскрипция» в переводе с латыни означает «переписывание» или, другими словами, «буквальная передача». Но может ли Библия быть средством передачи *атеистических* воззрений Ницше? И какая вера рождается из такого *синтеза*?

К словам Бердяева стоит прислушаться. Он знал, о чем писал. Творческие биографии Бердяева и Шестова схожи. Получив первоначальное образование в Киеве, оба затем учились на юридическом факультете, Шестов в Московском, а Бердяев в Киевском университете. Между ними было восемь лет разницы, при этом Шестов и Бердяев прошли один путь от увлечения социально-экономическими идеями до занятий религиозной философией. Если Бердяев в юношеские годы считал себя марксистом, то Шестов не питал особых симпатий к «бледным юношам, читающим Маркса». Другое дело — русская религиозная философия, которая на рубеже XIX — XX веков пережила подъем, охарактеризованный В.В.Зеньковским в его «Истории русской философии» как «религиозно-философское возрождение».

<sup>1</sup> Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж. 1964. С. 304.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Лев Шестов и Кьеркегор // Н.А. Бердяев о русской философии Ч.2. Свердловск. 1991. С. 98.

Значительная часть русской интеллигенции, пишет Зеньковский в этой работе, была охвачена в те годы «революционно-мистическим возбуждением», которое как отдаляло, так и сближало этих людей с церковью и церковной традицией. Именно в таких мистических настроениях, по мнению Зеньковского, нужно видеть исток религиозности Бердяева и Шестова. Но Зеньковский в конце 40-х, когда он писал «Историю русской философии», был не только профессором Богословского Православного Института в Париже, но одновременно протоиереем отцом Василием. И этим определяется своеобразие его оценок творчества Бердяева и Шестова.

Главный критерий тех оценок, которые дает Зеньковский философским взглядам Бердяева и Шестова, — отношение к *секуляризму*. И это естественно для иерарха русской православной церкви, которой в XX веке был нанесен самый мощный удар за всю историю человечества со стороны светских властей и атеистической идеологии. Зеньковский оспаривает мнение, согласно которому Николай Бердяев — выразитель православного направления в религиозной мысли. «Бердяева на Западе часто считают представителем «православной философии», — пишет Зеньковский. — В такой форме характеристика Бердяева совершенно неверна, но, конечно, Бердяев глубоко связан с Православием, со всей его духовной установкой. К сожалению, однако, Бердяеву остался чужд богатейший мир святоотеческой мысли, хотя Бердяев одно время и интересовался им. Но, впитав в себя отдельные черты Православия, Бердяев не находил для себя нужным считаться с традицией Церкви...»<sup>1</sup>.

В последней фразе — ключ к тому резкому противопоставлению Шестова Бердяеву, которое мы обнаруживаем в работе Зеньковского. Бердяев, вслед за Д.Мережковским, открыто отказался от исторического христианства, призвав к его *обновлению* с помощью язычества. В поиске нового религиозного сознания Бердяев пребывал всю жизнь и этим действительно отличался от Шестова, предложившего не идти вперед,

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.2. Л. 1991. С. 80.

а, наоборот, возвратиться к истокам. У Бердяева задача философии — помочь созданию «неохристианства», соответствующего новой эпохе. Для Шестова назначение философии в возрождении прежней веры, утраченной в погоне за достижениями разума и прогресса. И эта разница в ориентирах очень значима для отца Василия Зеньковского.

В оценке учения Льва Шестова Зеньковский также предлагает отойти от устоявшихся представлений, согласно которым это учение принадлежит к экзистенциализму. «Кстати отметим, — пишет он в «Истории русской философии», — что сам Шестов (а за ним и некоторые его друзья) сближал свои построения с модной ныне «экзистенциальной» философией, но по поводу этого весьма сомнительного «комплимента» Шестову надо сказать, что, за вычетом нескольких мотивов, творчество Шестова уходит совсем в сторону от «экзистенциализма» (в обеих его формах — атеистического и религиозного). По существу же Шестов является религиозным мыслителем, **он вовсе не антропоцентричен, а теоцентричен** (как, может быть, никто в русской философии — кроме, конечно, религиозных философов школы Голубинского, вообще нашей «академической» философии)»<sup>1</sup>.

Зеньковский признается в том, что нам очень мало известен религиозный мир Шестова. И, тем не менее, для него аксиома — религиозное целомудрие этого мыслителя. «Мы не знаем достаточно содержания его верований, — отмечает Зеньковский, — хотя не будет большой ошибкой сказать, что он принимал и Ветхий и Новый Завет, — во всяком случае у него есть немало высказываний, говорящих о принятии им христианского откровения»<sup>2</sup>. Зеньковский изо всех сил стремится представить Шестова *ортодоксом* и в этой роли противопоставить религиозным романтикам начала XX века.

Налицо парадоксальное расхождение в оценках творчества этого философа. С одной стороны, мнение Бердяева, согласно которому Шестов — религиозный

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.2. Л. 1991. С. 82.

<sup>2</sup> Там же. С. 86.

реформатор, облакающий ницшеанство в библейские формы. С другой стороны, точка зрения Зеньковского, у которого Шестов — религиозный *ортодокс*, возвращающийся к библейским основам. Выход один — обратиться к работам самого Льва Шестова. Обратиться к его ранним и поздним работам с тем, чтобы понять, как возможен путь от Ницше к библейской вере. Или учение Шестова — это, в отличие от откровенного реформаторства Бердяева, *скрытый ревизионизм*, опасность которого явно недооценил о. Василий (Зеньковский)?

Начнем с одной из последних статей Шестова, в которой он сам указывает на существенные различия между своим пониманием экзистенциальной философии и ее трактовкой у Бердяева. Эта статья, вышедшая в 1938 году, называется «Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия». И уже из названия следует, что корень расхождения между двумя экзистенциалистами в *характере* высшей истины и в том *способе*, каким она способна открываться. «Если вы спросите Бердяева, — пишет Шестов, имея в виду основы его учения, — откуда ему все это известно, он спокойно сошлется вам на гнозис: все это ему известно из опыта, правда, не природного, а "духовного"»<sup>1</sup>.

В одних случаях Бердяев извлекает свои важнейшие идеи из особого духовного опыта, в других — ссылается на интуицию. Но у разных людей, продолжает Шестов, опыт разный. И если одному «опыту» противостоит другой «опыт», то кому и на каком основании нужно отдать предпочтение? Такими вопросами Бердяев, к сожалению, не интересуется. «И, чтоб положить конец докучным вопрошаниям, — пишет далее Шестов, — он ссылается на то, что излюбленный им опыт свидетельствует о прорыве из иных миров в то время, как всякий другой опыт относится к миру, как он выражается, природному. В противоположность Достоевскому, Киргегарду и Ницше (чтобы говорить лишь о современниках), он на вопросах не любит долго задерживаться и задерживать своих читателей — он всегда

<sup>1</sup> Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Сочинения. М. 1995. С. 390.

торопится к ответам, которые к нему как бы сами собой приходят»<sup>1</sup>.

Итак, гнозис Бердяев связывает с высшим знанием, прорывающимся из духовного мира. В отличие от знаний о природе, высшее духовное знание подобно благодати, которая снисходит на мудреца, а точнее на экзистенциального философа. Но где критерий того, что открывшееся знание — *экзистенциальная истина*? И где гарантия, что именно на меня, а не на моего оппонента снизошла философская благодать?

Оставим в стороне ту язвительность, с которой Шестов вскрывает спорные моменты и слабые стороны в позиции своего старого друга. Бердяев отвечал ему тем же. Каждый из них прекрасно видел слабые стороны другого, но обоим явно не доставало *самокритики*. Речь, однако, идет не об их полемическом таланте, а о принципиальном различии между этими мыслителями. И оно выражается, прежде всего, в том, что экзистенциальная истина, по убеждению Шестова, не имеет отношения к гнозису, поскольку открывается человеку в акте *веры*. «Вера есть источник экзистенциальной философии, — утверждает Шестов в своей статье о Бердяеве, — и именно постольку, поскольку она дерзает восставать против знания, ставить самое знание под вопрос»<sup>2</sup>.

Рассуждая об особенностях духовного опыта, в котором Бердяеву открывается высшая истина, Шестов замечает, что здесь не он выбирает опыт, а скорее, «опыт выбирает его»<sup>3</sup>. А это значит, что экзистенциальная истина в трактовке Бердяева не разыскивается философом, но *сама открывается ему*. Экзистенциальная истина здесь является результатом некоторого озарения, оставаясь при этом знанием и нуждаясь в понимании.

Сходным образом представляли себе Богопознание гностики времен раннего христианства. Гностическая ересь в среде христиан заключалась, в частности, в том, что Христос сообщает вначале апостолам, а впослед-

<sup>1</sup> Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Сочинения. М. 1995. С. 393.

<sup>2</sup> Там же. С. 402.

<sup>3</sup> См.: там же. С. 393.

ствии узкому кругу избранных, тайное знание. И этот гностический опыт открывается им в форме озарения. У гностиков результат божественного озарения — именно *знание, учение*, подобно тому, как это происходит в экзистенциализме Бердяева.

Иной предстает экзистенциальная истина у Шестова, которая не есть знание, а нечто другое, что является ответом на акт человеческого *отчаяния*. Шестов повторяет слова Кьеркегора: если греческая философия начиналась с «удивления», то экзистенциальная философия начинается с отчаяния. Вера у Шестова неотделима от отчаяния, и только в акте безрассудной отчаянной борьбы человек способен *прорваться к истине*. «Вера начинается тогда, — пишет Шестов, — когда по всем очевидностям всякие возможности кончены, когда и опыт и разумение наше без колебаний свидетельствуют, что для человека нет и быть не может никаких надежд»<sup>1</sup>.

И только когда разум погас, и силы исчерпаны, вера рождает истину — не в качестве знания, а в качестве *новой реальности*. И с этой реальностью имеет дело экзистенциальная философия. «*Экзистенциальная философия, — подчеркивает Шестов, — есть философия de profundis. Она не вопрошает, не допрашивает, а взывает, обогащая мышление совсем чуждым и непостижимым для философии умозрительной измерением. Она ждет ответа не от нашего разумения, не от видения — а от Бога. От Бога, для которого нет ничего невозможного, который держит в своих руках все истины, который властен и над настоящим, и над прошлым, и над будущим*»<sup>2</sup>.

«De profundis» в переводе с латыни — «из глубины». А это значит, что *экзистенциализм*, по убеждению Шестова, есть философствование, соответствующее *глубинным* стремлениям человека. Это философия, решающая кардинальные вопросы его существования, и именно тогда, когда никакими известными способами они неразрешимы.

Если же говорить простым языком, то речь идет о вере, способной вернуть человеку безвозвратно утра-

<sup>1</sup> Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Сочинения. М. 1995. С. 402.

<sup>2</sup> Там же. С. 402–403.

ченное. При обсуждении этой темы Шестов постоянно обращается к датскому философу С.Кьеркегору, которого принято считать «отцом» экзистенциализма. О его судьбе и творчестве Шестову стало известно лишь в 20-е годы, во многом благодаря Э.Гуссерлю. И, поразившись сходству взглядов, он в дальнейшем стал выступать от их общего имени. «Он раньше никогда не читал его, — пишет в статье «Основная идея философии Льва Шестова» Н.Бердяев, — знал лишь понаслышке, и не может быть и речи о влиянии на его мысль Кьеркегора. Когда он прочел его, то был глубоко взволнован, потрясен близостью Кьеркегора к основной теме его жизни. И он причислил Кьеркегора к своим героям»<sup>1</sup>.

В свое время Кьеркегор, которого Шестов именует Киргегардом, сам отказался от любимой девушки, а затем всю жизнь желал вернуть утраченное счастье. Исследователи творчества Шестова указывают на его собственную страшную муку, связанную с гибелью сына во время первой мировой войны. Вернуть Кьеркегору невесту, а Шестову сына *по законам* природы и общества невозможно. Именно потому оба отчаянно вглядываются в библейского Иова, которому удалось своей верой свершить невероятное.

Согласно Писанию, Бог разрешил сатане испытать Иова, который, живя в достатке, был образцом праведности и благочестия. Вначале погибли его стада вместе с пастухами, затем умерли его дети. Невинно страдающий Иов не хулил за это Бога. И тогда Бог позволил сатане мучить Иова проказой, не лишая при этом жизни. Именно тут возникает конфликт между верой Иова в божественную справедливость и его знанием о собственной невинности. Жена советует ему встать на путь разочарования в справедливости Бога. «Похули Бога и умри» — говорит она. Друзья требуют от Иова признаться в собственной виновности, за которую ему и ниспосланы все напасти. А мудрец Элиуй предлагает воспринимать страдание не в качестве кары, а как средство духовного пробуждения.

Известно, что Иов не отказался от Бога и не признал своей виновности. В конце концов Яхве указал на его правоту. К Иову вернулось богатство, родились новые дети. А сам он стал символом *смирненного терпения* и *бескорыстной веры*, хотя сатана первоначально и предполагал, что благочестие Иова — лишь благодарность за процветание. То, что Иов — символ *смирения* и *бескорыстия* в отношениях с Богом, нужно подчеркнуть особо. Дело в том, что как раз здесь начинается своеобразие в трактовке книги Иова Шестовым. И важно определить истоки этой новой трактовки.

«Быть может, самое раздражающее и самое вызывающее, а вместе с тем наиболее влекущее и пленительное из того, что писал Киргегард, — отмечает Шестов, — мы находим в его размышлениях о книге Иова. ... Он просит Иова — и надеется, что Иов не отвергнет его просьбы — принять его под свое покровительство. Он хоть не имел так много, как Иов, и потерял только свою возлюбленную, но это было все, чем он жил, как у сказочного бедного юноши, влюбленного в царскую дочь, его любовь была содержанием всей его жизни»<sup>1</sup>. «Покровительство Иова» в данном случае означает возможность вернуть утраченное. Но вернуть *вопреки* законам земного мира силой *чуда*, доступного Богу. И это возвращение навеки утраченного есть та самая *истинная реальность*, которой, согласно Шестову, занята экзистенциальная философия.

Основной вопрос любой философии, и в этом он солидарен с Бердяевым, Шестов видит в том, как возможна свобода. Но умозрительная философия всегда стремилась *понять* свободу. А разум, изначально сориентированный на поиск общего и неизменного, предлагал относиться к свободе как к выбору в пределах *действия необходимости*. В низведении свободы к необходимости, согласно Шестову, состоит порок всей классической философии, начало которой он видит в учении Сократа, и даже ранее — в учении Анаксимандра. Бердяев, по убеждению Шестова, находится в пределах мыслительной традиции от Сократа до Геге-

<sup>1</sup> Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Сочинения. М. 1995. С. 403.

ля. А это значит, что его знание о свободе неистинно, а его экзистенциальная философия неподлинна, поскольку даже не доходит до существа дела.

Подлинно экзистенциальный смысл появляется в философии лишь там, считает Шестов, где речь идет о свободе как *преодолении* необходимости. А ее высшее и адекватное выражение — превращение бывшего в небывшее, то есть *изменение прошлого*. Таким образом возникает реальность, которая невозможна с точки зрения разума и земных законов. И экзистенциальная философия не познает, а *способствует* этой реальной свободе.

Шестов много раз повторяет слова Кьеркегора об его отказе от спекулятивного философа Гегеля в пользу «частного мыслителя» Иова, о котором у Кьеркегора речь впервые заходит в работе «Повторение». Тема «Повторения», согласно Шестову, как раз и является темой чудесного возвращения безвозвратно утраченного. Но при этом он задает новый угол зрения, который объединяет его и Кьеркегора во взгляде на библейского Иова.

В 1933 – 1934 годах Шестов пишет большую работу «Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)». И уже само название свидетельствует о том, что Иов здесь отнюдь не образец смирения и покорности Богу. «Глас вопиющего в пустыне» — это дикие вопли *отчаяния*, которые издает Иов, сидя на пепле и скребя черепками стружья на своем теле, в ответ на аргументы друзей, объясняющих ему закономерность божьей кары. «Друзья Иова в речах, обращенных к валявшемуся на навозе замученному старцу, оказываются не менее просвещенными, чем греческие философы, — пишет Шестов в указанной книге. — Если формулировать кратко их длинные речи, все сведется к тому, что говорил обыкновенно Сократ, или, если довериться Эпиктету, что сказал Зевс Хризиппу: раз нельзя преодолеть, стало быть — и людям, и богам — должно принять. И, наоборот, если захотеть в коротких словах передать ответ Иова друзьям, — то получается, что на свете нет такой силы, которая принудила бы его «принять» то, что с ним произошло, как должное и окончательное»<sup>1</sup>.

Шестов уверен, что благодаря «новому зрению» ему с Кьеркегором открылся изначальный смысл библейской веры. Суть любой веры — безотчетная преданность, несовместимая с корыстью и расчетом. И в поведении Иова, каким его изображает Шестов, нет ни грани расчета. Но уверенный в своей невинности Иов пребывает у Шестова не в смиреннии, а в отчаянии. Он не покорно терпит, а отчаянно сопротивляется постигшей его участи. И таким образом вера Иова в трактовке Шестова из смиренной и терпеливой преданности превращается в *требовательный протест*.

Обратим внимание на то, что из состояния ужаса и отчаяния, в котором пребывает Иов у Шестова, вырастает протест, неотделимый от жажды «повторения». В отличие от Кьеркегора, Шестов всегда выражался эмоционально, но предельно ясно. И в криках вопиющего в пустыне Шестову слышится не только отчаянная вера в Бога, но и отчаянная уверенность в себе. «Иов говорит: если бы мою скорбь и мои страдания положили на весы, то они были бы тяжелее песка морского. Даже Киргегард не решается повторить эти слова. Что сказал бы Сократ, если бы ему довелось такое услышать? Может ли «мыслящий» человек так говорить?»<sup>1</sup>.

Шестов уверен в том, что крайние страдания освобождают человека от власти разума, морали и культуры в целом. Он часто использует выражение Кьеркегора о «выпадении из общего». «Общее» — это в трактовке Шестова как раз те *законы логики и морали*, из которых исходят друзья Иова, требуя от него признания своей вины. Но ужасы жизни уже вырвали Иова из общества. Он остался один на один со своей болью и Богом. И только его *отчаянный эгоизм* может обернуться «повторением».

Крики вопиющего в пустыне — это никак не голос смиренного Иова. Те, кто читал ранние работы Шестова, без труда услышат в этих воплях голос «подпольного человека». Но вера Иова, как и состояние «подпольного человека» — полная загадка без Ницше, творчество которого отразило глубинные процессы в культуре XIX и XX века.

<sup>1</sup> Там же. С. 44.

Здесь стоит опять вспомнить статью Шестова, в которой он указал на главные авторитеты и вехи своей философской биографии. В этом перечне нет не только Ницше, но и Кьеркегора. Но если Кьеркегор, по словам В.Ерофеева, оказался своеобразным двойником Шестова, то «встреча с Ницше была встречей ученика с учителем»<sup>1</sup>. О значении этих двух фигур для творчества Шестова можно судить и по его собственным замечаниям. Так в 1929 году Шестов пишет, что «Ницше много значительнее, чем Киргегард», и это несмотря на очень высокие оценки в отношении его со стороны немцев<sup>2</sup>. Этим подтверждается то фундаментальное воздействие, которое оказало на Шестова ницшеанство. Но чтобы не оставаться на уровне деклараций, уточним процесс трансформации взглядов Шестова под влиянием Ницше.

Трагизм человеческой жизни — исходный пункт и главный мотив всего творчества Льва Шестова. Уже в начале своей творческой биографии Шестов заявляет о непримиримом отношении к жизни, которая наполнена «ужасами» и в которой бесконечно нагромождаются страдания. Молодого литератора Шестова преследует образ кирпича, который «сорвался с домового карниза, падает на землю — и уродует человека»<sup>3</sup>. В этом образе — зависимость судьбы человека от нелепого случая. Причем если одни воспринимают власть случая над человеком со смиренным отчаянием, другие — с тихим недоумением, то Шестов непримирим. «...Со случаем жить нельзя» — пишет он в самой первой книге, посвященной Шекспиру<sup>4</sup>.

Но если случай преодолеть нельзя, то он должен быть *оправдан*. Именно этим занимается Шестов в книге «Шекспир и его критик Брандес». Трагедии Шекспира помогают Шестову понять смысл и значение человеческого страдания в мировом устройстве. Как для молодого принца датского Гамлета, так и для 80-летнего

<sup>1</sup> Ерофеев В. Одна, но пламенная страсть Льва Шестова // Шестов В. Избранные сочинения. М. 1993. С. 34.

<sup>2</sup> См.: Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М. 1992. С. 240.

<sup>3</sup> Шестов Л. Собрание сочинений в 6 тт. СПб. 1911. Т.1. С. 14.

<sup>4</sup> Там же. С. 283.

короля Лира, считает он, страдания стали очищающей силой. До появления призрака отца Гамлет, согласно Шестову, не обладал какими-либо нравственными достоинствами. То же самое он говорит о короле Лире, который до всех напастей любил охотиться, грозно всех окрикивал и гнал от себя лучших людей. И только в результате трагических событий Лир приходит к осознанию того, что искренняя любовь Корделии выше всех прежних радостей. Сравнив состояние духа у героев Шекспира до и после трагедии, Шестов делает вывод о *возвышающей силе страданий*. «В «Короле Лире», — отмечает Шестов, — Шекспир возвещает великий закон осмысленности явлений нравственного мира: случая нет, если трагедия Лира не оказалась случаем»<sup>1</sup>.

Взгляды Шестова уже здесь являются «философией трагедии». В центре его внимания — страдания и ужасы жизни. Но в их оценке Шестов пока еще находится в границах классической философии и культуры. Обращаясь к Шекспиру, Шестов пытается выстроить некую космодицею, суть которой в том, что трагический случай, способствующий *возвышению* личности, уже не является случаем.

Понятно, что этим не оправдать всех трагедий, происходящих с людьми. И потому торжество Шестова по поводу победы над случаем здесь, конечно, преждевременно. Тем не менее, эта ранняя работа очень интересна для реконструкции его философской биографии. Ведь в работе «Шекспир и его критик Брандес» Шестов еще близок к *стоикам* с их известным тезисом об оправданности страданий человека космической гармонией. У страданий существует высший нравственный смысл! Но от этого пафоса не остается и следа в двух следующих работах Шестова, впервые подписанных известным нам псевдонимом. И такого рода перелом мог произойти только под влиянием Ф.Ницше.

### Душа за пределами идеального

Вспомним, что своим вторым учителем Шестов признал И.Канта. Но в работах «Добро в учении гр. Толстого и Ф.Ницше (Философия и проповедь)» и «Достоевс-

<sup>1</sup> Шестов Л. Собрание сочинений в 6 тт. СПб. 1911. Т.1. С. 245.

кий и Ницше (Философия трагедии)», после которых Шестов стал широко известен, нет ничего кантианского. Наоборот, в этих произведениях Шестов порывает с классической традицией, связанной с именами Платона, Спинозы, Канта и Гегеля. Кант — *дуалист*, и в своем учении исходит из противостояния мира в качестве непознаваемого ноумена трансцендентальному субъекту. Но при этом законы разума и нормы морали, как и культура в целом, у Канта находятся на стороне субъекта. Главная проблема кантианства — откуда происходит объективная сторона субъективных действий человека. Вывод Канта в том, что все законы, правила и идеалы, которыми руководствуется человек, априорны, то есть доопытны, а значит предзаданы каждому из нас.

Признать любой закон, принцип и идеал *враждебной* силой — как раз и значит выйти за пределы философской классики. У Канта законы логики неотделимы от процесса познания, а моральные нормы от свободных поступков человека. Что касается Шестова, то уже в 1897 году он начинает свой поход против идеалов Истины и Добра как наиболее ярких выразителей «общего», противостоящего отдельному человеку.

Поначалу Шестов искал средство, способное *примирить* страдающего индивида с миром. В работе «Шекспир и его критик Брандес» этим средством оказалась нравственность. И в подобном решении многие усмотрели влияние Л.Толстого. Но после встречи с Ницше нравственные добродетели, как и сам Толстой, становятся главными оппонентами Шестова. Самые сильные страницы в указанных работах Шестова, как и у самого Ницше, связаны с критикой лицемерной морали сострадания, сводящегося к проповедям и бессильным словам. «Сострадать человеку, — пишет Шестов, — значит признать, что больше ему ничем нельзя помочь. Но отчего не сказать этого открыто, отчего не повторить вслед за Ницше: у безнадежно больного не должно желать быть врачом? Ради каких целей утаивается истина? Для Ницше ясно, что «добрые» сострадают несчастным лишь затем, чтобы не думать об их судьбе, чтоб не искать, чтоб не бороться...»<sup>1</sup>.

Шестов подчеркивает, что добро — это синоним человеческого *бессилия*. И его назначение в том, чтобы дать опору для жизни *посредственному* человеку. Проповедь сострадания, считает Шестов, оберегает людей от серьезных переживаний. *Сострадание — это суррогат страдания*. А философский идеализм выступает союзником этики сострадания, предлагая вместо решения реальных проблем свои метафизические построения. «Априорный человек» Канта — это посредственность, для удобства которой создаются философские теории о категорическом императиве и о Боге как Абсолютном Добре.

В работе о Толстом и Ницше Шестов так характеризует учение великого идеалиста Канта: «Пред ним стояло неоконченное здание метафизики, и его задача состояла лишь в том, чтоб, не изменяя раз задуманного и наполовину выполненного плана, докончить начатое. И явились категорический императив, постулат свободы воли и т. д. Все эти роковые для нас вопросы имели для Канта лишь значение строительного материала. У него были незаделанные места в здании, а ему нужны были метафизические затычки: он не задумывался над тем, насколько то или иное решение близко к действительности, а смотрел лишь, в каком соответствии находится оно с критикой чистого разума — подтверждает ли оно ее или нарушает архитектурную гармонию логического построения»<sup>1</sup>.

Эта большая цитата приведена нами для того, чтобы стало видно, как яркий образ и литературный прием на каждом шагу заменяет Шестову серьезную аргументацию. Но в этом заключена не просто слабость, а урок, усвоенный им у учителя Ф.Ницше. Логике оба осознанно противопоставляют художественный образ, способный пробудить *переживание*. В этом своеобразии «философии трагедии», в противоположность метафизике и умозрительной философии вообще.

Что касается религиозной позиции Шестова, то в этот период он еще не противопоставляет христианской проповеди веру, рожденную отчаянием одиночки. Рассуждая о бесплодности морали сострадания, Шес-

<sup>1</sup> Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Избранные произведения. М. 1993. С. 71.

тов по сути оставляет страдающего индивида один на один со своими муками. Более того, критика лицемерной морали означает у него констатацию того, что человек может *полагаться только на самого себя*. С одной стороны, мир с его лицемерной религиозностью и моралью, а с другой — страдающий индивид. Вслед за Ницше, Шестов становится на позиции *крайнего индивидуализма*. Протест против лицемерной морали у того и другого оборачивается протестом против морали вообще, а борьба с несправедливым миром оказывается борьбой *против самой справедливости*.

Действенная мораль, по убеждению Ницше и Шестова, просто невозможна. А значит имеет смысл лишь борьба *за самого себя*. И для этого необходимо покинуть тесные рамки культуры. Жизненная перспектива, как и истинная свобода, возможна лишь на пути *противостояния* традиционной западной морали и религиозности, миру культуры в целом. Иначе говоря, нужно оказаться «по ту сторону добра и зла».

Обратим внимание на то, что жизненные перспективы страдающего индивида Шестов здесь не связывает со спасение души в его традиционно-христианском духе. Весь пафос Шестова — в доказательстве того, что страдающий индивид выпадает из известной нам системы координат, а поэтому *имеет право* на крайние формы эгоизма. В этом свете он и разбирает творчество графа Льва Толстого, противопоставляя ему творчество Ф. Достоевского.

«Все действующие лица «Анны Карениной», — пишет Шестов в работе «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)», — разделены на две категории. Одни следуют правилу, правилам и вместе с Левиным идут к благу, к спасению; другие следуют своим желаниям, нарушают правила и, по мере смелости и решимости своих действий, подпадают более или менее жестокому наказанию»<sup>1</sup>. Согласно Шестову, если бы Анна смогла пережить позор и отстояла свое право на счастье, то у графа Толстого исчезла бы точка опоры и духовное равновесие. Перед

Толстым была альтернатива: Анна или он сам. И великий писатель пожертвовал счастьем отдельного человека, считает Шестов, во имя *правила и закона*. «Гр. Толстой отлично чувствует, — подчеркивает он, — что это за муж для Анны — Каренин; как никто, он описывает весь ужас положения даровитой, умной, чуткой и живой женщины, прикованной узами брака к ходячему автомату. Но узы эти ему нужно считать обязательными, священными, ибо в существовании обязательности вообще он видит доказательство высшей гармонии»<sup>1</sup>.

По сути дела Толстой жизненному эгоизму противопоставляет самоотречение. Но таким образом, утверждает Шестов, он совершает насилие над самим собой. Все свои великие произведения, считает он, Толстой писал не для других, а для себя. «Вся та огромная внутренняя работа, которая понадобилась для создания «Анны Карениной» или «Войны и мира», была вызвана назревшей до крайней степени потребностью понять себя и окружающую жизнь, отбиться от преследующих сомнений и найти для себя — хоть на время — прочную основу»<sup>2</sup>. Те сомнения, от которых пытается освободиться Толстой, убивая Анну Каренину, вызваны идущим из глубины стремлением жить в соответствии со своими личными желаниями и потребностями, а не согласно требованиям закона и предписаниям морали.

В «Анне Карениной» неестественные, фальшивые нормы культуры пытаются одержать победу над живой жизнью. Но их власть над человеком, замечает Шестов, даже в этом романе Толстого относительна. Тем более, это касается романа «Война и мир». Анализируя эпилог «Войны и мира», Шестов пишет: «Здоровый инстинкт должен подсказать истинный путь человеку. Кто, соблазнившись учением о долге и добродетели, проглядит жизнь, не отстоит вовремя своих прав, тот «пустоцвет». Таков вывод, сделанный графом Толстым из того опыта, который был у него в эпоху создания «Войны и мира». В этом произведении, в котором автор подводит итог своей 40-летней жизни,

<sup>1</sup> Там же. С. 50.

<sup>2</sup> Там же.

добродетель an sich, чистое служение долгу, покорность судьбе, неумение постоять за себя — прямо вменяются человеку в вину»<sup>1</sup>.

Приведенный нами вывод Шестов делает на основе разговора Наташи Ростовской и княжны Марьи, в котором идет речь о Соне. «Соня — пустоцвет; ей ставится в вину отсутствие эгоизма, — пишет Шестов, — несмотря на то, что она вся — преданность, вся — самоотвержение. Эти качества в глазах гр. Толстого не качества, ради них — не стоит жить; кто ими обладает — тот лишь похож на человека, но не человек»<sup>2</sup>. И далее Шестов отмечает: «Над Соней, как впоследствии над Анной Карениной, производится приговор, — над первой за то, что она не преступила правила, над второй — за то, что она преступила правило»<sup>3</sup>.

Приведенные рассуждения и оценки Шестова очень важны для прояснения его позиции. Обратим внимание на то, что Соня из «Войны и мира», по словам Шестова, «лишь похожа на человека, но не человек». Другое дело — Наташа Ростова и княжна Марья, которые могут умиляться повествованиям странников и нищих, могут читать священные книги, но для них добродетель — лишь внешняя сторона или, как выражается Шестов, «поэзия существования». Они стараются «быть хорошими», но по сути своей не таковы. В решительную минуту обе героини романа, как считает Шестов, умеют «взять от жизни счастье». И именно этот *жизненный эгоизм* делает каждую из них человеком, в отличие от Сони, искренне следующей *добродетели*.

Итак, эпизод «Войны и мира», если согласиться с Шестовым, доказывает, что жизнь в соответствии с моральным законом не может быть настоящей жизнью. Мораль не органична человеческой сути. Настоящий человек лишь надевает маску добродетели, в отличие от сострадательных вырожденков, вроде толстовской Сони.

Но позвольте, где же те ужасы и невероятные страдания, которые вытолкнули Наташу и княжну Марью за пределы морали? О них в данном случае не

<sup>1</sup> Там же. С. 52.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

говорится ни слова. Наоборот, у Шестова в отношении Наташи речь идет о «здоровом инстинкте», а не о болезненном поиске выхода из тупика. Означает ли это, что «по ту сторону добра и зла» человек не *оказывается* в результате страданий, а изначально *находится* в силу здорового инстинкта?

Вспомним, что философия Шестова — это «философия трагедии». И право преступить закон Анна Каренина обрела в результате страданий, переносимых ею в браке с Карениным. Но образ Наташи Ростовой обнажает другой, скрытый смысл «философии трагедии» Шестова. Сопоставляя образы Карениной и Ростовой, Шестов по сути впервые заявляет, что противостоят Добру и Истине изначально присуще человеку. Впоследствии Шестов уделит множество страниц объяснению того, как страдания Ницше спровоцировали его отказ от морали и мира культуры в целом. И несмотря на это, образ человека у Шестова двойится. Эгоизм то присущ ему изначально, то является результатом невероятных *страданий*. Аналогичная двойственность — в его понимании сути человеческого существования, которое то с самого начала болезненно *трагично*, то в нем, наоборот, изначально царствует здоровая стихия *жизни*. И надо сказать, что анализ творчества Достоевского не уменьшает, а усиливает эту двойственность позиции Льва Шестова.

Сравнивая Толстого с Достоевским, Шестов сопоставляет два взгляда на свободу. Для Толстого в его зрелые годы истинно классическое понимание свободы, связанное с ограничением себя в пользу другого, будь то человек, народ или Бог. И в этом, по его представлениям, смысл подлинной религиозности и морали. Иной вектор, согласно Шестову, был в духовной эволюции Достоевского. Опыт каторги, считает он, помог Достоевскому открыть противоположный смысл свободы. В обстоятельствах тюрьмы, каторги, когда человек опускается в «последние глубины», ему открывается, что свобода — не самоотречение, а произвол. *А в самоотречении — смерть свободы.*

Толстой и Ницше были антиподами, но оба видели в Достоевском великого учителя человечества. При этом, как считает Шестов, высоко ценили противопо-

ложные моменты его творчества. «Ницше близки были подпольные рассуждения первой части «Преступления и наказания», — пишет Шестов. — Он сам, с тех пор как заболел безнадежно, мог видеть мир и людей только из своего подполья и размышлениями о силе заменять настоящую силу. Он простил охотно Достоевскому вторую часть — наказание за первую — преступление. Гр. Толстой — обратно: за вторую часть — простил первую»<sup>1</sup>.

Поворотный момент в духовной биографии Достоевского Шестов относит к моменту создания «Записок из подполья». Но прежде, чем говорить о феномене «подпольного человека», уточним важный пункт во взглядах Шестова, связанный с *amor fati*, что означает «любовь к необходимости». Завершая книгу «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)», он пишет об отношении Ницше к жизненной стихии, которую нет смысла ненавидеть и тем более обличать. «Нужно выбирать между ролью «нравственного» обличителя, имеющего против себя весь мир, всю жизнь, — отмечает Шестов, — и любовью к судьбе, к необходимости, т. е. к жизни, какой она является на самом деле, какой она была от века, какой она будет всегда. И Ницше не может колебаться. Он оставляет бессильные мечтания, чтобы перейти на сторону своего прежнего врага — жизни, права которой он чувствует законными»<sup>2</sup>.

Напомним, что и для самого Шестова, когда тот писал «Шекспир и его критик Брандес», природа, с ее случайностями и закономерностями, была самым страшным врагом. Но в книге о Толстом и Ницше, он *примиряется* с природой, оставаясь врагом культуры. Шестов согласен с тем, что Соня — пустоцвет, поскольку живет согласно искусственным нормам морали. В противоположность ей, Наташа и княжна Марья живут полноценной естественной жизнью. Ведь они руководствуются эгоистическими целями, отгораживаясь от чужого горя общей фразой и маской сострадания. И такая «философия обыденности» представляет

<sup>1</sup> Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Избранные произведения. М. 1993. С. 80.

<sup>2</sup> Там же. С. 146.

собой неявную предпосылку «философии трагедии» Шестова.

Но все дело в том, что, с природной точки зрения, наши страдания и не страдания вовсе. Ведь, если один в жизненной борьбе победил, а другой оказался повержен, то его муки соответствуют естественному ходу событий. И в этом смысле они равноценны тихим радостям Наташи Ростовской. «Мир — сам по себе, человек сам по себе, как случайно выброшенная на поверхность океана щепка, — пишет Шестов. — Нет такой высшей силы, нет связи между движением вод океана и нуждами этой щепки. И если сама природа так мало заботится о том, чтобы охранять от погибели и крушения свои творения, если смерть, разрушение, уничтожение оказываются безразличными явлениями в массе других безразличных явлений, если — более того — сама природа пользуется для своих целей убийством и разрушением, то что дает нам право возводить в закон «добро», т. е. отрицание насилия?»<sup>1</sup>.

Почему систематически практикуемую природой жестокость, спрашивает Шестов, мы в отношении человека воспринимаем как *противоестественную* и *незаконную*? «Молнии — можно убивать, а человеку — нельзя, — продолжает он. — Засухе можно обрекать на голод огромный край, а человека мы называем *безбожным*, если он не подаст хлеба голодному! Должно ли быть такое противоречие? Не является ли оно доказательством, что мы, поклоняясь противному природе закону, идем по ложному пути и что в этом — тайна бессилия «добра», что добродетелям так и полагается ходить в лохмотьях, ибо они служат жалкому и бесполезному делу?»<sup>2</sup>.

Но тогда, вслед за Ницше, «возлюбив» природную необходимость, Шестов должен, последовательности ради, отказаться от самих понятий «страдание» и «отчаяние», «добро» и «зло». И главное — он должен отказаться от своей *«философии трагедии»*, в которой задана классическая система координат и оценок. Он должен отказаться от «философии трагедии», в которой уже присутствует *идеал* в качестве точки отсчета,

<sup>1</sup> Там же. С. 147.

<sup>2</sup> Там же.

в пользу той самой «философии обыденности», «философии обыденной жизни», где нет места ни идеалам, ни идеальному. Однако Шестов этого не делает. И тем самым, более последовательному Фридриху Ницше он предпочитает непоследовательного Артура Шопенгауэра, у которого место Бога впервые заняла животная жажда самоутверждения. Но в своей «философии жизни» Шопенгауэр так и не смог избавиться от моральной системы координат, от осуждения страдания, от «вселенского пессимизма» и потому придумал в борьбе с пессимизмом грандиозный проект самоубийства Мировой Воли.

Осознание трагичности человеческой жизни, как мы видим, противоречит *amor fati* и представлению о человеке как естественной части природы. Но противоречивость в воззрениях Шестова нарастает, когда он переходит к феномену «подпольного человека», который из опыта «униженного и оскорбленного» сделал самые крайние выводы. Шестов отмечает, что, осознав ложь жизни в соответствии с идеалами «высокого» и «прекрасного», этот человек пришел в ужас и нашел силы порвать с собственным прошлым. И Шестов, вслед за Достоевским, предлагает нам выслушать этого уединенного человека. «Нужно выслушать человека таким, каков он есть, — пишет он. — Отпустим ему заранее все его грехи — пусть лишь говорит правду. Может быть — кто знает? — может быть, в этой правде, столь отвратительной на первый взгляд, есть нечто много лучшее, чем прелесть самой пышной лжи?»<sup>1</sup>.

Правда, которую сообщает нам о себе «подпольный человек», и вправду отвратительна. Эта исповедь *мизантропа*, и даже более того. Обращаясь к Лизе, он произносит фразу, которая теперь широко известна: «я скажу, чтоб свету провалиться, а чтоб мне всегда чай пить». И это означает *эгоцентризм*, дальше которой уже идти просто некуда. Ведь «подпольный человек» противопоставляет себя не только культуре, но и природе. «Законы природы», по замечанию «подпольного человека», постоянно и больше всего обижали его. А потому

он отрекается от мира, от всего мироздания. Но важно понять, что при этом остается на стороне индивида?

Эгоцентризм доводит мысль о человеке как мере всех вещей до ее логического предела. Человеческое Я здесь *мера самого себя*, и никто, и ничто ему в этом не указ. Характерно, что такая позиция получает многообразные обоснования именно в XIX веке. Это время становления психологии и психопатологии, после чего наступает их бурное развитие.

Во введении к своей книге о становлении индивидуальности историк культуры Л.М.Баткин отмечает, что именно в XIX веке жизнь и смерть человека начинает потрясать не своей повторяемостью, а уникальностью. «Всякое человеческое существование, — пишет он, — не только единично и подобно другим существованием, но — единственное. Каждый раз это целая неповторимая вселенная, вполне соразмерная той, общей для всех вселенной. Поэтому индивид огромен, как мир, и бессмертен, как мир. Если он все-таки определенно умирает, это очень трудно и даже невозможно вместить и разгадать. В это трудно поверить»<sup>1</sup>.

Но у осознания неповторимости человеческого Я есть свои грани. И поначалу, замечает Баткин, *единственность* и *неповторимость* Я позволительна лишь «гению» или «демону», что демонстрирует вся романтическая поэзия, и лермонтовский «Демон» в частности. Но проходит время и, достигая зенита, идея уникальности личности обнаруживает другую сторону. «А, может быть, *любое Я* — вселенная?» — цитирует Баткин писателя Ю.Олешу<sup>2</sup>. И по сути обозначает те рамки и то направление, в котором движется Достоевский, исследуя этот феномен.

Родион Раскольников решается на убийство, чтобы проверить, а точнее подтвердить, свою исключительность. Ведь как раз *романтическая исключительность*, или, другими словами, неординарность возвышает его над общим правилом. В противоположность ему, «подпольный человек» *ординарен*. И по причине своей *обыкновенности* противопоставляет правилам и все-

<sup>1</sup> Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М. 1989. С. 24.

<sup>2</sup> См.: там же. С. 25–26.

му миру не гордыню, а *бытовую потребность*. Протест здесь соответствует масштабам личности. И в центре пустой «вселенной», именуемой «подпольным человеком» стоит стакан горячего чая.

Подчеркнем, что в книге о Достоевском и Ницше Шестов заявляет об эгоистической природе человека более определенно, чем в книге о Ницше и Толстом. Все герои трагедий, о которых повествует Достоевский, по убеждению Шестова, — «эгоисты». И каждый из них по поводу своего несчастья зовет к ответу мироздание. Ведь не только «подпольный человек», но и Иван Карамазов в последнем романе Достоевского прямо заявляет: «я мира не принимаю». Иван Карамазов, как и его отец, «эгоист до мозга костей». И потому, хотя и получил серьезное образование, не желает, пишет Шестов, поступиться своей личностью, растворяя ее в природе или высшей идее.

В *каждом* герое Достоевского, отмечает Шестов, живет «подпольный человек». «Соответственно этому все безобразное, отвратительное, трудное, мучительное, словом, все проблематичное в жизни находит себе страстного и талантливейшего выразителя в Достоевском»<sup>1</sup>. Но в этом всего лишь часть правды, потому что «подпольный человек», как подчеркивает Шестов уже в разговоре о Ницше, таится в *каждом* из нас. Ссылаясь на произведение Ницше «Человеческое, слишком человеческое», он сравнивает эгоизм со «змеиным жалом», которое существует всегда, но заявляет о себе лишь в *определенных обстоятельствах*. Пока обстоятельства складывались благоприятно, пишет Шестов, мог ли кто-нибудь заподозрить в кротком и мягком профессоре Фридрихе Ницше «змеиное жало» — «ту крайнюю форму эгоизма, которая привела подпольного человека к дилемме: существовать ли миру или пить чай ему, подпольному герою?»<sup>2</sup> И мог ли кто-нибудь, глядя на его преданное служение науке и искусству, продолжает Шестов, предположить, что наступит момент, «когда волею судеб пред Ницше предстанет уже не теоретически, а практичес-

<sup>1</sup> Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Шестов Л. Избранные произведения. М. 1993. С. 252–253.

<sup>2</sup> Там же. С. 273.

ки вопрос — что сохранить, воспетые ли им чудеса человеческой культуры или его одинокую случайную жизнь...»<sup>1</sup>.

В выраженной здесь антитезе личность вновь противопоставлена культуре. Но как раз масштаб личности Ницше позволяет взглянуть на его трагедию с другой стороны. Неповторимая личность профессора Ницше — порождение не природы, а культуры XIX века. И именно в ней — культуре XIX века — причина того, что, попав в беду, Ницше не нашел в ней для себя опоры. На разгадку этой тайны указывает сам Ницше. В предисловии к статье о Вагнере он пишет о самом себе: «я, так же, как и Вагнер, сын нашего времени, *decadent*. Только я понял это и боролся с этим, философ во мне боролся с этим»<sup>2</sup>.

Декаденство, как известно, — упадок. Ценой упадка в одном человечество до сих пор достигало прорыва в другом. И этот закон «предыстории» человечества заявил о себе уже в Древней Греции, где расцвет духовной культуры *совпал* с кризисом полисной организации. Что касается личности как *неповторимого Я*, то уже во времена Ницше эта идея превратилась в *позу* и в таком виде стала атрибутом современной культуры. Ницше был воспитан на классической культуре. Но даже она в ситуации, именуемой «отчуждением», начинает отгораживать людей друг от друга. Превратившись из формы *общения* в способ разделения людей, культура умирает, приходит в упадок, т. е. становится той позой и внешней манерой, которую отвергает Ницше. И он отрицает декадентскую культуру тем сильнее, чем отчаяннее нуждается в общении и содействии со стороны других людей.

К сожалению, Ницше нашел чисто декадентский выход из своей трагической ситуации. Он был декадентом, и им остался. Его протест против кризиса культуры — это *отражение*, а не преодоление существующего положения дел. Ведь Сверхчеловек — это декадентская *пародия* на неповторимое человеческое Я, где суррогатом его идеального содержания являет-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. 121.

ся сугубо телесная мощь и телесное здоровье. И общение с себе подобными здесь низведено до той мизантропии и жажды самоутверждения *за счет другого*, которая встречается на каждом шагу в отчужденной культуре до и после Ницше.

Но характерно, что ту ненависть к культуре, которая рождается у Ницше в болезненной борьбе с самим собой, Лев Шестов принимает за чистую монету. И хотя ему свойственны углубленные экскурсы в историю вопроса, везде он видит то, что *хочет* видеть. А потому культурно-историческому объяснению феномена Ницше Шестов последовательно противопоставляет объяснение *антропологическое*. Точнее говоря, никакого другого объяснения ницшеанства для него просто не существует. *В раскультурировании человека — основной пафос «философии трагедии» Шестова*. И он сохраняется там, где в книге о Достоевском и Ницше начинают прорисовываться контуры следующего этапа его эволюции — *«философии абсурда»*.

В конце книги о Толстом и Ницше Шестов, как мы помним, уточняет понятие «любви к необходимости». И приводит в связи с этим дневниковую запись Ницше за 1888 год: «Моя формула человеческого величия — заключается в словах *amor fati*: не желать изменять ни одного факта в прошедшем, в будущем, вечно...»<sup>1</sup>. Именно здесь, в этом пункте, и начинается расхождение Шестова с Ницше, который не желает менять однажды происшедшего. В противоположность ему, уже в работе о Достоевском и Ницше Шестов заводит разговор о превращении бывшего в небывшее, т. е. об упразднении *силой чуда* трагических обстоятельств. И на долгие годы это становится его «идеей фикс».

Данная тема в работе «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)» еще звучит в полголоса. Так Раскольников, по убеждению Шестова, ищет надежду лишь в сказании о воскресении Лазаря, игнорируя и нагорную проповедь, и притчу о фарисее и мытаре, — все то, что перенесено из Евангелия в современную этику.

<sup>1</sup> Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Избранные произведения. М. 1993. С. 145–146.

Уже на каторге, утверждает Шестов, Раскольников волнуется, лишь воскресение Лазаря, знаменующее великую силу творящего чуда. И еще загадочные слова: «претерпевший до конца спасется»<sup>1</sup>.

Но тема чуда приобретает свойственное только ему, Шестову, звучание, когда он акцентирует внимание на словах из «Евангелия»: «блаженны нищие духом». Здесь намечаются контуры той *мистической морали*, которая была предложена им впоследствии. «Раскольников судил правильно: — пишет Шестов, — точно существуют две морали, одна для обыкновенных, другая для необыкновенных людей, или, употребляя более резкую, но зато более выразительную терминологию Ницше — мораль рабов и мораль господ»<sup>2</sup>. Но господином человека делает, подчеркивает Шестов, не характер, а *ситуация*, в которой просыпается присущая каждому жажда жизни — *эгоизм*. И именно это «возвышающее свойство» превращает раба в господина.

Шестов определяет эгоизм именно так — «возвышающее свойство». «Это значит, — пишет он, оканчивая работу о Ницше и Достоевском, — что Ницше, решается видеть в своем «эгоизме», который он когда-то называл «змеиным жалом» и которого так боялся, уже не позорящее, а возвышающее свойство»<sup>3</sup>. Таким образом, именно эгоизм превращает «подпольного человека» из посредственности в «высшую натуру». Более того, в мистической морали он становится той огромной силой, которая способна творить чудеса. Вот что пишет Шестов об области новой морали: «Сколько ни хлопочи Кант и Милль, *здесь* — подпольные люди в этом уже перестали сомневаться — их царство, царство каприза, неопределенности и бесконечного множества совершенно неизведанных, новых возможностей. Здесь совершаются чудеса воочию: здесь то, что было силой, сегодня становится бессилием, здесь тот, кто вчера еще был первым, сегодня становится последним, здесь горы сдвигаются, здесь пред каторжника-

<sup>1</sup> См.: Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Шестов Л. Избранные произведения. М. 1993. С. 244–245.

<sup>2</sup> Там же. С. 307.

<sup>3</sup> См.: там же. С. 318.

ми склоняются «святые», здесь гений уступает ответственности...»<sup>1</sup>.

Итак, уже в «философии трагедии» Шестова заложены основы его «философии абсурда». А в «подпольном человеке» проглядывают черты «вопиющего в пустыне», который и вправду добился «повторения». Иов Шестова остался один на один с Богом. И его вера достигла цели. Но остается неясно, была преодолена необходимость силой Бога или эгоистической силой человека? И почему Бог ответил Иову, если стихия Бога, как утверждает Шестов, — это стихия божественного каприза?

Именно жажду жизни и самоутверждения Шестов кладет в основу библейской веры. И она же предстает у него в роли Божьей воли. Эгоистическая свобода человека, утверждает Шестов еще в книге о Достоевском и Ницше, близка *божественной стихии*. А мир, подчиненный законам, по его убеждению и так же, как у гностиков, — результат грехопадения, т. е. дьявольское создание.

Как мы видим, тема Бога и его присутствия в мире находится на периферии первых работ Шестова, лейтмотив которых — учение Ницше. Взгляды Шестова органичны «философии жизни». А разговор о Боге возникает там, где Шестов хочет сказать: *атеист* Ницше ближе Всевышнему, чем лицемерные проповедники добра и сострадания. Вера для Шестова в эти годы — желаемое, а не действительное. О ней он говорит как о благодати, посещающей в наши дни немногих. И в свете этих надежд и поисков особый смысл обретают отдельные высказывания и намеки Льва Шестова.

Так в разговоре о своем «предтече» Достоевском, Шестов говорит о Н. Михайловском, который почувствовал в великом русском писателе ««жесточкого» человека», сторонника темной силы, искони считавшейся всеми враждебной»<sup>2</sup>. Шестов не называет Сатану по имени, но уточняет, что Михайловский не угадал всей опасности этого врага. «Не мог он думать двадцать лет тому назад, — пишет Шестов, имея в виду

<sup>1</sup> Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Шестов Л. Избранные произведения. М. 1993. С. 305–306.

<sup>2</sup> Там же. С. 243.

нищезанство, — что подпольным идеям суждено вскоре возродиться вновь и предъявить свои права не робко и боязливо, не под прикрытием привычных, примиряющих шаблонных фраз, а смело и свободно, в предчувствии несомненной победы»<sup>1</sup>.

Не нам судить, кто — Бог или Сатана — победил в конце концов в сердце Шестова, определив его трактовку библейской веры. Но ясно то, что такая вера была и есть — антипод любых *идеалов*. У этой «веры», несмотря на все симпатии к Шестову со стороны протоиерея Зеньковского, нет ничего общего ни с православной соборностью, ни с библейским смирением. Но главное то, что Бог Шестова, признающий только веру «нищих духом», сам не есть Дух. Более того, Бог у Шестова не имеет отношения к *вечности*. И здесь Шестов безусловно превосходит своего единомышленника Кьеркегора.

В статье «Лев Шестов и Кьеркегор» Николай Бердяев замечает, что Шестов — враг вечности, поскольку она от змия. «Ну а как же быть с вечной жизнью конкретных живых существ, — задается он вопросом, — вечной жизнью Иова, Сократа, несчастного Ницше, и несчастного Кьеркегора, и самого Л.Шестова?»<sup>2</sup>. При отсутствии вечности смыслом действий Бога становится исполнение человеческих желаний, преодоление земных несчастий, и не более. «Бог есть возвращение любимого сына Исаака Аврааму, — пишет Бердяев — волов и детей Иову, возвращение здоровья Ницше, Регины Олсен Кьеркегору. Бог есть то, что бедный юноша, мечтавший о принцессе, получил принцессу, чтобы подпольный человек «пил чай»...»<sup>3</sup>. И тогда мы в порочном круге. *Бесконечные* возможности Бога служат лишь тому, чтобы разрешать *конечные* проблемы земной жизни. При этом ему неподвластно самое ужасное несчастье человека — *смерть*, которой оканчивается любая жизнь...

Бердяеву ясно, что такого рода парадоксы возникают из несовместимости Библии с нищезанством, из

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Основная идея философии Льва Шестова // Н.А.Бердяев о русской философии. Ч.2. Свердловск. 1991. С. 99.

<sup>3</sup> Там же. С. 100.

невозможности дать библейскую транскрипцию «философии жизни». Заметим, что, стремясь к обновлению христианства, Бердяев попадает в ту же ловушку. Его учение — это иная попытка соединить ницшеанство с христианством. Потому-то Бердяев и Шестов так хорошо подмечали недостатки друг друга.

Согласимся с Бердяевым и в том, что из Библии Шестов всегда брал то, что было нужно для его темы. «Он не библейский человек, — утверждает Бердяев по поводу Шестова, — он человек конца XIX и начала XX века»<sup>1</sup>. С помощью Шестова трудно проникнуть в суть Библии, добавим мы, зато значительно легче понять эволюцию неклассической философии. И потому результат, достигнутый Шестовым в ниспровержении идеалов, отрицательный, но все же результат.

Прав Бердяев, когда утверждает, что устами Шестова говорит парадоксальная религиозность человека XX века. Не прав он тогда, когда ставит знак равенства между Шестовым и Кьеркегором, который так и не смог отречься от духа и истины, идеалов и классической культуры.

### Литература

1. Шестов Л. Избранные произведения. М. 1993.
2. Шестов Л. Сочинения. М. 1995.
3. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М. 1992.

<sup>1</sup> Там же. С. 98.

---

## Глава 3

### ОТ ЛОГИЧЕСКОГО ПОЗИТИВИЗМА К АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

«Аналитическая философия» — это по сути модификация *логического позитивизма* или, по-другому, *неопозитивизма*. То и другое родилось из одного основания, связанного с позитивизмом XIX века. В развитии позитивизма обычно выделяют три исторические формы. Первая связана с именами О.Конта, Д.С.Милля и Г.Спенсера, которые заложили основы этого учения в XIX веке. Второй формой позитивизма считают так называемый *махизм*, а иначе — *эмпириокритицизм*, возникший на рубеже XIX — XX веков. Это было довольно влиятельное направление в философии, основанное известным австрийским физиком **Э.Махом (1838—1916)** и швейцарским философом **Р.Авенариусом (1843—1896)**. Имя первого из них отразилось в одном из названий этого философского течения. Не имея возможности подробно анализировать махизм, скажем только то, что он сводит всю философию к субъективистской теории познания на манер *солипсизма* Д.Беркли и *скептицизма* Д.Юма. В борьбе философских партий его сторонники сознательно пытались остаться нейтральными. Отсюда еще одно название этого течения — философия «нейтрального монизма», в которой отвергался «дуализм» духа и материи. Другое название этого направления — *эмпириокритицизм* объясняется попыткой дать *критику* классической философии с *эмпирических* позиций, т. е. с позиций опыта.

В 20-х годах XX столетия эмпириокритицизм полностью исчерпал себя, и ему на смену пришел *неопозитивизм*, который является третьей формой филосо-

фии позитивизма. Именно с ним разобраться труднее всего, поскольку он постоянно меняет свой облик и проблематику, не меняя, однако, способа решения философских проблем. Дело в том, что в начале XX века логика принимает новую для нее форму математической или символической логики. Примерно в это же время возникает проблема логико-методологического обоснования математики. Речь идет о том, какое отношение имеют математические понятия к реальности. Неопозитивисты обобщают эту проблему и ставят ее шире, а именно как проблему логико-методологического обоснования всякой научной теории, всякой науки.

Это обоснование новые позитивисты видели на путях «уточнения языка науки», то есть выработки тех критериев, на основании которых некоторое выражение можно признать «научным», а другое нельзя. Так в неопозитивизме, или «логическом позитивизме», в центре внимания оказались принципы эмпирической проверяемости научного знания. Важную роль в оформлении «логического позитивизма» сыграл так называемый «Венский кружок», который возник на основе семинара, организованного в 1922 году при кафедре философии индуктивных наук Венского университета. «Венский кружок» объединил молодых ученых во главе с **Морисом Шликом (1882–1936)**, противопоставивших свою «научную философию» старой классической философии. В основу этой новой философии легли логические установки Л.Витгенштейна, синтезированные «Венским кружком» с идеями махизма. Влияние этой организации сказалось не только на европейском, но и на американском позитивизме, о котором речь впереди.

В свое время неопозитивизм сменил *постпозитивизм*, манифестом которого стали работа **К.Поппера** «Логика научного открытия» (1959) и **Т.Куна** «Структура научных революций» (1963), а в настоящее время главным представителем этой традиции является *аналитическая философия* в лице **У.Куайна, Д.Девидсона, Р.Рорти, Х.Патнэма, Б.Страуда** и др. Для уточнения ее смысла нужно иметь в виду, что со времен «Аналитик», написанных Аристотелем, под *логическим анализом* имелось в виду регрессивное движение к основаниям, или, иначе говоря, *сведение* всего много-

образия научного знания к его простым составляющим. Такие простые составляющие аналитическая философия, как и ее предшественники, пытается найти в языке, поскольку она не различает такие вещи как *мышление* и *речь*, что различалось в классической философии. Поэтому ее называют также *лингвистической философией*.

Начало аналитической философии обычно связывают со статьей известного немецкого логика и математика *Готлоба Фреге (1848–1925)* «О смысле и значении» (1892). Фреге первым осуществил дедуктивно-аксиоматическое построение логики и попытался при его помощи свести математику к логике. Такая программа в свое время получила название *логицизма*. Впоследствии была доказана неосуществимость этой программы.

Внутри аналитической философии обычно выделяют два направления: философию *логического анализа* и философию *лингвистического анализа*. В задачу философии логического анализа входит анализ оснований науки при помощи аппарата логики в той форме, которую она приняла уже во второй половине XIX века, в том числе благодаря работам Г.Фреге. Философия лингвистического анализа ставит своей задачей проанализировать обычный естественный язык и там найти основания науки. Истоки этого направления связывают с работами Б.Рассела и, в особенности, Л.Витгенштейна. Учитывая всю сложность разграничения форм и разновидностей современного позитивизма, мы пойдем по пути характеристики *персоналий*, т. е. тех фигур, без которых невозможно говорить об этой традиции в XX веке.

## 1. «Логический атомизм» Б.Рассела

Одним из наиболее ярких представителей позитивизма в XX веке, определившим характер как логического позитивизма, так и аналитической философии, является известный английский философ, логик и математик, а также общественный деятель *Бертран Рассел (1872–1970)*. Б.Рассел учился и затем преподавал в Кембриджском университете, а также в университе-

тах других стран, прежде всего Соединенных Штатов. «До поступления в Кембридж, — писал в своих воспоминаниях Рассел, — я почти совсем не знал современных течений мысли. На меня повлиял Дарвин, а затем Джон Стюарт Милль; но больше всего на меня оказало влияние изучение динамики»<sup>1</sup>.

«И только в Кембридже, — отмечает далее Рассел, — я познакомился с современным миром — я имею в виду мир, который был современным в начале 90-х годов: Ибсен и Шоу, Флобер и Патер, Уолт Уитмен, Ницше и т. д. Не думаю, что кто-либо из них значительно повлиял на меня, возможно, за исключением Ибсена. Два человека изменили мои взгляды в то время: сначала Мак-Таггарт, в одном направлении, а затем, когда я стал членом колледжа, Дж.Э.Мур — в направлении противоположном. Мак-Таггарт сделал из меня гегельянца, а Мур заставил вернуться к взглядам, которые у меня были до поступления в Кембридж»<sup>2</sup>. Выходит, что Рассел в итоге вернулся к позитивизму Дж.Ст.Милля, за рамки которого он затем уже практически не выходил всю жизнь.

Диссертацию Рассел защитил по основаниям геометрии, а затем в 1900 году написал книгу о философии Лейбница, в которой стремился показать современное значение его логических идей. Однако первой и основной работой, в которой Рассел излагает свои идеи, была книга «Принципы математики», которая была опубликована в 1903 году. «Я пришел к философии через математику, — читаем мы у Рассела, — или скорее через желание найти некоторые основания для веры в истинность математики»<sup>3</sup>. Затем в период с 1910 по 1913 годы вышла трехтомная «Principia Mathematica», написанная вместе с Уайтхедом, которая содержала в себе программу *формализации* математики, в результате чего математика должна была навсегда избавиться от всех противоречий, а потому, добавили бы мы, и от всех проблем. Свои логико-математические идеи Рассел развивал также в работе «Введение в

<sup>1</sup> Рассел Б. Почему я не христианин. М. 1987. С. 213 — 214.

<sup>2</sup> Там же. С. 215.

<sup>3</sup> Аналитическая философия: становление и развитие. М. 1998. С. 17.

математическую философию», которая была им написана в 1919 году в тюрьме, в которую он попал за пацифизм. Кроме того Расселом были написаны «Проблемы философии» (1912), «Наше познание внешнего мира» (1914), «Исследование значения и истины» (1940), «Человеческое познание: его сфера и границы» (1948), «История западной философии» (1945) и трехтомная «Автобиография» (1967–1969). Добавим, что в 1950 году Рассел получил Нобелевскую премию в области литературы.

Анализ взглядов Рассела имеет смысл начать с его отношения к истории философии, специфическое понимание которой у него сформировалось раньше, чем он принялся за ее серьезное изучение. Иначе говоря, Рассел не *выводит* свою философию из истории философии, а наоборот — *предпосылает* ее своему пониманию истории философии. В результате его «История западной философии» несет в себе явные следы субъективных предпочтений и оценок.

Дело в том, что философию Рассел понимал именно в духе позитивизма, отказывая ей в собственном предмете и в собственном методе. Рассел определяет философию, если это можно назвать определением, как «ничейную землю между наукой и теологией». По сути он понимает традиционную философию как *метафизику* и стремится к тому, чтобы освободить науку, и прежде всего ее язык, от метафизических понятий. Безусловно, это прямое продолжение английской эмпирической традиции, которую Исаак Ньютон обозначил известной формулой: *физика бойся метафизики*. Но Ньютон был из тех людей, стоявших у основания новоевропейской науки, которые отрещивались от метафизики в форме средневековой схоластики. Иначе обстоит дело с Расселом, который стремится избавиться науку от метафизики, внутренне пронизавшей саму науку. Она оказалась уже в физике Ньютона в виде так называемого *всемирного тяготения*. И в этом стремлении он, в частности, отрицает классическую идею *субстанции*.

По поводу идеи субстанции у Спинозы в своей «Истории западной философии» Рассел пишет следующее: «Метафизика Спинозы является лучшим примером того, что можно назвать «логическим мониз-

мом», а именно доктрины о том, что мир в целом есть единая субстанция, ни одна из частей которой не способна существовать самостоятельно»<sup>1</sup>. Здесь нужно уточнить, что согласно Расселу, всякая философия — это только слова. Поэтому и идею субстанции у Спинозы он считает, так сказать, *проекцией языка, речи*. «Первоначальной основой этого взгляда, — пишет Рассел, имея в виду субстанциализм Спинозы, — является убеждение о том, что каждое предложение имеет подлежащее и сказуемое, что ведет нас к заключению о том, что связи множественности должны быть иллюзорными»<sup>2</sup>.

Иначе говоря, по Расселу, не структура языка отражает структуру мира, а наоборот, мир является отражением нашего способа говорения о нем. Именно поэтому *материю* он объявляет «логической конструкцией»<sup>3</sup>. По сути дела такая позиция есть *субъективизм* типа берклеевского, с той только разницей, что у Дж.Беркли существовать означало быть *воспринимаемым*, а у Рассела существовать значит быть *высказываемым*.

В соответствии с этим материю Рассел толкует как логическую фикцию, удобную для обозначения сферы каузальных связей. Как и другие позитивисты, Рассел в свете «нейтрального монизма» отрицает самостоятельное существование духа, идеального. И на всей философии Рассела чувствуется влияние *скептицизма* Д.Юма. К примеру, в области этики Рассел — утилитарист. «В 14 лет, — пишет он, — я пришел к убеждению, что фундаментальным принципом этики должно быть человеческое счастье, и поначалу это казалось мне столь очевидным, что я полагал, будто так должны думать все. Потом я обнаружил, к своему удивлению, что такое воззрение считается неортодоксальным и называется утилитаризмом»<sup>4</sup>.

Влияние Милля проявилось еще и в том, что, в отличие от основоположника позитивизма О.Конта, который вместе с метафизикой выкинул всю логику и

<sup>1</sup> Рассел Б. История западной философии. С. 596.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Аналитическая философия: становление и развитие. М. 1998. С. 23.

<sup>4</sup> Рассел Б. Почему я не христианин. М. 1987. С. 213.

диалектику, Рассел считает, что *сущность философии составляет логика*. Правда, эта логика предстает у него как та же самая выхолощенная аристотелевская логика. Ведь диалектику даже логические позитивисты относят к «метафизике». И все же это дает, хотя и ограниченный, но инструмент для анализа процессов мышления и познания.

Свою философию Рассел называет *логическим атомизмом*. Имеется в виду установка на то, чтобы разложить процесс познания на простейшие, далее не делимые единицы — *логические атомы*, которым соответствуют у него метафизические атомы. «Моя логика атомистична, — пишет Рассел. — Отсюда атомистична и моя метафизика. Поэтому я предпочитаю называть мою философию "логическим атомизмом"»<sup>1</sup>. Логические атомы у Рассела оказываются непосредственно метафизическими атомами. В этом состоит своеобразное *тождество мышления и бытия*. Но это тождество на чисто эмпирической почве, за пределы которой логика Рассела не выводит. И по его замыслу не должна выводить.

В борьбе с «метафизикой» Рассел разработал по крайней мере две специальные теории, *теорию дескрипций* и *теорию типов*. Они сыграли важную роль в философии и науке XX века, и поэтому мы остановимся на них специально.

Со времен древних циников радикальный эмпиризм отрицает реальность *общего*. Идея субстанции, с которой в классической философии связано единство и целостность мира, как уже отмечалось, есть главное, с чем борется Рассел. Ведь субстанция, согласно классическим представлениям, есть некоторое *всеобщее* основание всего сущего. Но как в таком случае быть с *общими именами*, такими как «человек», «растение», «животное», «скорость», «сила», «масса» и другие? Если встать на позицию последовательного номинализма, к чему и склоняется Рассел, то эти слова надо признать только лингвистическими феноменами, не имеющими никаких объективных аналогов. Но тогда как понимать выражения типа: «Скорость света равна

<sup>1</sup> *Russel B. Logic and Knowledge. Essays 1901–1950. L. 1956. P. 323.*

300 000 километров в секунду»? И другие выражения, подобные ему? Чтобы ответить на этот вопрос и избежать при этом *реализма*, признающего реальное существование всеобщего, Рассел и придумал свою *теорию дескрипций*.

«Дескрипция» — это *описание*. Общие имена, по Расселу не обозначают что-либо конкретное, а описывают. И эти описания Рассел представляет как *пропозициональные функции* —  $P(x)$ . Такие выражения, по его убеждению, только по видимости являются именами реальных существей, а на самом деле они — только описания. Например, общее имя «человек» обозначает « $x$ , который есть человек». На место  $x$  мы можем подставить имя конкретного индивида и тогда получим «Иванов есть человек».

И.Кант в свое время утверждал, что мы не можем высказать ни одной элементарной мысли не пользуясь *категориями*. Логической формой мысли «Иванов есть человек» является форма суждения « $S$  есть  $P$ ». Если эта мысль не есть *тавтология* « $A$  есть  $A$ », то тогда «Иванов» не есть то же самое, что «человек». Тем более, что конкретного Иванова мы иногда вообще называем «свиньей». Поэтому «человек» есть нечто более серьезное и значительное, чем «Иванов».

Категориальный строй мысли «Иванов есть человек» заключается в том, что *отдельное* (Иванов) *есть общее* (человек). Причем общее здесь не только «класс», «множество», «целокупность», но нечто *субстанциальное*. «Человек» — это не просто «люди». Поэтому общее — это не класс. Уже в аристотелевской логике различаются понятия *общие* и *собирабельные*. Собирабельное обозначает именно *класс* предметов: «мебель», «лес», «полк», «народ» и т. д. Общее, в отличие от собирабельного, обозначает скрытую от чувств *существенную связь* между вещами или людьми.

В отличие от этого, Рассел придерживается здесь взгляда, близкого средневековому *номинализму*: общее есть только *имя*. Но тогда вместе с Росцеллином надо признать, что нет единого христианского Бога, а есть три отдельных бога: бог — Отец, бог — Сын и бог — Дух Святой. И, понятно то, что номинализм не признает *идеальных значений* слов. Но тогда как отличить то,

что называется «совестью», от того, что называется «поленом»?

В методологии Рассела характерным образом проявляется отступление от *деятельностного* подхода, выработанного в классической философии, к подходу *созерцательному*. При первом подходе *противоречие* понимается как внутренний принцип осуществления деятельности. При втором оно оказывается «парадоксом». Именно последнее и произошло, когда логики и математики в конце XIX века попытались уточнить понятие *число*. А именно число попытались определить через понятие *множества*. Но уже при их простом сопоставлении можно заметить, что понятие множества *статично*, а понятие числа *динамично*: число это *счет*. Именно от этого и абстрагировались логики и математики при определении числа. Поэтому число оказалось у них редуцированным к множеству, а именно оно было определено как *множество множеств, эквивалентных какому-то множеству-эталоны*.

Именно так было определено число логиком и математиком Г.Фреге. Но такое определение содержит в себе явный порочный круг: число определяется через множество-эталон, которое, следовательно, является *определенным* множеством, но определить мы его можем, только включив его в множество всех множеств, эквивалентных ему же.

Это противоречие и было обнаружено Расселом, и получило название «парадокса Рассела». Формулируется этот парадокс следующим образом. «Нормальный класс» определяется как класс, который не является элементом самого себя. После этого определяется понятие класса всех нормальных классов. Будет ли такой класс нормальным? Если он нормальный, то он должен входить в класс нормальных классов, и тогда он не будет нормальным. А если он не нормальный, то он не входит в класс всех нормальных классов, то есть не является членом самого себя и, по определению, должен быть нормальным.

Фреге воспринял известие об этом как личное несчастье. Но аналогичный «парадокс» существует со времен мегариков, а именно это известный «парадокс» Критянина: критянин утверждает, что все критяне лгут, спрашивается, говорит он правду или лжет... Но это

никому не отравило жизнь, кроме логиков, которые считают, что противоречие реально невозможно... Измените свое мнение, и вы тоже будете спать спокойно...

Аналогичный парадокс возникает, когда мы говорим о деревенском парикмахере, который бреет только тех мужчин деревни, которые не бреются сами. Кто же бреет самого парикмахера? (Предполагается, что в деревне есть только один парикмахер.) Если он бреет сам себя, то он нарушает условие, потому что он бреется сам, а он не должен брить мужчин, которые бреются сами. А если он не бреет себя, то, значит, он бреет не всех мужчин. Условия опять-таки оказываются нарушенным.

В последнем случае имеет место некоторое искусственное условие, т. е. условие, не вытекающее из природы самих вещей: необходимость для мужчин бриться не влечет за собой такого условия, чтобы парикмахер брил только тех мужчин, которые не бреются сами. Подобного рода рассуждения, пишет Х.Карри, «названы псевдопарадоксами, потому что здесь нет настоящего противоречия»<sup>1</sup>. Таким образом, наряду с «ненастоящими» есть «настоящие» противоречия. «В первом случае, — продолжает Карри, — парикмахер не мог подчиниться закону, потому что он был нелепым, вроде того закона, который, как говорят, был издан в одном американском штате. Согласно этому закону, если два поезда подходят к пересечению дорог под прямым углом друг к другу, то каждый из них должен ждать, пока не пройдет другой... Но такого рода объяснения неприменимы к парадоксу Рассела. В терминах логики, известной в XIX веке, положение просто не поддавалось объяснению, хотя, конечно, в наш образованный век могут найтись люди, которые увидят (или подумают, что увидят), в чем же состоит ошибка»<sup>2</sup>.

Увидел (или подумал, что увидел), в чем здесь состоит «ошибка», в свое время А.А.Зиновьев: «Выражение «нормальный класс» (или «нормальное множество») определяют так: класс называется нормальным,

<sup>1</sup> Карри Х. Основания математической логики. М. 1969. С. 22.

<sup>2</sup> Там же.

если и только если он не является элементом самого себя. Это определение непригодно потому, что в нем явно не выражено то, что класс есть всегда класс чего-то»<sup>1</sup>.

Иначе говоря, «ошибка» заключается в *абстракции*. Есть класс людей, класс животных и т. д., но нет класса «вообще», класса неких абстрактных «элементов». Но если это «ошибка», то такую «ошибку» наше мышление совершает на каждом шагу. Каждое слово, если это не имя собственное, т. е. «человек», «животное», «машина» и т. д. неизбежно *обобщает*, а потому и происходит неизбежное *абстрагирование* от массы индивидуальных признаков отдельных предметов. Наше мышление совершает неизбежное «грехопадение», но только такой ценой оно постигает *существенное*. Поэтому запретить человеку абстрагировать — это все равно, что запретить ему думать.

Другой вопрос, *в каких пределах* возможна и допустима абстракция? Такая постановка вопроса, думается, имеет смысл. Тем более, что уже Кант обнаружил, что одно дело абстракция в пределах опыта, и совсем другое — за пределами всякого возможного опыта. Последний «грех», как считал Кант, совершает метафизическое мышление. А потому оно неизбежно запутывается в «антиномиях». Во всяком случае следует сразу же обратить внимание на то, что «нормальный класс» и «класс всех нормальных классов» — это абстракции *разного уровня*.

Присмотримся еще раз повнимательней к формулировке парадокса Рассела в том виде, в каком он приведен Карри. «Наша интуиция, — пишет Карри, — позволяет нам рассматривать классы объектов в свою очередь как некоторые объекты. Мы можем, например, говорить о классе всех стульев в этой комнате, классе всех людей, всех домов, натуральных чисел. Подобным же образом можно рассматривать классы классов и даже такие понятия, как класс всех классов или класс всех понятий. Все такие классы относятся к одному из двух сортов, которые мы назовем собственными и несобственными классами. Собственные классы — это такие классы, как класс людей, домов, чисел, которые

<sup>1</sup> Зиновьев А.А. Комплексная логика. М. 1970. С. 159.

не являются членами самих себя; несобственные классы — это такие классы, которые, как класс всех классов или класс всех понятий, являются членами самих себя. Пусть теперь  $R$  (расселовский класс) — класс всех собственных классов. Если  $R$  — собственный класс, то, так как  $R$  есть класс всех таких классов,  $R$  является членом  $R$  и, следовательно,  $R$  не является собственным классом. С другой стороны, если  $R$  не есть собственный класс, то  $R$  — не член  $R$  и потому  $R$  — собственный класс. Любое предположение ведет к противоречию»<sup>1</sup>.

Сразу же бросается в глаза существенная разница между собственным и несобственным классом с точки зрения их, так сказать, онтологического статуса. Нормальный класс всегда представим, поэтому можно приводить сколько угодно примеров такого рода классов, например, класс всех домов в этом городе, класс всех стульев в этой комнате, класс всех людей в этой стране и т. д. Что же касается несобственного класса, то, строго говоря, единственным примером такого класса будет класс всех классов, потому что вопрос о том, является ли класс всех понятий понятием, остается вопросом до тех пор, пока мы не определим, что такое понятие. Если класс всех классов есть единственный несобственный класс, то при ближайшем рассмотрении оказывается, что парадокс возникает раньше, чем он сформулирован: если класс всех классов не включает себя, то он не есть класс всех классов, если же он включает и себя, то он уже иной класс. Если раньше он содержал  $n$  элементов, то теперь должен содержать  $n + 1$  элементов. Но вновь получившийся класс не будет содержать в качестве элемента самого себя, если не добавит к  $n + 1$  элементам еще один элемент, само  $n + 1$ . Элементов становится уже  $n + 2$ , и так до бесконечности. Несобственный класс превращается в своеобразный *perpetuum mobile*, процесс увеличения самого себя до бесконечности, если мы не прекратим его внешним вмешательством. Но тогда мы тем самым уничтожим само представление о несобственном классе. Иначе говоря, допуская представление о несоб-

ственном классе, то есть совершая определенного рода абстракцию, мы уже выпускаем джина из бутылки.

Итак, несобственный класс — вещь в себе парадоксальная, как парадоксально бесконечное множество, поскольку оно содержит в себе самое себя в качестве подмножества. И если представление о бесконечном множестве отражает реальное свойство самой действительности, то «парадокс» теории множеств отражает реальное противоречие самой действительности, т. е. является «настоящим» противоречием. Если же нет, то «парадокс» несобственного класса является всего лишь «псевдопарадоксом». Если мы допускаем первое, то надо показать, что представление о несобственном классе возникает *естественным* образом, а стало быть, коренится в природе самих вещей. Иными словами, это означает, что бесконечность существует точно таким же естественным образом, как и конечные величины. Если же это не так, и парадокс Рассела — это результат некоторых искусственных условий, то почему это должно иметь какие-то серьезные последствия для судеб математики?

Таково действительное противоречие теории Рассела, которое вынуждает его и весь позитивизм в целом истолковывать всю математику чисто *субъективистски*. Рассел заявляет в частности, что «нет никакого эмпирического довода, чтобы верить, что число единичных вещей во вселенной бесконечно», и что нет также никакого эмпирического довода, «чтобы верить, что это число конечно»<sup>1</sup>. С точки зрения эмпиризма здесь действительно имеет место неразрешимая антиномия, которая, собственно говоря, была сформулирована уже Кантом и которую Рассел только повторяет. Конечное и бесконечное, по Расселу, это только две логические возможности, которые исключают друг друга. Поэтому он и считает возможным принять «способ выражения Лейбница, а именно, что некоторые из возможных миров конечны, иные же бесконечны, и что у нас нет способов, чтобы установить, к которому из этих двух родов принадлежит наш действительный мир»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Russel B. Introduction to Mathematical philosophy. L.-N.Y. 1938. P. 141.

<sup>2</sup> Ibid.

Но противоречие возникает не в словесной формулировке представления о несобственном классе, а в реальном процессе счета и в реальном историческом становлении орудия счета, натурального ряда чисел. Известно, что первоначально счет производился фактическим установлением взаимно-однозначного соответствия между одним каким-нибудь реальным множеством, например, множеством пальцев на одной руке, и другим реальным множеством. Когда пальцев одной руки не хватает, то за эталон берется множество пальцев обеих рук, затем ног и т. д. Число возникает как *необходимый результат исторического развития счета* и прежде всего потому, что с его развитием, с потребностью считать все большие и большие реальные множества, все время приходилось выходить за рамки того или иного множества-эталона. Натуральный ряд чисел является результатом этого постоянного выхождения за рамки любого конечного реального множества, он становится *универсальным* орудием счета только потому, что по крайней мере потенциально он *бесконечен*. И эта бесконечность является необходимым условием определения численности любого конечного, сколь угодно большого реального множества.

С натуральным рядом чисел происходит то же самое, что происходит с деньгами как универсальной мерой стоимости: деньги не могут стать универсальной мерой стоимости до тех пор, пока еще не становятся особым товаром. Особенность золота заключается в том, что оно однородно и делимо без того, чтобы уничтожалась его потребительная стоимость. Натуральный ряд тоже «однороден», то есть во всех своих частях одинаков и дискретен. Но здесь аналогия кончается: к числу особенностей натурального ряда, кроме того, что он «однороден» и дискретен, прибавляется еще и такая особенность, как было уже сказано, как бесконечность. Такой особенностью, как известно, деньги не обладают, а если обладают, то только благодаря числу, числу, проставленному на монетах или банкнотах. Реальное же количество реальных денег — золота, в каждом государстве всегда конечно.

Аналогию между числом и стоимостью специально развивала в свое время известный советский математик С.А.Яновская, которая подчеркивала при этом,

что «здесь не простая аналогия, а общность метода»<sup>1</sup>. Этот метод заключается в том, чтобы проследить реальный исторический генезис того или иного понятия. Если подойти с точки зрения этого метода к формированию понятия числа, то окажется, что число явилось отнюдь не в качестве результата абстрагирующей деятельности мыслящей головы. Абстракция числа производится самим историческим становлением *практики* освоения количественной стороны мира, прежде всего самой *деятельностью* счета. Поэтому число, как результат такого рода процесса, несет на себе печать этого процесса. Оно в виде натурального ряда имеет двойную детерминацию: со стороны реальных множеств, которые всегда конечны, и со стороны деятельности счета, которая заставляет постоянно выходить за рамки любого конечного реального множества. Этим самым сразу развеиваются, с одной стороны, идеалистические иллюзии, основанные на том, что числа обладают такими свойствами, которые не заключены непосредственно в реальных множествах, и предшествуют им, как это было у пифагорейцев, а с другой стороны — наивно-натуралистические представления, согласно которым число есть всего лишь аналог-заместитель реального множества вещей.

Деятельный момент числа, который характерен для кантианства, как раз и отбрасывается позитивизмом. А потому Рассел и вынужден апеллировать не к Канту, а к «способу выражения Лейбница». Психологическим коррелятом понятия числа, считает кантианец Кассирер, является «деятельность различения и связывания»<sup>2</sup>. Недостатком кантианского понимания деятельности является то, что деятельность понимается только как *духовно-психологическая*, а не как *предметная* деятельность. И это не позволяет понять историческое происхождение числа, которое предполагает с самого начала деятельность по освоению количественной стороны действительности как *предметно-практическую деятельность*.

Последнюю обнаруживают этнографические и психологические исследования, поскольку они вынуж-

<sup>1</sup> Яновская С.А. О так называемых «определениях через абстракцию» // В кн: Методологические проблемы науки. М. 1972. С. 46.

<sup>2</sup> Cassirer E. Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Berlin. 1923. P. 43.

дене погружаться в самые глубинные истоки происхождения человеческих понятий. Один из известных исследователей первобытной культуры Л.Леви-Брюль, обобщая свои наблюдения счета у первобытных людей, замечает: »Заблуждением было бы думать, что «ум человеческий» сконструировал себе числа для счета: меж тем на самом деле люди производили счет путем трудных и сложных приемов, прежде чем выработать понятие о числе как таковом»<sup>1</sup>.

Исторически сначала был счет, а затем число, логически же, то есть в развитой культуре счета и вычисления все наоборот — сначала число, потом счет. Но число, которое постоянно функционирует в реальной счетной и вычислительной практике, постоянно сохраняет *единство* множественности и счета. «Число, — писал Гегель, — есть мысль, но оно есть мысль как некое совершенно внешнее самому себе бытие. Оно не принадлежит к области созерцания, так как оно есть мысль, но оно есть мысль, имеющая своим определением внешнее созерцание. Определенное количество поэтому не только *может* быть увеличиваемо или уменьшаемо до бесконечности, но оно само есть по своему понятию постоянное *выхожение* за пределы самого себя. Бесконечный количественный прогресс есть также лишенное мысли повторение одного и того же противоречия, которое представляет собой определенное количество вообще, и оно же, положенное в своей определенности, есть степень»<sup>2</sup>.

В созерцании число дано и не дано. Оно дано как определенное количество, но не дано как «степень», для чего уже требуется определенная шкала «степеней», которая находится на стороне созерцающего субъекта. Но определенное количество не может быть числом, не имея «степеней», то есть своего места в натуральном ряду как шкале «степеней». Число поэтому только одной стороной своей дано в созерцании, другой же своей стороной оно в «мысли», которая предшествует созерцанию: я не только должен созерцать определенное количество, но и мыслить его, чтобы оно

<sup>1</sup> Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М. 1930. С.135.

<sup>2</sup> Гегель. Наука логики. Т.1. М. 1974. С. 251.

выступило для меня как число. «Мыслить» в данном случае означает *просто считать про себя*.

Таково созерцание всякой множественности как определенной множественности. И это созерцание надо отличать от непосредственного созерцания, например, цветового пятна. «Когда мы видим голубую поверхность, замечает в связи с этим Кассирер, — то мы имеем своеобразное впечатление, которое соответствует слову «голубой»; и мы узнаем его снова, если увидим другую голубую поверхность. Если мы предположим, что подобным же образом при виде треугольника слову «три» соответствует нечто чувственное, то мы должны найти это также в трех понятиях; нечто нечувственное должно было бы иметь в себе нечто чувственное. Можно было бы вполне допустить, что слову «треугольный» соответствует своего рода чувственное впечатление, но при этом необходимо брать это слово как целое. Три видим мы в нем не непосредственно, а видим нечто, к чему может быть присоединена духовная деятельность, которая приводит к суждению, в котором появляется число три»<sup>1</sup>.

Проще говоря, я не созерцал бы треугольник как треугольник, то есть как плоскую фигуру с *тремя* углами, если бы я не умел считать до трех. Но само число «3» в себе содержит деятельность счета. Поэтому Дедекинду правильно определяет число как *множество, отображенное в само себя*. Если число углов треугольника это множество, отображенное в множестве числа «3», то множество числа «3» не может быть отображено в множестве углов треугольника, потому что в этом случае получается порочный круг, которого не замечает Рассел, когда он «определяет» число «5» как мощность всех множеств, равномогущих множеству пальцев на одной руке. Ведь для того, чтобы считать при помощи пальцев, надо знать, *сколько у тебя пальцев*.

И потом так мы можем «определить» число «5», число «3», число «6». То есть мы можем «определить» эти числа как полученные путем отображения численности некоторого реального множества предметов. Ну а если это не «3», а «3 000»? Кассирер справедливо указывает на то, что число 753 684 трудно истолковать

<sup>1</sup> Cassirer E. Opus cyt. P. 38–39.

как определенное выражение численности некоторого реального множества предметов, подобно тому, как мы истолковываем число 3 или число 4<sup>1</sup>. Иначе говоря, никто не осмелится утверждать, что число 753 684 образовано путем *абстрагирования*, то есть сравнения и выделения общего, сходного различных множеств предметов, равномогущих множеству, мощность которого выражается числом 753 684. Ясно, что число 753 684 происходит *иным путем*, чем путь абстракции. И было бы очень странно, если бы числа 3 и 753 684 были абсолютно *гетерогенны* по способу своего происхождения и, вместе с тем, абсолютно *гомогенны* по способу своего выражения, а именно в том, что они числа и выражают каждое определенную численность.

Таковы разные представления о числе, величине, количестве и т. д., соответствующие разным концепциям логики и методологии. Число в своей действительности есть единство степени и численности, интенсивной и экстенсивной сторон одной и той же величины, и отрывать одну сторону от другой нельзя даже в анализе. Теоретический анализ в данном случае требует выявить форму и закон взаимодействия того и другого. Когда мы определяем число, как это делает Рассел, как класс равномогущих классов, то мы этот отрыв вольно или невольно производим. Например, число «пять», если мы его понимаем как то общее, что имеют между собой пальцы одной руки, части света на земном шаре и т. д., не имеет никакого смысла, во-первых, потому, что оно еще не выражает степени, а потому практически не годится для сравнения величин, для счета, для измерения, чему оно по сути должно служить. А, во-вторых, прежде чем сравнивать между собой классы различных предметов по их «мощности», их необходимо *пересчитывать*, то есть уже пользоваться числом. Что значит сравнить по «мощности» класс пальцев одной руки и класс всех частей света на земном шаре? Это значит пересчитать то и другое и сравнить уже числа. Счет, а, стало быть, счетное множество, натуральный ряд чисел мы должны иметь раньше, чем сможем определить число так, как это предлагал Рассел.

Что же означает парадокс Рассела с точки зрения числа, понятого как единство степени и определенно-количества, интенсивной и экстенсивной величины? Что такое «несобственный» класс? «Несобственный» класс это класс, который включает себя в себя в качестве собственного элемента. Но как класс может включить себя в качестве элемента иначе, как увеличив число своих элементов еще на один? Класс, состоящий из  $n$  элементов, может включить себя в качестве своего элемента, если он будет содержать в себе минимум  $n + 1$  элементов. Иначе класс сам себя в качестве элемента включить не может, иначе класс не будет отличаться от элемента, а это необходимо при определении и того и другого. В том, что класс является одновременно и классом и элементом, заключено противоречие. Снято оно может быть только путем расширения класса хотя бы на один элемент. Но тогда получается другой класс, который, чтобы сохранить себя в качестве «несобственного», должен тоже расширяться минимум на один элемент и т. д.

Рационально «несобственный» класс может быть понят только так. Если же мы процесса расширения и увеличения класса не допустим, то мы вообще не снимем противоречие, которое заключено в определении несобственного класса. Ведь когда мы определяем несобственный класс как класс, который содержит в качестве своего элемента самого себя, то про одно и то же мы утверждаем, что оно и элемент и класс одновременно, в то время как класс может стать элементом только другого класса. И если в определении допущено противоречие, то в развитии этого определения оно рано или поздно проявит себя в качестве «парадокса». Собственно парадокс Рассела является проявлением противоречия, допущенного им в определении несобственного класса, а потому этот парадокс ничем не лучше, чем парадокс брадобрея.

Парадокс Рассела — это *статическое* выражение того же самого динамического противоречия, о котором писал Гегель в уже приведенном месте: «Бесконечный количественный прогресс есть также лишенное мысли повторение одного и того же противоречия, которое представляет собой определенное количество вообще, и оно же положенное в своей определенности,

есть степень». Парадокс Рассела является не парадоксом определенного рода величины, а противоречием *определения* величины. Чтобы определить величину  $n$  я должен найти ее место на шкале величин, а это значит указать на этой шкале *предшествующую* и *следующую* за ней величины, иначе говоря — указать  $n+1$  и  $n-1$ .

«Определение величины, — пишет в этой связи Гегель, — продолжает себя, непрерывно переходя в свое инобытие таким образом, что оно имеет свое бытие только в этой непрерывности с некоторым иным; оно не *сущая*, а *становящаяся* граница»<sup>1</sup>. «Определенное количество... отталкивает себя от самого себя»<sup>2</sup>.

Интересно, что последнее почти буквально совпадает с определением числа у Дедекинда, который определял его как *отображение множества в самое себя*. И уже здесь заключено противоречие, противоречие всякого *самоопределения*, всякого *отношения к себе*, поскольку всякое отношение к себе возможно только как отношение к *другому*. Это то же самое, когда критянин говорит, что все критяне лгут. Говорит ли критянин правду? Если он говорит правду, значит лжет. А если лжет, то говорит правду. Здесь нет никакого выхода кроме выхода за границу: нет пророка в своем отечестве.

Процесс определения величины, счет, это и есть «несобственный» класс, который «отталкивает себя от самого себя». Он проделывает с собой примерно то же самое, что проделывал барон Мюнхгаузен, когда он сам себя за волосы вытаскивал из болота. Если не допустить того, что класс становится элементом самого себя, раздвигая свои собственные границы («отталкивая себя от самого себя»), то аналогия между несобственным классом и бароном Мюнхгаузеном, вытаскивающим самого себя за волосы из болота, становится полной, то есть это такой же нонсенс, «парадокс».

Это результат превращения *становящейся* границы в *сущую*, что неизбежно и происходит при теоретико-множественной интерпретации числа: в понятии

<sup>1</sup> Гегель. Наука логики. Т.1. М. 1974. С. 302.

<sup>2</sup> Там же.

множества, в отличие от понятия числа, утрачивается момент *процессуальности, самоотображения, определенности*. Противоречие процесса становится «парадоксом» статики. Разрешения его ищут тогда в переформулировке условия. Такое явление, как «несобственный» класс, исключается тем, что запрещается ставить в один ряд элемент и класс, что и делает Рассел с помощью своей *теории типов*. Проще говоря, здесь сначала вводится некоторое искусственное условие, из-за которого возникает «парадокс», потом вводится другое искусственное условие, которое не позволяет этому «парадоксу» возникнуть. Получается bestолковое движение по кругу, в котором нет развития. Действительное развитие теории происходит только через действительное разрешение действительных, а не искусственно придуманных противоречий. Вместо того, чтобы совершить, как пишет Гегель, «последний шаг вверх, познание неудовлетворительности рассудочных определений отступает к чувственному существованию, ошибочно полагая, что в нем оно найдет устойчивость и согласие»<sup>1</sup>.

Если бы не было *естественных условий* возникновения противоречия определения величины, то парадокс Рассела оказался бы просто субъективной ошибкой, и не более. Но если есть естественные условия возникновения противоречия, то должны быть и естественные условия его снятия и осуществления. Все дело, оказывается, в том, что включая класс в этот же класс в качестве элемента в процессе определения величины, мы не допускаем ошибки смешения класса и элемента, мы включаем класс в класс не как класс, а как элемент, и не только по названию. Ведь когда мы определяем какую-либо величину, отыскивая ее место на шкале величин, то мы отыскиваем не саму эту величину как *численность*, как определенной «мощности» класс, а ее *номер* на шкале величин. Если мы определяем величину 10, то это не означает, что мы включаем класс, состоящий из десяти элементов, в класс, состоящий из одиннадцати элементов, мы включаем не «десяток», а «десятый». А «десятый» это все равно, что «одиннадцатый» и т. д., — как *номера* они

<sup>1</sup> Гегель. Наука логики. Т.1. М. 1974. С. 99.

совершенно однородны, как номера они обозначают не экстенсивные величины, а место и порядок экстенсивных величин на шкале этих величин, но как числа они обозначают и экстенсивные величины. В этом смысле число есть единство интенсивного и экстенсивного аспектов одной и той же величины. Это совпадение выражается в том, что номер «десятка» — «десятый», «пятерки» — «пятый» и т. д.

Единство и противоположность интенсивного и экстенсивного аспектов величины проявляется в том, что когда мы определяем величину, т. е. как экстенсивную величину, мы определяем ее интенсивность, ее место, ее «номер» на шкале величин, а когда мы определяем интенсивную величину как «номер» или как «градус» (Grad), как выражается Гегель, то мы определяем его как множественность: если нас спросят, что такое «десятый», то мы вынуждены будем объяснять, что такое «десяток». Разрешение противоречия состоит в том, что в класс включается не класс, а еще один элемент, включается номер, следующий за номером определяемой величины: если нам надо определить экстенсивную величину «десять», то мы определяем ее номер — «десятый», а «десятый» можно определить только в том случае, если нам известен номер последующий — «одиннадцатый», он является его «определением», т. е. кладет ему *pregele*. Мы включаем десятый номер в класс одиннадцати номеров, а не десяток в класс, состоящий из одиннадцати элементов. Это мы делаем реально, а включаем класс в качестве элемента самого себя только в иллюзии, только по видимости, основанной на том, что экстенсивная и интенсивная величины образуют определенного рода единство и в числе не различаются, если число полагается как «класс равномошных классов», то есть только со стороны множественности, численности, а не в единстве со шкалой величин, со своим номером, с процессом счета.

Но это и не просто иллюзия, поскольку два номера это также и обозначения соответствующих экстенсивных величин, численностей, «классов». Поэтому определение величины может быть также представлено и как включение класса в класс, но уже не в качестве элемента, а в качестве подкласса. Однако такое пред-

ставление определения возможно, строго говоря, только *после* определения, то есть только после того, как сам процесс определения «угас».

Таков действительный способ разрешения противоречия определенного количества (в терминологии Гегеля) или «несобственного класса» (в терминологии Рассела). Понятно, что этот способ коренным образом отличается от того способа, каким «разрешает» это противоречие Рассел. Согласно первому способу противоречие понимается как действительное противоречие, противоречие в самих вещах. «Это слишком большая нежность по отношению к миру, — писал Гегель, — удалить из него противоречие, перенести, напротив, это противоречие в дух, в разум и оставить его там неразрешенным»<sup>1</sup>. Способ, каким разрешаются такого рода противоречия в познании, в мышлении, тот же самый, каким они разрешаются в действительности. Согласно второму способу противоречие понимается по кантовски: оно заключено в «духе», в разуме, «разрешение» его означает такое изменение правильного наименования вещей, при котором противоречие как будто исчезает.

Однако говорить с полной определенностью о том, что противоречие, которое обнаруживается в процессе определения величин, есть противоречие в самих вещах, было бы не совсем верно. Но нельзя сказать также, что этот процесс так же произволен, как чисто словесная, номинальная дефиниция несобственного класса. Оно возникает «на полпути» между субъектом и объектом, так что на долю первого выпадает ограниченность, а на долю второго — «выхождение за каждую постигаемую им определенность, в дурное бесконечное»<sup>2</sup>.

Противоречие, которое здесь возникает и разрешается, это противоречие определения, определенных вообще величин, то есть противоречие измерения, счета. Конечные экстенсивные величины выступают как определения объекта, орудие измерения этих величин, бесконечная шкала этих величин, счетное множество — выступает на стороне субъекта: не сами же себя изме-

<sup>1</sup> Гегель. Наука логики. Т.1. М. 1974. С. 317.

<sup>2</sup> Там же. С. 325.

ряют и определяют величины. Только на «границе» взаимодействия субъекта и объекта возникает это противоречие, которое выступает также как противоречие конечного и бесконечного. Но оно здесь же и разрешается. Поэтому это противоречие, хотя оно и лежит в основании математики — ведь основанием ее как раз и является измерение и счет — отнюдь ее не разрушает.

Оказывается, число и есть то «третье», которое совмещает в себе два «несовместимых» определения — быть одновременно «одним» и «многим», элементом и классом. Оно и «девять» и «девятка», обозначение определенного количества и одновременно его определитель, показатель, индекс. «Численность и единица составляют моменты числа»<sup>1</sup>. Причем ни один из этих моментов не может быть устранен без того, чтобы не было бы уничтожено число как таковое. Если оно определяется как класс равномогных множеств (Рассел), как обозначение определенной численности, то этим схватывается только одна его «половинка», только его экстенсивная сторона, и теряется другая — как раз более характерная для числа — его «половинка» — индекс-показатель, или собственно число. Ведь если мы определяем число «пять» как класс всех множеств, равномогных множеству пальцев одной руки, то мы должны будем включить сюда и само число «пять», поскольку оно тоже равномогно числу пальцев одной руки. Поэтому, чтобы быть определенным числом, данный класс должен быть несобственным классом, то есть не только самим собой, определенной множественностью, но также и включить в себя самого себя в качестве элемента, то есть в качестве «пятерки», «шестерки» и т. д.

То есть, если я представляю число в качестве численности, допустим, число «пять» как ряд счетных единиц: «один», «два», «три», «четыре», «пять», то это ясно показывает, что число «пять» со своей экстенсивной стороны, со стороны численности, будет включать в себя само себя в качестве дискретной единицы, в качестве «пятерки». Вот и получается, что число, именно благодаря раздвоенности внутри себя, способно

включить в себя само себя в качестве элемента, быть больше самого себя. Число, и в этом его особенность, способно соотноситься с самим собой; и это возможно благодаря тому, что каждое отдельное число представимо и в виде ряда: «один», «два», «три» и т. д.; и одновременно в виде номера в этом ряду: «единицы», «двойки», «тройки» и т. д. Один аспект числа не существует без другого. Поэтому число ничто без так называемого ряда чисел, без счетного множества.

Натуральное число исторически первично по отношению к любому другому числу, потому что люди начали освоение количественной стороны действительности с ее практического освоения, а практическое ее освоение — это измерение и счет. Счет, как было уже сказано, первоначально производился путем фактического установления взаимно-однозначного соответствия между одним каким-нибудь реальным множеством, например, множеством пальцев на одной руке, и другим реальным множеством. Когда пальцев одной руки не хватало, то за эталонное множество брались пальцы обеих рук и т. д. Число закономерным образом возникло как необходимый результат в процессе исторического развития счета, и прежде всего потому, что с развитием последнего, с потребностью считать все большие и большие реальные множества, все время приходилось выходить за рамки того или иного реального множества-эталона. Натуральный ряд чисел образуется не только как результат этого постоянного выхождения за рамки любого конечного реального множества, но и сам он становится орудием этого постоянного выхождения, становится *универсальным* орудием счета.

Универсальность орудия счета означает бесконечность числового ряда. Но, в силу того, что в определении определенного количества бесконечность присутствует только на стороне субъекта и только функционально, как постоянно выходящая за свои собственные пределы конечная величина, возникает представление, согласно которому бесконечность, во-первых, имеет только чисто субъективное значение и, во-вторых, что она только *потенциальная* бесконечность. Стало быть, это субъективное представление можно отбросить — субъект вправе поступить со

своими субъективными представлениями так, как ему хочется — и, тем самым, исключить противоречие.

Но такое субъективистское представление о бесконечности имеет очень серьезные последствия. Ведь в процессе определения величин потенциальная бесконечность в виде счетного множества выступает в качестве *меры*. А если мера субъективна, то где гарантия того, что мы при такого рода определении получаем объективно значимый результат? Вопрос тогда может быть поставлен так: имеет ли *собственную* меру объективное количество?

Мера всегда есть определенного рода отношение. Ближайшим примером отношения величин является дробное число. Гегель в качестве такового приводит дробь  $2/7$ . «Дробь  $2/7$ , — пишет он, — может быть выражена как  $0,285714\dots$ ,  $1/1 - a - a^2 - a^3$  и т. д. Таким образом она дана как *бесконечный ряд*; сама дробь называется суммой или *конечным выражением* этого ряда»<sup>1</sup>. Далее Гегель замечает, что в виде отношения может быть представлено и целое число, и другие дроби, а не только дробь  $2/7$ , «которые, будучи обращены в десятичные дроби, не дают бесконечного ряда», могут быть изображены как такой ряд «в числовой системе другой единицы»<sup>2</sup>.

Таким образом бесконечный ряд и конечное выражение — это два разных выражения одного и того же количества, один раз выраженного в абсолютной, другой раз в относительной форме. Причем абсолютная форма выражения определенного количества вовсе не означает, что она совершенно безотносительна, но относительно она относительно некоторый универсальной системы отсчета — натурального ряда чисел, а здесь нас снова настигает бесконечность, хотя и в форме, отличной от бесконечного ряда, в которой разлагается дробь  $2/7$ , потому что последний может быть выражен конечным числом, а со счетным множеством этого нельзя сделать. Выражаясь иначе, бесконечный ряд, который может быть представлен в виде некоторого конечного выражения, имеет определенное *качество*; такую бесконечность Гегель называет *качествен-*

<sup>1</sup> Гегель. Наука логики. Т.1. М. 1974. С. 328.

<sup>2</sup> Там же. С. 328 — 329.

ной бесконечностью, в отличие от количественной бесконечности натурального ряда.

Все дело в том, что если бесконечность натурального ряда еще можно представить только в субъективном и формальном значении, то про качественную бесконечность этого уже сказать нельзя, потому что здесь уже ясно проявляется, что  $2/7$  и  $0,285714\dots$  это два разных выражения *одного* и *того же*. Нужно или оба выражения, и конечное и бесконечное, считать формальными и субъективными, или оба их признать объективными и материальными. И поэтому нельзя вслед за Лейбницем утверждать, что некоторые из возможных миров только конечны, другие только бесконечны, и наш мир является или тем или другим, — он может быть и должен быть и тем и другим, и конечным и бесконечным.

Рассел утверждает, что нет эмпирических доводов в пользу конечности числа единичных вещей во вселенной, так же как нет эмпирических доводов и в пользу противоположного. Логика эмпиризма действительно неспособна справиться с антиномией конечности и бесконечности. Кант потому и не справился с этой антиномией и оставил ее неразрешенной, что его логика запрещала выходить за рамки эмпирического применения. Антиномия — это и есть способ эмпирического обнаружения лежащего в ее основе действительного противоречия. Она выражает крайние полюса последнего без формы опосредствования, которая представляет собой определенный закон и никогда не выявляется эмпирически, а всегда требует специального теоретического анализа. То, что капитал (самовозрастание стоимости) не возникает в обращении и не может возникнуть вне обращения, это только обнаружение противоречия капиталистического способа производства, которое должно быть выявлено в процессе теоретического анализа.

Относительная и абсолютная форма выражения — это две «половинки» одного и того же целого, определенного количества, каждая из которых другую непременно предполагает. Определенное количество не может само себя определять и само себя выражать. Но выражаясь в другом количестве, оно полагает его тем самым в качестве меры, в форме эквивалента. Но эк-

вивалент может служить в качестве такового только тогда, когда он обладает определенной численностью. Пара сапог потому не может служить всеобщим эквивалентом стоимости, что они «неделимы», не обладают численностью: если с их помощью надо выразить стоимость такого товара, который стоит меньше, чем одна пара сапог, то обмен состояться не может, потому что никому не нужен один сапог, только правый или только левый, не говоря уже о половине сапога или четверти.

«Относительная форма стоимости и эквивалентная, — пишет Маркс в своем «Капитале», — это соотносительные, взаимно друг друга обуславливающие, нераздельные моменты, но в то же время друг друга исключают или противоположные крайности, т. е. полюсы одного и того же выражения стоимости; они всегда распределяются между различными товарами, которые выражением стоимости ставятся в отношение друг к другу. Я не могу, например, выразить стоимость холста в холсте»<sup>1</sup>.

Мы не можем выразить количество пальцев с помощью пальцев, — эквивалент должен иметь иную натуральную форму, иное качество. Но эквивалент количества в натуральном виде обладает тем же недостатком, что и товарный стоимостной эквивалент в натуральном виде — холст, сапоги, пшеница и т. д. — его нельзя «дробить» до бесконечности и нельзя увеличивать до бесконечности. Можно количество пяти яблок выразить с помощью количества пальцев одной руки, но нельзя с помощью пальцев выразить четыре с половиной яблока, так же как и шесть яблок. Иллюзия того, что мы можем сразу выразить любое конечное количество одновременно и в относительной и в эквивалентной форме, основана только на особых свойствах числа, так же как иллюзия того, что стоимость товара может быть сразу представлена и в относительной и в эквивалентной форме, иначе говоря в абсолютной форме, основана на особых свойствах денег. Когда я говорю, что здесь *пять* яблок, или когда я говорю, что пара сапог стоит десять рублей, то кажется, что я сразу непосредственно выражаю наличествующее в

самом «теле» яблок, или в самом «теле» сапог, свойство. На самом деле я там и здесь «прикладываю» к «телу» яблок и к «телу» сапог определенный масштаб, в одном случае масштаб счетного множества, в другом — масштаб цен. Последние, правда, тоже выступают не только в форме эквивалента, но и в относительной форме, но свою относительную форму они выражают только через бесконечный же ряд отдельных товаров или отдельных конечных множеств. В этом неравноправие конечного и бесконечного. Это неравноправие в своеобразной форме подметил Спиноза. Идеи, которые разум образует абсолютно, писал он в трактате «Об усовершенствовании разума», выражают бесконечность, а те, которые он образует в связи с другими, выражают определенность или ограниченность. В этом смысле можно сказать, что бесконечность абсолютна, конечность — относительна, так же как движение абсолютно, покой — всегда относителен.

Интересно отметить, что число разрешает противоречие, аналогичное тому, которое разрешают деньги как всеобщий эквивалент стоимости. И здесь «не простая аналогия, а общность метода», как отмечала С.А.Яновская<sup>1</sup>. Добавим, что Маркс применил этот метод к определению денег сознательно и целенаправленно, в то время как к определению числа этот метод последовательно еще не применялся. К сожалению мы не можем здесь обсуждать этот вопрос более подробно.

В заключение можно сказать только одно: если абстрагироваться от исторического происхождения числа и процесса его практического употребления, не проанализировав ни тот, ни другой процесс, то число будет казаться вещью совершенно «иррациональной», абстрактный его анализ породит неразрешимые противоречия наподобие «парадокса» Рассела.

В наиболее общей форме этот «парадокс» обнаруживается уже у древних, которые сформулировали так называемый парадокс лжеца, или парадокс критянина: критянин говорит, что все критяне лгут. Спрашивается, говорит критянин правду, или он лжет. Но если он лжет, то он говорит правду, потому что он и говорит,

<sup>1</sup> Яновская С.А. О так называемых «определениях через абстракцию». // В кн.: Методологические проблемы науки. М. 1972. С. 46.

что все критяне лгут. А если он говорит правду, то он лжет, потому что правда в том и состоит, что *все критяне лгут*.

Таков вообще «парадокс» всякого отношения к самому себе, потому что здесь относящийся и тот, к кому относятся, есть одно и то же. Это и субъект, и объект одновременно. Вообще существуют два подхода к решению проблем типа проблемы «лжеца». Первый подход, — классический диалектический, — заключается в том, чтобы попытаться найти более общее выражение той проблемы, которая проявляется в виде особенного «парадокса». Например, «парадокс» лжеца это «парадокс» любого высказывания *о себе*. Независимо от того, говорю я о себе «я лгу», или «я говорю правду», я говорю о себе, и потому здесь высказывающий и то, о чем высказывание, совпадают. Иначе говоря, здесь совпадают *субъект* высказывания и *объект* высказывания. А совпадение противоположностей есть *противоречие*. И тогда надо признать или что всякое отношение к себе, всякая *рефлексия*, то есть всякое самосознание, противоречиво, или попытаться это противоречие исключить. И тогда это будет уже другой подход. И именно этот второй подход пытается реализовать Рассел своей теорией «типов». Если свести этот подход к трюизму, то он сводится в принципе к тому, чтобы запретить отношение к себе, то есть всякую саморефлексию, всякое самосознание. А еще проще он заключается в том, чтобы заткнуть рот критянину, чтобы он не смог сказать, что он лжет. Но тогда практически становится невозможным число как инструмент, как орудие счета. Математика возможна, и действительна, как непротиворечивая наука, но только потому, что противоречие остается внутри числа, внутри процесса счета. Но в математике мы уже считаем не вещи, а результаты этого счета — числа, которые здесь проявляют себя исключительно со своей *экстенсивной* стороны.

Н.А.Бердяев писал в свое время о полицейской функции кантианской философии, которая пускает только в переднюю и не пускает в жилые комнаты. Так вот, вся позитивистская философия, начиная с О.Конта, выполняла аналогичную функцию. Аналитическая философия выполняет ее самым откровенным образом: нельзя так говорить, и все! Вот ее первое и последнее слово. Задача

этой философии, как ее понимает Рассел, двоякая: «во-первых, предотвратить выводы от природы языка к природе мира, которые являются ошибочными, потому что они зависят от логических дефектов языка. Во-вторых, предположить путем исследования того, что логика требует от языка, который должен избегать противоречий, какого вида структуры мы можем разумно допустить в мире. Если я прав, то в логике не существует ничего такого, что способно помочь нам выбрать между монизмом и плюрализмом, или между взглядом, что есть исходные реляционные факты, и взглядом, что их нет»<sup>1</sup>.

Рассел по существу возвращается к тезису Лейбница о «логически возможных мирах», относительно которых, который из них истинный, логика ничего не решает. Логика вообще ничего не может решить относительно мира: она наука не о мире, а о нашем человеческом способе освоения этого мира. Каков на самом деле мир, это может решить только предметная наука о мире, — космология, физика, химия и т. д. Но если логика не может говорить ничего конкретного о мире, то она и не может накладывать какие-то ограничения на способы описания и выражения этого мира в языке. Скажем, если я прихожу к выводу, что мир бесконечен в пространстве и времени, то кто и почему мне может запретить об этом говорить? И если понятие бесконечности противоречиво, то почему меня это должно останавливать? Только потому, что есть логика, которая «запрещает» противоречие? Но почему я должен подгонять картину мира под логику, вместо того чтобы логику скорректировать в соответствии с законами мира?

Рассел, как и все позитивисты, исходит из противопоставления «науки» и «метафизики». «Мне кажется, — пишет он, — что в целом наука в значительно большей мере может быть истинной, чем любая до сих пор разработанная философия (я не исключаю, конечно, и свою собственную). В науке существует много вещей, с которыми люди согласны, в философии же этого нет»<sup>2</sup>.

Как пример философской неопределенности Рассел приводит такие понятия, как *мысль*, *материя*, *со-*

<sup>1</sup> Там же. С. 32–33.

<sup>2</sup> Аналитическая философия: становление и развитие. М. 1998. С. 33.

знание, познание, восприятие, причинность, воля, время. «Я полагаю, — пишет он, — что все эти понятия неточны и приближенны, существенно заражены неопределенностью и потому неспособны составить часть любой точной науки»<sup>1</sup>.

Но ведь любая «точная» наука пользуется, скажем, понятием *причинности*. Без этого понятия вообще нет никакой науки. Ведь задача любой науки в том и состоит, чтобы устанавливая причины всего, происходящего в мире. И, таким образом, «философская» неопределенность становится неопределенностью науки. Соответственно, философия, которая желает придать определенность науке, как понимали классики, в особенности Фихте, сама должна быть определенной. Здесь у Рассела, как и во всем позитивизме, обнаруживается вопиющее противоречие: они хотят отделить «физику» от «метафизики» как «определенную» науку от «неопределенной», но уже утверждение «физика — определенная наука» является метафизическим в самом буквальном, а потому и определенном, смысле слова, а потому, согласно Расселу, неопределенным.

Вся эта ситуация есть результат того, когда режут по-живому, то есть пытаются отделить науку от философии, а философию от науки. И это по существу означает отделение от науки самого процесса мышления, т. е. делание науки *безмысленной, бессознательной и бессмысленной*.

На почве такой лингвистической философии позитивизм по сути смыкается со своим антиподом — экзистенциализмом. Ведь для последнего язык так же не соединяет человека с миром, а, наоборот, отгораживает его от него, как это в особенности проявилось у М.Хайдеггера.

### Атеизм Б.Рассела

А теперь обратимся к одному важному факту в личной и философской биографии Рассела. Дело в том, что Бертран Рассел был *убежденным атеистом*. Но эта страница его жизни и творчества в некоторых после-

дних изданиях таинственно исчезает. Например, в четырехтомной «Истории философии» («Греко-латинский кабинет» Ю.М.Шичалина, Москва, 1998) об этом не говорится ни слова. Сказано только, что бабушка Рассела была пуританкой и привила внуку спартанский дух, строгую самодисциплину, чувство общественного долга и любовь к Богу<sup>1</sup>. Но как потом сложились отношения Рассела с Богом, об этом авторы умалчивают.

Тем не менее, в 1987 году в советском «Политиздате» был опубликован сборник атеистических работ Рассела под названием «Почему я не христианин». Первоначально так называлась одна из его газетных статей. В предисловии к указанному изданию сказано: «Рассел принадлежит к той традиции просветителей XVIII века, которая дала миру Дидро, Вольтера, Гольбаха, его идеи напоминают и фейербаховскую критику религии»<sup>2</sup>. Первое, безусловно, верно, а второе — нет. В том-то и дело, что критика религии у Рассела именно *просветительская*. И ни малейшего влияния Фейербаха на Рассела не чувствуется. До фейербаховского понимания религии как *отчуждения человеческой сущности* Рассел не доходит. И понятно, почему. Ведь понятие *отчуждения*, идущее от немецкой классики, Расселу просто непонятно: оно слишком «метафизическое».

«Существуют, — пишет Рассел, — возражения против религии двоякого рода: интеллектуальные и моральные»<sup>3</sup>. И обе категории возражений, отметим, целиком и полностью остаются в рамках Просвещения. Первого рода возражения сводятся к тому, что религия противоречит науке. Это возражения, кстати, самые слабые, в особенности для XX века, когда авторитет науки оказался сильно подорванным, и именно потому, что инструментальная наука была неспособна отвечать на мировоззренческие, морально-практические вопросы. Здесь она практически добровольно уступила место религии. К тому же сам Рассел замечает:

<sup>1</sup> История философии. Запад — Россия — Восток. Книга третья. М. 1998. С. 219.

<sup>2</sup> Рассел Б. Почему я не христианин. М. 1987. С. 6.

<sup>3</sup> Там же. С. 119.

«Личная религия, не делающая утверждений, которые наука могла бы опровергнуть, спокойно существует и в научную эпоху»<sup>1</sup>. Второго рода возражения, а именно моральные, гораздо более сильны. Когда говорят, что религия противоречит науке, то на это всегда готов простой ответ о слабости науки, но когда говорят, что религия *безнравственна*, то это возражение сильнее, как и любой аргумент от *практического* разума, в противоположность разуму *теоретическому*.

Выражения Рассела по поводу безнравственности религии и церкви напоминают знаменитое вольтеровское «Раздавите гадину!». Например, такое: «Возможно, что человечество уже стоит на пороге золотого века; но если это так, то сначала необходимо будет убить дракона, охраняющего вход, и дракон этот — религия»<sup>2</sup>. Хотя Рассел и понимает социальное и политическое значение религии, он не видит ее социальных корней, а объясняет ее происхождение, как и Эпикур, попросту *страхом*. «Наиболее важным источником религии, — пишет он, — очевидно, является страх; все, что вызывает беспокойство, способно повернуть мысли людей к богу»<sup>3</sup>.

Будучи по своим убеждениям сторонником науки и противником религии, Рассел, тем не менее, объективно очень ослабляет позиции науки, по сравнению с религией, и делает ее по существу беспомощной перед лицом этого противника. «Религиозная вера, — пишет Рассел, — тем и отличается от научной теории, что хочет возвестить вечную и абсолютно достоверную истину, в то время как наука всегда предположительна — она признает, что изменение существующих на данный момент теорий рано или поздно окажется необходимым: сам ее метод не допускает полного и окончательного доказательства»<sup>4</sup>.

Но если наука всегда *предположительна* и *гадательна*, то она и не может иметь никакого мировоззренческого значения. Вернее, она может иметь только то значение, что освобождает поле для религии. Ведь

<sup>1</sup> Там же. С. 133.

<sup>2</sup> Там же. С. 131.

<sup>3</sup> Там же. С. 127.

<sup>4</sup> Там же. С. 135.

любое *ограничение* научного разума освобождает место Богу. И если даже кантовская критическая философия оставляла место вере, то Рассел здесь дрейфует, можно сказать, от Канта к Юму. И, вместе с тем, он верит во всепобеждающую силу человеческого разума. «Хорошему миру, — пишет Рассел-оптимист, — нужны бесстрашный взгляд и свободный разум. Ему нужна надежда на будущее, а не бесконечные оглядки на прошлое, которое уже умерло и, мы уверены, будет далеко превзойдено тем будущим, которое может быть создано нашим разумом»<sup>1</sup>.

Взгляды Рассела интересны именно тем, что, воспевая разум, он в действительности, в соответствии с эмпирической традицией, *ограничивает* его возможности. Как говорится, разум разуму рознь. И культ разума у Рассела — это совсем не то, что рационализм в философской классике. Потому в расселовском «логическом атомизме» следует видеть пример именно *неклассического философствования*. На этой ноте мы расстанемся с этим мыслителем, чтобы перейти к его другу и ученику Л.Витгенштейну.

### Литература

1. Рассел Б. История западной философии. Т.1 — 2. М. 1993.
2. Рассел Б. Почему я не христианин. М. 1987.

## 2. «Языковая игра» Л.Витгенштейна

Ученик Рассела **Л. Витгенштейн (1889–1951)** попытался по-своему развить идеи аналитической философии. Причем история с Витгенштейном показательна именно для философии XX века, когда в философию начинают приходить непрофессионалы, а именно люди конкретной науки и практики.

По образованию и своему первоначальному роду деятельности Л.Витгенштейн был авиационным инженером. Он первоначально занимался теорией авиационного двигателя и пропеллера. Представьте себе че-

<sup>1</sup> Там же. С. 113.

ловека, который приходит в лабораторию, где занимаются разработкой авиационного пропеллера. Он видит всякого рода графики, формулы и цифры, и, естественно, ничего не понимает. И он может даже подумать, что за всеми этими словами и символами не скрывается никакой реальности. Иначе говоря, они сами по себе и есть главная *реальность*. Примерно то же самое случается с человеком, который никогда не учился и не занимался философией, и вдруг сталкивается с этой наукой. Чаще всего он начинает думать, что все это «игра в слова». Именно это и произошло с Витгенштейном, который совершенно определенно отождествляет язык и мышление: мышление есть говорение, а говорение есть мышление. Но в таком случае, как заметил в свое время Фейербах, величайшие болтуны должны считаться величайшими философами.

При таком понимании соотношения языка и мышления не избежать *софистики*. Уже древние софисты отрицали объективную истину и считали, что как скажешь, так оно и есть на самом деле. Вся философия превращается у них в игру словами. «Языковая игра» и стала центральным понятием философии так называемого «позднего» Витгенштейна.

Но первой работой Витгенштейна был «Логико-философский трактат», написанный в 1921 году. Он начинается с того, что «мир есть совокупность фактов, а не вещей», отчего «мир распадается на факты», и при этом «любой факт может иметь место или не иметь места, а все остальное останется тем же самым»<sup>1</sup>. Иначе говоря, мир есть совокупность независимых друг от друга «атомарных фактов», каждый из которых может быть описан сам по себе. Витгенштейн отрицает то, что в классической философии называлось *всеобщая взаимосвязь* или *субстанция*. Расселу понравилась эта идея, и он назвал это *логическим атомизмом*.

Для Витгенштейна, так же, как и для Рассела, мыслимый факт и названный факт — одно и то же. Поэтому та концепция языка, которую развивает Витгенштейн, одновременно является определенной *картиной мира*, или *онтологией*. Характерна литературная форма, в какой написан «Логико-философский трактат».

Он состоит из коротких пронумерованных афоризмов. То есть по большому счету это форма, совершенно не соответствующая назначению *аналитической философии*, которая призвана *уточнить* язык науки.

Вся «философия» Витгенштейна колеблется между двумя крайностями, которые обнаружили в понимании природы логики вообще. Во-первых, это чисто *формалистическое толкование логики* как некоторой свободной игры, законы и правила которой не выражают никакой реальности. Во-вторых, это *логический эмпиризм*, который прежде всего и выражает именно Витгенштейн. Мы пока оставляем третью позицию, согласно которой логика, — та, которую имеют в виду Рассел и Витгенштейн, — представляет собой совершенно особую *реальность*, а именно формальные условия мыслительной человеческой деятельности.

Логический эмпиризм Витгенштейна проявляется в том, что логика у него есть *отражение* мира. Элементарные высказывания, по его мнению, являются «логическими атомами», которые отражают элементарные факты. Из простейших логических высказываний при помощи логических союзов, «и», «или», «если..., то...» и отрицания, строятся более сложные высказывания, которым опять-таки соответствуют определенные комбинации в мире фактов. В общем, как-будто бы получается то, что Декарт и Спиноза называли: *ordo et connectio idearum et ordo et connectio rerum idem est*. В переводе это означает, что порядок и связь идей тот же самый, что и порядок и связь вещей.

Но как быть, допустим, с законом, «запрещающим» мыслить противоречие? Если противоречие в реальном мире ничего не отражает, то откуда пришла в голову мысль его «запрещать»? Ведь в мире нет очень многого. И если бы логика знала, что на свете есть и чего нет, то она была бы единственной наукой. А если противоречие в мире есть, то почему логика должна его «запрещать»? А если оно ничего не «отражает», то что «отражает» его запрет?

Все эти сложности в учении Витгенштейна возникают потому, что на самом деле логика отражает не мир, как он нам непосредственно дан, а те *условия*, при которых мы его *мыслим*. По сути логика производна от

мира культуры, который обеспечивает объективные условия субъективной человеческой деятельности. Но в философии, и на это есть свои причины, указанная ситуация, как правило, мистифицируется. Так у К.Поппера эти условия обозначены как некий «третий мир». А в учении Канта они выступают под именем *трансцендентальных предпосылок*. Сложность в том, что логика, как и весь мир культуры, носит особый субъективно-объективный характер. Поэтому ее и не удается интерпретировать ни с эмпирической, ни с формальной точки зрения.

Но вернемся к Витгенштейну, который утверждает, что всякое логическое предложение есть либо *тавтология*, либо *противоречие*. Тавтологии ничего в действительности не отражают. Например, что отражает положение « $A = A$ »? Очевидно, ничего предметного. Но именно поэтому тавтология нам не говорит *ничего*. И если помимо тавтологий, которые все сводятся к « $A = A$ », есть еще противоречие, то, видимо, только оно может нам сказать что-то конкретное о мире.

Обыкновенный человеческий язык как исторически сформировавшийся феномен культуры гораздо мудрее любого «языка науки». Он обладает всеми выразительными средствами не только для выражения фактов науки, но и для самых тонких оттенков мысли и чувства. Об этом свидетельствуют и фольклор, и народный юмор, и вся художественная литература. Если же попытаться загнать этот язык в прокрустово ложе «языка науки», то огромный массив культуры окажется «невыразимым», или «бессмысленным». Именно к этому результату и приходит Витгенштейн. Но то, о чем невозможно говорить, оказывается самым важным для человека с морально-практической точки зрения. И хотя сам Витгенштейн именно этику считал смысловым ядром своего «Трактата», *наука и мораль*, как и у всех позитивистов, у него диаметрально расходятся. И расходятся гораздо дальше, чем практический и теоретический «разумы» у Канта. Получается, что у человека два «разума». Но это и есть *нонсенс*.

Именно софистическое отождествление языка и мышления, а также языка и картины мира, и привело «позднего» Витгенштейна, который написал труд «Философские исследования», к *логическому релятивизму*.

Эта книга была опубликована в 1953 году уже после смерти автора, последовавшей в 1951-м. Витгенштейн добровольно ушел из жизни. Он не смог примирить совесть ученого со своей человеческой совестью. Это, в общем-то, человеческая трагедия, хотя и очень похожая на фарс. По сути Витгенштейн — поборник «бессмысленности» философии. Витгенштейн говорит уже не о бессмысленности *метафизики*, а о бессмысленности *философии*, отвергая тем самым по существу всякую *теорию*.

### Литература

1. *Витгенштейн Л.* Избранные философские произведения. М. 1992.

### 3. «Критический рационализм» К.Поппера

Карла Поппера обычно не относят к позитивизму. И это можно объяснить тем, что он отрицал идею «лингвистической философии» как уход от важных проблем философии к примитивной схоластике. Но его философия ближе всего именно к этому направлению, хотя она и содержит попытки выйти за его пределы. Сам Поппер называет свою философию «*критическим рационализмом*», потому что он считает, что каждый ученый должен быть готов представить свои идеи на суд критики. Это должно иметь силу не только для науки, но и для всей социально-политической жизни. И это есть критерий того, что Поппер называет «открытое общество».

**Карл Раймунд Поппер (1902—1994)** родился в Вене в семье состоятельного адвоката. Родители Поппера, будучи евреями, крестились в протестантской церкви. В молодости Поппер испытал на себе довольно сильное влияние социалистической мысли и некоторое время считал себя марксистом. Образование он получил в Венском университете. Кроме философии и науки, Поппер интересовался еще психологией и музыкой. В 1928 году он защитил диссертацию на тему «К вопросу о методе психологии мышления» под руководством психолога Карла Бюлера.

В течение нескольких лет Поппер преподавал математику и физику в начальной и средней школе. И именно к этому времени относится его известная статья по проблеме аксиоматики в геометрии. Одно время он состоял в Венском кружке неопозитивистов, но с самого начала критически относился к его главным идеям, что нашло свое отражение в его первой известной работе «Логика научного исследования», вышедшей в 1934 году.

В 1937 году Поппер вместе с женой уезжает в Новую Зеландию. Здесь были написаны работы «Ниццета историцизма» и «Открытое общество и его враги» в двух томах, направленная против «тоталитаризма». Обе работы были опубликованы в 1945 году. В условиях послевоенной Европы эти работы были, так сказать, обречены на успех. С 1946 года Поппер жил в Великобритании, работал в Лондонской школе экономики. Умер Карл Поппер в 1994 году.

В своей «Логике научного исследования» Поппер опровергает эмпиризм и индуктивизм позитивистов, но, так сказать, с обратной стороны. Если прежние критики индуктивизма доказывали, что путем индукции не может быть получено всеобщее и необходимое знание («все лебеди белы»), то Поппер показывает, что всеобщее не может быть *верифицировано*, то есть подтверждено эмпирическими фактами и наблюдениями. Взамен *верификации* Поппер выдвигает принцип *фальсификации*, то есть опровержения: научное знание должно быть принципиально опровержимым. Этому и посвящена его работа, вышедшая в 1963 году, которая так и называется «Предположения и опровержения. Рост научного знания».

Таким образом, эмпиризм Поппером не отбрасывается, а только *трансформируется*. Ведь если утверждение «Все люди смертны» в принципе фальсифицируемо, то это означает, что может найтись такой человек, который бессмертен. Но тогда это означало бы или, что это утверждение является только эмпирическим, а не теоретическим, или, что тот самый бессмертный — не человек. Ведь человек *по определению* смертен. И именно так его и называли древние, в противоположность бессмертным богам. Поэтому «демаркация» между наукой и «метафизикой», которую хочет провести здесь Поппер, не получается.

В работе «Объективное знание. Эволюционный подход», вышедшей в 1972 году, Поппер пытается представить развитие науки по типу эволюционной теории с ее естественным отбором сильных и выбраковкой слабых. Думается, что это слишком далеко идущая аналогия. Ведь наука все-таки развивается *исторически*, а не эволюционно. Но именно историзма как выражения *специфически* исторического развития Поппер не признает. Именно в этой работе Поппер вводит понятие «третьего мира». В отличие от «первого мира», т. е. физических вещей, и «второго мира» — человеческой субъективности, по мнению Поппера, есть независимый мир философского и научного знания как мир «проблем, теорий и критических рассуждений». Такая позиция, как уже говорилось, очень похожа на классический трансцендентализм Канта — Фихте — Шеллинга, но без той диалектики *субъективного и объективного*, которая была для него характерна.

Тем не менее, указанные идеи не помогают Попперу решить самую главную и фундаментальную проблему — проблему *идеального*, в которой он пытается разобраться в работе «Я и его мозг», написанной вместе с известным английским физиологом мозга Дж.Экклзом в 1977 году. Поппер предпринимает попытку связать идеальное *непосредственно* с мозгом, вместо того, чтобы выводить его из «третьего мира», т. е. культуры. Проблема идеального сводится в этой книге практически к *психофизической проблеме* в духе Декарта. До постановки этой проблемы у Спинозы авторы не доходят.

Специальную статью Поппер посвятил критике диалектики. Здесь он имеет в виду диалектику Гегеля и Маркса. Но фактически Поппер критикует не диалектику, а *антитетику*, а именно то, что было в прошлом у Шеллинга, а в XX веке в так называемом «диамате». Диалектика, со времен Платона и Сократа и кончая Гегелем и Марксом, была все-таки *логикой*, а не метафизикой. Тем не менее, совершенно невозможное словосочетание — *диалектическая метафизика* — нашло свое воплощение именно в «диамате». Все это делает критику диалектики Поппером неинтересной, поскольку он не то имеет в виду.

В классической немецкой философии метафизика снимается в диалектике. Уже Кант считал, что его

трансцендентальная логика является *очерком метафизики*. В позитивизме она отбрасывается, а вместе с ней отбрасывается и теоретическое мышление. Но она возвращается везде, где возникает потребность в мышлении рассмотрении вещей.

### Критика К.Поппером «историцизма»

В работе «Нищета историцизма» Поппер отрицает специфику исторического метода и считает, что в социальной науке должен применяться тот же метод, что и в естественной науке. «Историцизм», согласно Попперу, это и есть признание *специфики* социально-исторического метода. Вообще, термин «историцизм», если это можно назвать термином, есть нечто неопределенное. Из общего контекста работы Поппера следует только одно, а именно то, что «историцизм» — это все, что не вмещается в доктрину *либерализма*. Позиция Поппера по сути есть *антиисторизм*. И антиисторизм Поппера, как и всей неклассической философии, имеет в конечном счете *охранительный* характер. Как и Конт, Поппер противопоставляет подлинному историзму рациональную социальную *технологию*.

В полемике с историзмом Поппер отрицает *детерминизм* в истории. «Бетховен, — пишет он, — в определенной степени безусловно является *продуктом* музыкального воспитания и традиции, и многое, что представляет в нем интерес, отразилось благодаря этому аспекту его творчества. Однако важнее то, что он является также *творцом* музыки и тем самым музыкальной традиции и воспитания. Я не желаю спорить с метафизическими детерминистами, которые утверждают, что каждый такт, который написал Бетховен, определен комбинацией влияний прошлых поколений и окружающего мира»<sup>1</sup>. По сути Поппер не допускает совпадения двух векторов *исторической детерминации*: определение личности обстоятельствами и определение обстоятельств личностью. Поэтому он принимает только одну сторону: сам индивид творит всеобщее и общезначимое. И это склоняет его к *волюнтаристс-*

кому взгляду на характер исторического процесса, который он противопоставляет монистической («закрытой») точке зрения Маркса и Ленина.

Поппер, таким образом, видит только одну «половинку» исторической действительности, которая совершенно недействительна без другой. Между тем истинное творчество, а историческое творчество по своей общей логике ничем не отличается от художественного творчества, возможно только там, где имеет место «химическое» или «органическое» соединение индивидуальности воображения со всеобщей нормой, при котором новая, всеобщая норма рождается только как индивидуальное отклонение, а индивидуальная игра воображения прямо и непосредственно рождает всеобщий продукт, сразу находящий отклик у каждого»<sup>1</sup>.

Рождение всеобщей нормы и традиции в музыке, литературе, философии, экономике, т. е. в общественной жизни вообще — это всегда *индивидуальное отклонение*, но такое, которое выражает *всеобщий запрос*, который уже смутно бродит в глубине общества и просится на поверхность. Однако прорывается он наружу только в *индивидуальной, неповторимой форме*. И такое положение вещей оказывается наиболее трудным для понимания. «Если каждый из обоих этих рядов причинного объяснения, — отмечал в связи с этим В.Ф.Асмус, — рассматриваемый сам по себе, совершенно понятен в своей необходимости, то, напротив, совершенно загадочным и непонятым становится их совпадение в реальном процессе исторического развития. До тех пор, пока ход развития рассматривается лишь как *объект познания*, остается непостижимым, каким образом активность социального действия человека, с одной стороны, и всемогущая определяющая сила обстоятельств, с другой стороны, могут друг другу соответствовать, складываться в единый конкретный процесс социально-исторического движения»<sup>2</sup>.

Поппер, так же, как и Риккерт, не знает другого метода обобщения, помимо «естественнонаучного», а

<sup>1</sup> Ильенков Э. Об эстетической природе фантазии // Вопросы эстетики. М. 1964. вып. 6. С. 68.

<sup>2</sup> Асмус В.Ф. Избр. филос. труды. В двух томах. М. 1971. Т.2. С. 295.

по существу формального. Он не понимает того, что в истории сам факт, совершенно конкретный и уникальный факт, *обобщает*. Разве поражение Наполеона в битве при Ватерлоо не изменило *общий ход* европейской, да и всей мировой истории? В результате у Поппера понимание методологии исторического исследования даже беднее, чем у неокантианцев, не говоря уже о методологии «идеальных типов» Макса Вебера.

Но «историцизм» для Поппера — это не просто исторический метод. В глазах Поппера это целая *идеология*, а именно идеология *тоталитарного*, или, как называет его Поппер, «закрытого» общества. Критике этой идеологии и посвящена работа Поппера «Открытое общество и его враги».

### К. Поппер о врагах «открытого общества»

В указанной работе либеральная идея «открытого» общества противопоставляется идеологии «закрытого» общества. Апологию «закрытого» общества Поппер видит именно в «историцизме». Под «закрытым» обществом Поппер имеет в виду режим Гитлера и советское общество времен СССР. Вся работа, как пишет сам Поппер в предисловии к ее русскому изданию, «была направлена против нацизма и коммунизма, против Гитлера и Сталина, которых пакт 1939 года сделал на время союзниками»<sup>1</sup>. Тем не менее, истоки самой тоталитарной идеи Поппер усматривает уже у Платона в его «идеальном государстве». И главными «врагами» «открытого» общества у него оказываются такие мыслители, как Платон, Гегель и Маркс, хотя самым первым «врагом» этого общества он считает Гераклита Темного из Эфеса. В результате первый том «Открытого общества» почти целиком посвящен Платону, и называется он «Чары Платона».

Задача, которую ставит перед собой Поппер, критикуя Платона и Гераклита, как, впрочем, и Гегеля, которому, вместе с Марксом, посвящен второй том, состоит вовсе не в том, чтобы показать действительный смысл идеализма и диалектики Платона, а в том,

чтобы *разоблачить* Платона как мистификатора и врага афинской демократии. То же самое относится к Гераклиту, глава о котором заканчивается очень странным суждением. «Вряд ли можно считать простым совпадением тот факт, — пишет Поппер, — что Гегель, воспринявший так много идей Гераклита и передавший их всем современным направлениям историцистов, выражал позиции противников Французской революции»<sup>1</sup>.

В ответ на это можно было бы заметить, что Сталин в свое время охарактеризовал философию Гегеля как «аристократическую реакцию на Великую Французскую революцию», закрыв тем самым на долгие годы диалектику Гегеля для советского марксизма. Диалектику стали изучать не по Гегелю. И можно было бы сказать, что Поппер *негаром* оказывается в одной компании с тов. Сталиным. Но мы не скажем этого, потому что не можем пользоваться теми же методами, которыми пользуется Поппер. А мы скажем только то, что оба неправы. Гегель никогда не был противником Французской революции, он осуждал только ее *методы*, а именно террор. Что же касается самой Французской революции, то Гегель ее приветствовал как «Великолепный восход Солнца» и каждый год 14 июля, в день взятия Бастилии, в честь этого выпивал бокал любимого белого вина.

Весь текст Поппера о Платоне носит аналогичный характер. И Поппер не скрывает, как принято сейчас говорить, своей *ангажированности*. «Анализ платоновской социологии, — пишет Поппер, — и того, как он применял в этой области свой методологический эссенциализм, я хотел бы предварить замечанием, что моя интерпретация учения Платона ограничивается рассмотрением только его историцизма и теории «наилучшего государства». Поэтому я хочу предупредить читателя, чтобы он не ждал здесь полной реконструкции платоновской философии, т. е. того, что может быть названо «справедливой и непредвзятой» интерпретацией платонизма. Признаюсь честно, что к историцизму я отношусь враждебно и считаю его в лучшем случае бесплодным... Мой анализ и моя критика будут

<sup>1</sup> Там же. С. 48.

направлены против тоталитаристских тенденций политической философии Платона»<sup>1</sup>.

Этого, собственно, достаточно для того, чтобы не читать Поппера дальше. Дальше интересно только тому, кто разделяет его взгляды и его неприязнь к Платону. Кого интересует настоящий исторический Платон, не сможет почерпнуть из чтения Поппера ничего любопытного.

Поппер не замечает того, что «тоталитаризм» Платона рождается из *противоречий* афинской демократии. Он не замечает того, что против этой демократии выступал не только аристократ Платон, но и демократ по рождению и положению Сократ. И именно афинская демократия осудила Сократа на смерть, и осудила за *инакомыслие*, которое, как считает Поппер, при демократии позволительно. Он видит в этом даже специфику «открытого» общества, в противоположность обществу «закрытому». И именно иудейская демократия кричала Понтию Пилату: «распни его», когда «тоталитарный» Пилат сказал, что он не видит вины на этом человеке. В демократических Соединенных Штатах до 60-х годов XIX века существовало рабство негров, а после их освобождения долгое время была расовая сегрегация. Иначе говоря, Поппер не чувствует, не понимает *грамматизма истории*, у него отсутствует историческое чувство. И отсюда его наивное морализаторство. Ведь осуждать сейчас Платона за его «тоталитаризм» так же смешно, как осуждать за непомерную жестокость Атиллу или Тамерлана. Это так же смешно, как махать кулаками после драки.

Второй том «Открытого общества», как было уже сказано, посвящен Гегелю и Марксу. Метод работы с этими авторами у Поппера тот же самый, что и в случае с Платоном. И здесь Поппер делает такие отчаянные заявления, после которых хочется закрыть эту книгу и отложить ее в сторону, причем навсегда. Например, приведем такое его заявление: «Я утверждаю, что гегелевская диалектика в основном была создана с целью исказить идеи 1789 г. Гегель полностью осознавал, что диалектический метод может быть использован для превращения («выверта») некоторой идеи в ее

противоположность»<sup>1</sup>. Поппер здесь не видит, и не хочет видеть, разницу между диалектикой и софистикой. Этой разницы, впрочем, не видят и более благонамеренные люди. Но когда Гегелю приписывается сознательное намерение «исказить идеи 1789 г.», то после этого уже не остается никаких причин относиться к заверениям автора серьезно.

По большому счету у Гегеля Поппер видит прежде всего мертвое и в упор не хочет замечать жизнеспособное. Он старательно отмечает все известные благоглупости гегелевской «Философии природы» и совершенно не касается «Науки логики», сразу переходя к «Философии права», где Гегель выступает как идеолог прусского государства. Но ведь и в последнем случае надо учитывать, что «политическое государство» у Гегеля выступает в качестве *противовеса* эгоизму индивидов «гражданского общества». И если Гегель — официальный прусский философ, то почему именно прусское правительство пригласило в Берлинский университет Шеллинга как критика гегелевской философии, который, вопреки надеждам правительства, не смог вышибить из студенчества и демократической общественности революционный дух гегелевской философии?

Материалистическое понимание истории Маркса Поппер истолковывает в лучшем случае как «исторический материализм», а в худшем как просто «материализм». Он утверждает, к примеру, что «Маркс заменил гегелевский «дух» материей»<sup>2</sup>, хотя Маркс вообще нигде не говорит о «материи», а говорит о «материальном общественном бытии». Иначе говоря, Поппер не понимает, что материалистическое понимание истории — это только *метод* для понимания исторических фактов, а не *доктрина*, согласно которой история представляет собой железную поступь следующих друг за другом общественных формаций. Реальный ход истории, неоднократно подчеркивал Маркс, — это дело *конкретного исторического исследования*. Поэтому Маркс и считал себя историком, а не философом, который, наподобие Гегеля, *конструирует* исторический

<sup>1</sup> Там же. Т.2. С. 53.

<sup>2</sup> Там же. С. 75.

процесс из некоторой идеи. И называется подобная конструкция в марксовской терминологии *философией истории*, которую во что бы то ни стало хотят приписать самому Марксу.

В «открытом» обществе, согласно Попперу «терпят» инакомыслие, интеллектуальную свободу индивидов и социальных групп. Но несмотря на всю свою «терпимость» Поппер не отрицает возможности оправданного насилия в истории. «Я согласен, — пишет он, — с некоторыми христианскими мыслителями эпох средневековья и Ренессанса, анализировавшими проблему допустимости тирании, в том, что при тирании насильственную революцию можно оправдать, поскольку в такой ситуации может не быть никакого иного выхода, кроме восстания. Однако при этом я считаю, что любая такая революция должна иметь единственную цель — установление демократии. Под демократией же я понимаю не какую-то неопределенную «власть народа», или «власть большинства», а многообразные общественные институты (и, в первую очередь, всеобщие выборы, т. е. право народа смещать свое правительство), позволяющие осуществлять общественный контроль за деятельностью и отставкой правительства, а также, не применяя насилия, проводить реформы даже вопреки воле правителей. Другими словами, применение насилия оправданно только при тирании, которая исключает возможность ненасильственных реформ, и должно иметь единственную цель — создание ситуации, позволяющей проводить ненасильственные реформы»<sup>1</sup>. При этом Поппер почему-то не говорит о том, что идея права народа на восстание против тирании имеет место не только в эпоху Средневековья и Ренессанса, но и в Новое время, а в «Общественном договоре» Руссо оформляется в идею *суверенитета народа*.

Судя по всему Поппер не знал так называемых «ранних работ» Маркса, содержащих критику «казарменного коммунизма», «некритического позитивизма» Гегеля и Марксову концепцию «отчуждения». Впечатление такое, что Поппер вообще изучал марксизм по какому-то учебнику «диамата» и «истмата» под редак-

цией академика Константинова. Все очень тускло, бледно, неинтересно. Самые важные, а именно диалектические, вещи, типа того, что «люди сами делают свою историю...», что они и «актеры», и авторы собственной драмы, — все это прошло мимо внимания Поппера. Характерное для позитивизма интеллектуальное высокомерие...

Интересно, что в борьбе с Гегелем, в которой все средства хороши, Поппер берет себе в союзники не только гегелевского ненавистника А.Шопенгауэра, но и первого отъявленного антигегельянца — несчастного С.Кьеркегора, несколько не смущаясь иррационализмом того и другого. Хотя именно иррационализму он противопоставляет свой «критический рационализм». И делает это только потому, что их позиции сходятся в одном — в *антиисторизме*. Поппер сочувственно цитирует нездорового человека: «Были философы, которые и до Гегеля пытались объяснить... историю. И провидение могло лишь улыбаться, видя их попытки. Однако провидение не смеялось в открытую, ибо этим философам были свойственны человечность, честность и искренность. Но Гегель! Здесь нужен язык Гомера. Как хохотали боги! Вот противный маленький профессор, который не мудрствуя лукаво, прозрел необходимость чего угодно и всего в целом и который стал разыгрывать на своей шарманке всю историю: Слушайте, вы, боги Олимпа!»<sup>1</sup>.

Кьеркегору можно было бы возразить, что он сам — хиленький урод. Но в адрес Кьеркегора это не дозволяется. Это позволено только в адрес Гегеля. И Поппер коллекционирует все крепкие выражения и Шопенгауэра, и Кьеркегора в этот адрес. И он понимает, что «собственные выражения Кьеркегора почти столь же грубы, как и слова Шопенгауэра»<sup>2</sup>. Но это несколько не смущает проповедника терпимости.

Свою книгу Поппер заканчивает тем же самым, что и его противники-иррационалисты. «Я утверждаю, — заявляет он, — что история не имеет смысла»<sup>3</sup>. И что тогда можно возразить против Кьеркегоровского Аб-

<sup>1</sup> См.: там же. С. 317.

<sup>2</sup> См.: там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 320.

сурда? Ничего! Но как же быть тогда с «открытым обществом»? Ведь с ним Поппер, так или иначе, связывает исторический прогресс. По крайней мере переход от «закрытого» общества к «открытому» для Поппера есть переход от худшего к лучшему, а потому *прогресс*. Здесь, правда, Поппер делает существенную оговорку: «Хотя история не имеет цели, мы можем навязать ей свои цели, и *хотя история не имеет смысла, мы можем придать ей смысл*»<sup>1</sup>. Но именно это и пытались делать идеологи «закрытого» общества. И тогда о чем спор?

Тупик, в который заходит Поппер в своей книге о врагах «открытого общества», — итог развития всего позитивизма. И его последняя разновидность — аналитическая философия — не дала принципиально новых подходов и решений. От анализа *искусственных языков* наследники позитивизма в XX веке перешли к анализу *естественного языка*, а сегодня устремились к анализу *виртуальной реальности* (computer science). Но изначально избранная методология каждый раз задает границу, за которую никогда не выйти эмпирику.

В настоящее время позитивизм уже не имеет былой популярности как определенная школа, направление, программа. Но продолжает существовать как распространенное *стихийное умонастроение*. В особенности таково умонастроение ученых-естественников, не прошедших хорошей школы теоретического мышления. Различные формы так называемого *сциентизма* также лежат в русле позитивизма. То же самое надо сказать и об американском прагматизме, о котором пойдет речь далее.

### Литература

1. Аналитическая философия: становление и развитие. (антология). М. 1998.
2. Поппер К. Логика и рост научного знания. М. 1983.
3. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.1 — 2. М. 1992.

<sup>1</sup> Там же.

---

## Глава 4

### АМЕРИКАНСКИЙ ПРАГМАТИЗМ: МЕЖДУ ПОЗИТИВИЗМОМ И МАРКСИЗМОМ

---

Прагматизм как особое философское направление появляется во второй половине XIX века в Соединенных Штатах Америки. И это, как отмечают многие, не случайно. Во-первых, Америка далеко отстояла от европейской философской традиции, разрыв с которой произошел вместе с разрывом основателей первых американских колоний-пуритан со всей средневековой схоластикой. Во-вторых, дух предпринимательства и практицизма, который развился на почве отсутствия европейских форм эксплуатации и угнетения, сделал неприемлемой для американской философии всякую «метафизику», далекую от практической жизни.

Вместе с тем американский прагматизм есть в определенном отношении продолжение английского *утилитаризма*, тем более что «практика» и «польза» — слова очень близкие по смыслу. Другое течение европейской мысли, к которому примыкает и которое продолжает прагматизм, это, безусловно, позитивизм. Следует обратить внимание на тот факт, что Вторая мировая война, а точнее — нашествие нацистов на Европу, сдвинуло с места многих европейских интеллектуалов, прежде всего еврейского происхождения. В результате в американской философской среде появились марксисты и фрейдисты, неокантианцы и экзистенциалисты, прибывшие из Старого Света. Но именно *позитивисты* смогли лучше всего укорениться на американской интеллектуальной почве.

Итак, о прагматизме можно говорить как об *американской разновидности позитивизма*. Хотя, что касается взглядов Д.Дьюи, то ситуация здесь более сложная.

## 1. Семиотика и теория познания Ч.Пирса

Основоположником американского прагматизма является *Чарльз Сандерс Пирс (1839–1914)*. Одновременно он стал основоположником науки о знаках — *семиотики*. Роль таких вещей, как знаки, в практической и познавательной деятельности значительна. И человек действительно, как определил его Кассирер, *символическое животное*. По крайней мере только человек систематически использует в своей жизни знаки. Что касается Пирса, то он понимает знаки примерно так же, как их воспринимал в свое время английский философ Томас Гоббс. Знаки для него — *заместители или заместители* вещей, своеобразные марки, которые выдаются вместо денег и которые могут быть затем снова обменены на деньги. Но это ставит, так или иначе, проблему *значения*, которая ранее уже вставала перед средневековыми схоластами, в особенности у Пьера Абеляра. А с ней тесно связана проблема *идеального*, которая оказалась неразрешимой в рамках позитивистской традиции, потому что позитивизм вообще отрицает идеальное как таковое.

Семиотика во времена Пирса превратилась в самостоятельную дисциплину. Но, подобно тому, как это произошло с другим американцем Л.А.Уайтом, будучи одним из основателей новой науки, он не смог предложить в ее рамках нового и, тем более, адекватного решения самой проблемы. Как у «отца» культурологии Уайта, так и у «отца» семиотики Пирса представления о «культуре» и «знаке» натуралистичны, то есть не выражают собственной *социальной* природы этих явлений.

Тем не менее, Пирс по-новому поставил вопрос о *методе* научного познания, вернувшись к некоторым принципам Фрэнсиса Бэкона. Считается, что от Бэкона в новоевропейской философии идет линия эмпиризма, согласно которому всякое познание есть в основе своей *чувственное* познание. Но в методологии Бэкона часто не видят *рационалистического* элемента. А именно недооценивают *эксперимент*, который он считал необходимым условием исследования природы. Ведь эксперимент органически соединяет в себе чувственный и рациональный моменты. Экспериментирова-

ют люди с совершенно конкретными вещами, которые нам непосредственно даны в нашем опыте, но, вместе с тем, мы так комбинируем вещи в эксперименте, что используем только их *общие* свойства, а потому и получаем результат, имеющий непосредственно *всеобщее значение*. Иначе говоря, реальный эксперимент снимает антиномию индукции и дедукции, которая в чисто формальном и абстрактном виде, как показала вся история позитивизма в XX веке, является неразрешимой.

В эксперименте, как и вообще в практике, непосредственно соединены *чувство* и *понятие*. Но вернемся к Пирсу, который «придумал» метод, который также призван снять антиномию индукции и дедукции, и назвал его *абдукция*. Этот метод выглядит следующим образом:

Наблюдается необычный факт С.

Если А истинно, то С естественно.

Есть, таким образом, основание предполагать, что А истинно.

Понятно, что факт С — эмпирический факт. Но А, из которого следует *естественность* С, уже есть *понятие*, как и сама связь между А и С дана нам не как факт, а дана только как понятие. Это «смешение» у Пирса понятия и факта совершенно непонятно и неприемлемо с точки зрения формально-логической, где мы имеем дело исключительно с «понятиями», «суждениями» и «умозаключениями». Понятно, что истинность А подтверждается, если мы из эмпирических условий, содержащих А можем практически, экспериментально, вызвать факт С. И то, что Пирс называет «абдукцией», сопровождает постановку любого эксперимента: мы никогда не экспериментируем, не предполагая того, что мы можем получить в результате.

Специфика метода *абдукции*, которая в сущности своей восходит к основоположнику английского эмпиризма Ф.Бэкону, состоит в том, что здесь разрешается известная дилемма индукции и дедукции. Индукция, как известно, не дает знания *необходимого*, а дедукция — знания *нового*. Указанную дилемму попытались разрешить через новое знание в форме *гипотезы*, т. е. знания *вероятного*, но *всеобщего*. Затем гипотеза дол-

жна быть подтверждена в результате того, что из нее *gedуцируется* факт. Этот метод впоследствии получил название *гипотетико-gedуктивного*. Но этот метод не объясняет одного — логики формирования самой гипотезы. При этом логику категориального синтеза (в кантовском смысле) прагматизм, как и весь позитивизм, отвергает.

Из указанного соединения понятия и факта следует то, что понятие подтверждает свою истинность, если оно приводит к успеху. Отсюда и основной тезис прагматизма: *истинно то, что обеспечивает практический успех*. Однако практический успех часто закрывает собой проблему. И наоборот — проблема обнаруживается нами тогда, когда мы терпим практическую неудачу.

## 2. «Радикальный эмпиризм» У.Джеймса

Указанный выше основной принцип прагматизма положил в основу своей философии и развил дальше американский философ и психолог **Уильям Джеймс (1842–1910)**. Полнее всего свой прагматизм Джеймс изложил в работе с тем же названием «Прагматизм» (1907). Название «прагматизм» идет от «практики», что по-гречески звучит как «прагма». В этой работе Джеймс непосредственно отталкивается от идей Джона Стюарта Милля. Здесь же он указывает на связь прагматизма с традицией британского эмпиризма. Вслед за Ф.Бэконом Джеймс указывает на то, что полезные понятия должны базироваться на опыте. Развивая идеи Пирса, Джеймс определяет истинность чего-либо через практическую успешность: истинно то, что приносит успех.

Джеймс исходит из типичной позитивистской версии, согласно которой от философии отпочковались разные конкретные науки, после чего у нее не осталось никакого собственного предмета. В особенности интенсивно это происходило в Новое время, когда возникла современная наука, связанная с именами Кеплера, Галилея, Декарта, Торричелли, Паскаля, Гарвея, Ньютона, Гюйгенса и Бойля. Некоторые из них, в особенности такие, как Декарт, были «универсальны-

ми философами». Но, как пишет Джеймс, благодаря плодотворности новых концепций специальные области научного знания стали разрастаться с такой быстротой, что в силу их чрезмерной громоздкости разработка в них деталей стала уже не под силу умам с более универсальным складом, и тогда от общего ствола стали отпадать специальные науки — механика, астрономия, физика<sup>1</sup>.

Единое тело философии распалось, согласно Джеймсу, на конкретные науки, с одной стороны, и *метафизику* — с другой. И в этом виде они стали противопоставляться друг другу. Но имеет ли после этого метафизика право на существование? В отличие от позитивистов Конта-Милля-Спенсера Джеймс обращает внимание на то, что начиная с Локка, философия концентрируется вокруг проблем *познания*. Он не замечает, правда, того, что собственным предметом философии всегда было также *мышление*. Позитивизм вообще имеет дело в основном с *познанием* и старательно обходит проблему *мышления*.

Джеймс намерен примирить крайности эмпиризма и рационализма. Но достигается это за счет по сути полного отрицания значения теоретического мышления, хотя за последним он признает право на существование, и оно основано на том, что мышление формирует *гипотезы*. Но всякая гипотеза может получить значение научной истины только в случае ее опытного подтверждения. Ньютон говорил: «гипотез не измышляю». Практика научного исследования показала, что без гипотезы оно обойтись никак не может. Ведь любой эмпирический поиск, для того чтобы быть успешным, должен быть *целенаправленным* поиском.

Важное место в системе Джеймса занимают понятия «перцепт» и «концепт». В общем это соответствует тому, что Юм называл «перцепцией» и «идеей», которая является всего лишь «слабой перцепцией». Например, восприятие красного цвета и идея красного цвета у Юма отличаются только по степени живости. Джеймс, как и Юм, не признает *качественного различия* между чувственным представлением и рациональ-

<sup>1</sup> Джеймс У. Введение в философию. — в кн.: У. Джеймс. Введение в философию, Б. Рассел. Проблемы философии. М. 2000. С. 17.

ным понятием. Это соответствует его снятию дилеммы сенсуализма и рационализма. «перцепты» и «концепты», согласно Джеймсу, тесно связаны между собой. «Перцепты побуждают к активности нашу мысль, а мышление обогащает нашу чувственную восприимчивость. Чем больше мы видим, тем больше мы мыслим, а чем больше мы мыслим, тем более мы начинаем видеть в нашем непосредственном опыте, и тем более нам открывается подробностей в нем, и тем большее значение приобретает отчетливость нашего восприятия»<sup>1</sup>. Но все-таки прав Гераклит, который говорил, что *многознание уму не научает*. «В мире концептов непрерывность невозможна»<sup>2</sup>.

Но если мы признаем непрерывность, то мы должны, как выражается Джеймс, «проглотить логическое противоречие»<sup>3</sup>. Однако если мы представим себе пространство и время как состоящие из «кусочков», то мы опять же, чего не замечает Джеймс, «проглотим» логическое противоречие. Ведь тогда, к примеру, должны стать соизмеримыми сторона и диагональ квадрата.

Джеймс все время говорит о синтезе рационализма и эмпиризма, концепта и перцепта. Но он не видит здесь той проблемы, которую поставил в острой антиномичной форме Кант: понятия без чувств пусты, а чувства без понятий слепы. Как соединить то и другое? Джеймс «соединяет» то и другое при помощи принципа *непрерывности* Лейбница: в понятии всегда сохраняется немножко чувства, а чувство всегда содержит в себе немножко понятия. И все же это не ответ, потому что все равно остается вопрос, что же такое понятие в его *специфике*. А специфика понятия, как ее всегда понимали логики и как ее понял Кант, заключается в его *всеобщности*. Ведь понятие дает нам знание *общего*, а чувство — знание *единичного*.

В классической диалектике противоположность общего и единичного (отдельного) снимается в *особенном*. У Канта это связано с понятием *схематизма воображения*. Данное понятие — один из самых сложных

<sup>1</sup> Там же. С. 72.

<sup>2</sup> Там же. С. 61.

<sup>3</sup> См.: там же. С. 121.

моментов трансцендентальной логики Канта, который Джеймс отказывается понимать, ссылаясь на его «темноту». Но если кантовская логика категориального синтеза «темная», то «темной» оказывается вся диалектическая логика, которая нашла свое наиболее полное выражение у Гегеля. И поэтому понятна неприязнь Джеймса к Гегелю: «Гегель писал до того отвратительно, что я отказываюсь понимать его и обойду здесь его взгляды молчанием»<sup>1</sup>.

Но тут дело, видимо, не в том, что Гегель писал непонятно, а дело в том, что Джеймс отрицает с порога такие классические понятия, как *монизм* и *субстанция*. Поэтому хотя Спинозе у Джеймса и несколько больше почтения, чем Гегелю, но его идея субстанции не приметется ни под каким видом. Монизму у Джеймса противопоставляется *плюрализм*, соответственно Спинозе — Лейбниц, а субстанционализму — *феноменализм*. Понятно, что если отрицается понятие субстанции, то отрицаются и ее конкретные выражения — *материя* и *дух*. Поэтому бессмысленными становятся и такие выражения, как *материализм* и *идеализм*. Но тогда как быть с таким понятием, как «Бог»? Ведь Бог — все-таки Дух, духовная субстанция.

Этот вопрос Джеймс решает чисто *прагматически*. Если помогает вам в практической жизни вера в Бога, значит верьте в Бога, а если не помогает — не верьте. «Вера, таким образом, — пишет Джеймс, — остается одним из неотъемлемых, прирожденных прав нашего духа. Конечно, она в нашей жизни должна играть роль практическую, а не быть теоретическим догматом. С нею должны быть связаны полнейшая терпимость по отношению к иным верованиям, стремление к нахождению наиболее вероятных перспектив и полное сознание сопряженных с ней ответственности и риска»<sup>2</sup>.

В последние годы своей жизни Джеймс совершенно логично эволюционировал в сторону «нейтрального монизма» Маха, отрицающего не только разницу между материализмом и идеализмом, но и фундаментальное для всякой философии различие между субъектом

<sup>1</sup> Там же. С. 62.

<sup>2</sup> Там же. С. 148.

познания и его объектом. И это понятно, потому что принцип непрерывности, — немножко того, немножко этого, — по сути отрицает всякую противоположность, а потому и противоположность между идеальным и материальным, между сознанием и бытием, духом и природой, субъектом и объектом. Это Джеймс и назвал «радикальным эмпиризмом». И об этом речь идет в его последней работе, вышедшей посмертно в 1912 году под названием «Очерки радикального эмпиризма».

Итак, прагматизм понимает практику как способ приспособления человека к среде, тогда как она есть приспособление среды к человеку. Отсюда единство теории и практики, где первая выступает как вполне самостоятельная сфера, область деятельности, в которой человек вырабатывает средства и способы своей жизни. С другой стороны, в прагматизме, как и во всем позитивизме, практически нет места самостоятельной теории, созерцание здесь целиком поглощено деятельностью. И еще. Прагматизм не понимает теоретического значения практики, а именно того, что она уже внутри себя обладает достоинствами теории, т. е. всеобщностью. Все это хорошо видно на примере учения Джеймса.

Сторонники прагматизма говорят только о значении теории для практики, а о значении практики они говорят только в смысле *проверочной инстанции*. Здесь единство теории и практики развернуто только в одну сторону — в сторону практики. Теория здесь подчинена практике, но не практика теории. В этом отношении Гегель, которого сторонники прагматизма третируют как «интеллектуалиста», был более продвинутым мыслителем, осознающим теоретическое значение практической области.

### 3. Понятие практики в инструментализме Д.Дьюи

Наиболее полное развитие американский прагматизм получил в учении **Джона Дьюи (1859–1952)**. Этот мыслитель решительно поставил науку на службу общественной практике, которую он связывал с улучшением общественных отношений. Философия (мышление, опыт, познание), согласно Дьюи, возникает из социальных конфликтов, служит инструментом их раз-

решения и должна стать частью *социально ориентированной педагогики*. Цель воспитания — формирование деятельных способностей. В психологии Дьюи примыкает к функционализму Джеймса.

Основой всего, согласно Дьюи, является *опыт*. Но опыт понимается им так широко, что его понятие становится совершенно неопределенным. «Опыт, — писал Дьюи, — включает сновидение, нездоровье, болезнь, смерть, труд, войну, смятение, двусмысленность, ложь и заблуждение, он включает трансцендентные системы, равно как и эмпирические; магию и суеверия так же, как и науку»<sup>1</sup>.

Однако здесь сразу же необходимо заметить, что Дьюи довольно резко расходится с традиционным позитивизмом и эмпиризмом в понимании опыта. Дьюи понимает опыт не только как *чувственный* опыт или *созерцание*, как это было у английских эмпириков и сенсуалистов от Бэкона до Беркли и Юма, но и как *практический* опыт, что, кстати, и имеется в виду под «опытом» в обычном языке. Это опыт как результат *деятельности* и ее развития. Это знание, но знание *практическое*. «Человек прошлых времен, — пишет Дьюи, — использовал результаты своего предшествующего опыта только для того, чтобы сформировать обычаи, которым впоследствии должно было слепо следовать или слепо их разрушать. Теперь прежний опыт используется для того, чтобы предложить цели и методы для развития нового и улучшенного опыта. В результате опыт становится саморегулирующимся»<sup>2</sup>.

Дьюи возражает против созерцательного понимания опыта, когда опыт пытаются построить из атомарных ощущений, которые по сути являются фикциями, недействительными абстракциями. Ощущение, считает он, «побудительно, а не познавательно по своему существу»<sup>3</sup>. Традиционный эмпиризм, как замечает Дьюи, основан на том, что «опыт никогда не выходит за пределы конкретного, случайного и вероятного»<sup>4</sup>. Поэтому эмпиризм порождает свою собственную про-

<sup>1</sup> Dewey J. Experience and Nature. Chicago. 1925. P. 10.

<sup>2</sup> Дьюи Джон. Реконструкция в философии. М. 2001. С. 89.

<sup>3</sup> См.: там же. С. 85.

<sup>4</sup> Там же. С. 79.

тивоположность — рационализм, который строит знание *абстрактное, необходимое, достоверное*. «Только сила, — пишет Дьюи, — превосходящая в своем источнике и содержании любой мыслимый опыт, может достичь всеобщей, необходимой и определенной власти и направления»<sup>1</sup>. Дьюи пытается показать, что дилемма эмпиризма и рационализма может быть снята только в *практической деятельности*. «В целом спор между эмпиризмом и рационализмом об интеллектуальной ценности ощущений удивительным образом представляется устаревшим. Дискуссия об ощущениях относится к области непосредственного стимула и реакции, а не к области знания»<sup>2</sup>.

Другим важным отличием позиции Дьюи является его *историзм*. «Опыт — не сознание, а история», — утверждает Дьюи. «Люди размышляли веками, — пишет он. — Они наблюдали, делали выводы, рассуждали разными способами и приходили к разным результатам. Антропология, история мифов, легенд и культов, лингвистика и грамматика, риторика и логические исследования прошлого показывают нам, как люди мыслили и каковы были цели и последствия различных видов мышления. Экспериментальная и патологическая психология вносит важный вклад в наше понимание того, как осуществляется мышление и на что оно воздействует. История различных наук дает нам сведения о конкретных путях исследования и проверки, которые вводили людей в заблуждение или доказывали свою эффективность. Каждая наука, от математики до истории, демонстрирует нам в специальных вопросах как типичные ошибочные методы, так и типичные эффективные методы. Таким образом, логическая теория имеет большое, почти неисчерпаемое поле эмпирического исследования»<sup>3</sup>.

По Дьюи история науки, умственного развития ребенка, техники и т. д. должна лечь в основу логики, теории познания и методологии науки. Это очень сильно расходится с тем, что предлагали здесь неопозитивисты. Отсюда совершенно иное понимание *логики* у

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 85.

<sup>3</sup> Там же. С. 115.

Дьюи, которое не традиционное, не аристотелевское и не схоластическое. Для него логика — это примерно то же самое, что под ней понимали основоположники науки и философии Нового времени и, прежде всего, любимец Дьюи Ф.Бэкон. Отсюда совершенно необоснованы упреки в его адрес типа следующего: «Дьюи не имеет ни малейшего представления о действительных логических проблемах и не занимается ими. Он просто присвоил термин «логика» для обозначения своего понимания процесса знания, т. е. вложил в это слово совершенно не свойственное ему содержание»<sup>1</sup>.

Упрекать Дьюи в том, что он не занимается «действительными логическими проблемами», это все равно, что упрекать его в том, что он не занимается «действительными» проблемами демонологии. Бэкон и Декарт отбросили старую схоластическую логику не потому, что они не знали или не понимали ее «действительных проблем», а потому, что «действительные проблемы» этой схоластической логики они посчитали для своих задач *недействительными*. Пафос Дьюи направлен именно против *схоластики* и *формализма* старой логики. И термин «логика» исторически употреблялся отнюдь не только для аристотелевской силлогистики, если вспомнить «Науку логики» Гегеля или «Индуктивную логику» Дж.Ст.Милля.

Наконец, для того, чтобы отмежеваться от обычного эмпиризма, Дьюи характеризует свое понимание опытной науки как *инструментализм*. Главное значение этого нового понятия заключается в том, что наши понятия о мире не просто «отражают» мир, а они являются *орудиями, инструментами* нашей *практической деятельности*. Дьюи совершенно резонно замечает, что чисто эволюционно чувства возникают не для того, чтобы глазеть на мир, а для того, чтобы правильно на него *реагировать*. Без ответной реакции всякое воздействие внешнего мира на рецепторы не имело бы никакого биологического смысла. А у людей на место чисто биологического смысла становится смысл *практический*. Поэтому Дьюи против *созерцательности* и созерцательного понимания человеческого познания.

<sup>1</sup> Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Западная философия XX века. Учебное пособие. М. 1998. С. 46.

Единство науки и практики Дьюи характеризует как результат исторического развития науки. «Наука, — пишет он, — как она сложилась, наука в своей практике, полностью устранила эту разделенность и изолированность одного от другого. Научное исследование вызвало к жизни и включило в свою структуру такие виды деятельности, материалы и орудия, которые ранее рассматривались как практические (в низком утилитарном смысле)»<sup>1</sup>.

Но, ликвидируя разрыв между наукой и практикой, Дьюи пытается ликвидировать также разрыв между материализмом и идеализмом, толкуя все это как недоразумение, связанное с разделением труда на умственный и физический.

Дьюи — инструменталист, для которого, если инструмент адекватен материалу и цели деятельности, то он истинен. При этом он отрицает абсолютную истину. Если метафизика понимала истину только как *абсолютную* истину, то позитивизм вообще понимает ее только как *относительную*. Дьюи здесь релятивист, он боится всяческих Абсолютов.

Надо сказать, что Дьюи раньше, чем Поппер, «закрыл» неопозитивизм с его «протокольными предложениями», «атомарными фактами» и т. д. Неопозитивизм был рожден уже устаревшим, он был мертворожденным. Причем Дьюи, как и все позитивисты, понимает устарелость созерцательной философии, а тем самым и философии вообще. Но в том-то и дело, что в своем *отрицании созерцательной и умозрительной философии* он ближе к Марксу, чем к Контю. У него происходит то что Маркс называл «обмирщением» философии, ее сошествием с небес на грешную землю. На место всех Абсолютов в философии становится Практика. Под «реконструкцией в философии» Дьюи, собственно, и имеет в виду превращение классической философии, философии как «царицы наук», в *действительную науку*. И разница между Марксом и Дьюи только та, что Маркс оставляет место за чистой теорией в форме *диалектики* как Логики и теории познания. Дьюи от классической диалектики отказывается, он ее отбрасывает вместе с созерцательностью классической философии.

Вместе с созерцательностью всей прежней философии, которая Аристотелем была возведена в принцип, Дьюи отбрасывает и всякий *эстетизм*, всякое незаинтересованное созерцание, а потому и *любование*. Все позитивисты не понимают самостоятельной специфики чувства прекрасного (красоты) и специфики нравственного чувства (совести). Поэтому позитивисты, как правило, лишены даже элементарного чувства юмора: это, очень безрадостный народ. И именно в этом специфика *прагматизма*.

И в итоге скажем о протесте Дьюи против формального понимания демократии только как *политической демократии*. «Демократию, — пишет он, — нельзя считать сектантским или расовым понятием или некоторой освященной формой правления, получившей конституционную санкцию. Демократия — это всего лишь имя, которое указывает на то обстоятельство, что человеческая природа развивается только тогда, когда ее элементы участвуют в управлении общим, т. е. такими вещами, ради которых мужчины и женщины образуют группы — семьи, промышленные компании, правительства, церкви, научные ассоциации и т. д.... Отождествление демократии с политической демократией, которая ответственна за большую часть неудач демократии вообще, основывается на традиционных идеях индивида и государства как готовых сущностей в себе»<sup>1</sup>. Это, конечно, значительно более продвинутое понимание демократии, чем в либерализме вообще, и в «Открытом обществе» Поппера в частности.

### Литература

1. Джеймс У. Введение в философию // В кн.: У. Джеймс. Введение в философию Б. Рассел. Проблемы философии. М. 2000.
2. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб. 1993.
3. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. М. 2001.
4. Пирс Ч.С. Начала прагматизма. СПб. 2000.
5. Пирс Ч.С. Логические основания. Теории знаков. СПб. 2000.

<sup>1</sup> Дьюи Дж. Реконструкция в философии. М. 2001. С. 160.

Господство позитивизма во второй половине XIX века обесценило значение научной *теории*. Эмпиризм и рассудочность науки, прежде всего естествознания того времени, резко контрастировали с такими направлениями в философии, как «философия жизни», где нашла выражение откровенная неприязнь ко всякой науке и научности вообще. В европейской культуре обозначился резкий раскол на две «культуры» — культуру *гуманитарную* и культуру *научно-техническую*. В этих условиях была почти неизбежна своеобразная романтическая реакция, когда идеал начинают усматривать не в настоящем или будущем, а позади — в прошлом. Основоположник немецкой классики И. Кант оказался именно той фигурой в прошлом, которая для многих стала олицетворением *единства* человека как субъекта культуры, хотя и достигнутого ценой противопоставления культуры и природы. Что касается проблем естественнонаучного познания, то и здесь Кант оказался в большем авторитете, чем его последователи — Фихте, Шеллинг и даже Гегель. Их методология не принималась всерьез, и зачастую люди науки XIX века просто о ней не знали и даже не догадывались. И.-Г. Фихте был для них в лучшем случае немецким патриотом, автором «Речей к немецкой нации», Ф.В.Й. Шеллинг — натурфилософом, приведшим в ужас естествоиспытателей своими фантазиями, а Г.В.Ф. Гегель — идеологом пруссачества. Вот тогда-то и раздался крик: «Назад — к Канту!»

Неокантианство само по себе является широким идейным течением с размытыми, так сказать, грани-

цами. Общепринято деление неокантианства на две основные школы: *марбургскую* и *баденскую*. Представители первой — это основатель школы Г.Коген, а также П.Наторп и Э.Кассирер. Представителями второй являются глава школы В.Виндельбанд, а также Г.Риккерт и Э.Ласк. Наиболее известные и интересные мыслители здесь Виндельбанд, Риккерт и Кассирер. На них мы в дальнейшем и остановимся.

В конце главы дан анализ методологических принципов М.Вебера, который близок к неокантианству в своем понимании исторического процесса, отличном от позитивистской социологии. Социология XX века — пример того, как социальные процессы пытаются изучать, *игнорируя* диалектику объективного и субъективного, отличие исторических законов от законов природы. В этом смысле М.Вебер является противоречивой и очень интересной фигурой. Это социолог, методология которого по сути находится за рамками известной нам социологии.

## 1. В.Виндельбанд и философия культуры

*Вильгельм Виндельбанд (1848–1915)* родился в семье прусского служащего. По окончании гимназии он учился в университетах Йены, Берлина и Геттингена. Первоначально Виндельбанд изучал медицину и биологию и лишь впоследствии увлекся историей и философией. Среди его учителей были выдающийся историк философии Куно Фишер и известный философ того времени Герман Лотце, под руководством которого в 1870 году Виндельбанд защитил диссертацию на тему «Концепции случайности». Подобно другим философам, он много преподавал. Перу Виндельбанда принадлежит множество работ, самые известные из которых «История древней философии» и «История новой философии», не утратившие своей научной ценности до сегодняшнего дня. Дело в том, что глава баденской школы неокантианства был выдающимся историком философии, и обойти эту сторону его творчества никак нельзя. В последний период своей жизни в 1903 году Виндельбанд возглавил кафедру в знаменитом Гейдельбергском университете, сменив на этом

посту своего учителя Куно Фишера. И эта замена была безусловно достойной.

Свое отношение к Канту Виндельбанд выразил так: «Понять Канта значит выйти за пределы его философии». И первый шаг, который он совершил на пути «за пределы Канта», состоял в отказе от кантовской «вещи-в-себе». Но при этом Виндельбанд стремится сохранить принцип *трансцендентализма*, который у Канта означал существование априорных форм, в которых нам дан мир и которые не принадлежат ни эмпирическому субъекту, ни объекту как «вещи-в-себе». При помощи априорных форм созерцания, рассудка и разума Кант утверждает наличие объективной стороны в самом субъекте. Именно априорные формы, по мнению Канта, придают нашим знаниям необходимый, общезначимый и достоверный характер, без чего невозможна никакая наука. Априорные формы у Канта — это что-то вроде объективной призмы, через которую смотрит на мир человек, и в первую очередь ученый, поскольку он стремится создать объективную картину мира.

Таким образом, объективная истина у Канта и кантианцев зависит не столько от объекта, сколько от субъекта, а точнее — от принадлежащих каждому из нас до всякого опыта *правил или форм познания*. Причем происхождение этих форм, согласно Канту, составляет тайну, которая никогда не будет разгадана. Для него ясно лишь одно: априорные формы не могут происходить из мира вне нас, то есть из «вещи-в-себе», и они не могут быть извлечены из глубин индивидуального сознания, на которые будут уповать многие философы, начиная с Кьеркегора. Кант указывает на особый источник априорных форм, который он называет *трансцендентальным субъектом*. Но, постулируя существование трансцендентального субъекта, Кант не берется его исследовать, и не берется за эту задачу из принципиальных соображений. Ведь тайна трансцендентального субъекта, как и «вещи-в-себе», для него имеет *абсолютный*, а не относительный характер.

За разгадку этой тайны в свое время, как мы знаем, взялся Фихте. Почти за сто лет до Виндельбанда Фихте уверенно отказался от кантовской «вещи-в-себе» в пользу трансцендентального субъекта как единственного и притом *дейтельного* источника познания. Сде-

лав это при жизни великого учителя, он навлек на себя его немилость, после чего последовал разрыв всяких отношений. Но Фихте был уверен не только в том, что наше знание зависит лишь от трансцендентального субъекта. Он был уверен также в том, что последний полностью *прозрачен* для рефлексии. Ведь деятельность трансцендентального субъекта, согласно Фихте, сама по себе рефлексивна, то есть всегда исходит из Я и направлена на Я, а образ внешнего мира, опосредующий эту деятельность, — лишь проявление ее изначально практического характера.

Уточним, что Фихте решает ту же задачу, что и Кант. Его интересует, как возможно истинное знание, и в первую очередь теоретическая истина в науке и в философии. Потому главная задача Наукоучения Фихте — это *дегуцировать* из сознательной и бессознательной деятельности воображения те правила, которыми гарантируется объективность и истинность наших знаний.

### Учение о ценностях как новый вариант трансцендентализма

Виндельбанд живет уже в другую эпоху. Его не волнуют проблемы научно-теоретического познания в той мере, в какой они волновали философов Нового времени и немецкой классики. Естествознание, как в своей опытной, так и в теоретической форме, является знанием о «сущем», то есть знанием о том, что *есть*. Но как возможно знание о «должном», то есть знание о том, как *должно быть*? Идеалы, предпочтения, цели, убеждения — вот что в первую очередь интересует Виндельбанда. И в своем понимании этих феноменов он опирается на трансцендентальный идеализм Канта.

Великое завоевание Канта, считает Виндельбанд, заключается в том, что тот отказался от установки наивного сознания, для которого наш опыт является отражением внешнего мира. Зрелому философскому сознанию открывается другая картина, где опыт не *отражает* действительность, а *выражает* деятельность разума, активность субъекта. В работе «Философия культуры и трансцендентальный идеализм» Виндельбанд неоднократно уточняет условия, в которых было сделано данное открытие. «К этому взгляду Канта

привела критика науки, — пишет он, — более всего отвечавшей его метафизической потребности и потому более всего интересовавшей его, и на этой критике он построил затем свое опровержение догматической метафизики и обоснование метафизики явлений в форме «чистого естествознания»<sup>1</sup>.

Но с течением времени стало ясно, отмечает Виндельбанд, что деятельность разума, дающая начало науке, имеет ту же структуру, что и всякое практическое и эстетическое творчество культурного человека. Так сложились предпосылки для возникновения всеобъемлющей «*философии культуры*», в которой априорные формы познания являются лишь *частным случаем* в «царстве всеобщих значимостей», или «разумных ценностей», как выражается Виндельбанд.

В результате априорные формы у Виндельбанда становятся гарантиями всеобщности и необходимости знания не только в науке, но и в области морали, искусства, религии, права. Но при этом они не создают даже иллюзии достоверности, как это было с научным знанием в учении Канта. «Вещь-в-себе» Виндельбандом отброшена, и априорные формы в их кантовском понимании тоже должны стать излишними: их не к чему применять. А потому в неокантианстве баденской школы они превращаются в нечто другое, а именно — в вечные *ценности* в качестве той абсолютной призмы, через которую мы рассматриваем не столько мир, сколько самих себя.

Причем своеобразии этой философии выражается в том, что ее шаги «за пределы» Канта в сторону Фихте отличаются робостью и непоследовательностью. Разум здесь уже стал *дейтельным*, но в осмыслении законов и истоков этой деятельности Виндельбанд порой оказывается даже позади Канта, то есть на докантовском уровне. И прежде всего потому, что трансцендентализм остается «священной коровой» для Виндельбанда и других неокантианцев.

Философия, по убеждению Виндельбанда, должна быть философией *культуры* как того мира, который создает человек. «Эта философия культуры, — пишет

он, — есть постольку имманентное мировоззрение, поскольку она по существу своему необходимо ограничивается миром того, что мы переживаем как нашу деятельность. Каждая область культуры, наука, общественность, искусство означает для нее срез, выбор, обработку бесконечной действительности согласно категориям разума: и в этом отношении каждая из них представляет собой лишь «явление»...»<sup>1</sup>.

Но в понимании указанного мира культуры для Виндельбанда всегда существует абсолютный *предел*. Непознаваемой «вещи-в-себе», как уже говорилось, в неокантианстве нет. В «ином мире», который допускал Кант, трансцендентальный идеализм новой эпохи уже не нуждается. В этом пункте взгляды марбургской и баденской школ полностью совпадают. Но в оценке глубинных основ явлений культуры они по большому счету расходятся.

Для Виндельбанда существенная связь всех явлений культуры остается непостижимой. «Но эта последняя связь и есть не что иное, — пишет он, — как только целокупность всего того, что в отдельных частных формах представляют собой доступные нам разумные миры знания, общественности, художественного творчества»<sup>2</sup>. И далее он констатирует: «Эта причастность к высшему миру разумных ценностей, составляющих смысл всех решительно законов, на которых покоятся наши маленькие миры знания, воли и творчества, эта включенность нашей сознательной культурной жизни в разумную связь, выходящую далеко за пределы нашего эмпирического существования и нас самих, составляет непостижимую тайну всякой духовной деятельности»<sup>3</sup>.

В марбургской школе, и в частности у Когена, ситуация не так однозначна. И прежде всего потому, что, сохраняя приверженность трансцендентализму, Коген, тем не менее, ставит перед собой задачу выявить то логическое первоначало (*Ursprung*), которое для других кантианцев — великая тайна. Уточняя роль данного первоначала как исходного пункта не только

<sup>1</sup> Там же. С. 67.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 68.

познания, но и всей культуры, ученик Когена Наторп пишет: «Метод, в котором заключается философия, имеет своей целью исключительно творческую работу созидания объектов всякого рода, но вместе с тем познает эту работу в ее чистом законном основании и в этом познании обосновывает»<sup>1</sup>.

Из приведенной характеристики видно, что влияние Фихте на марбургскую школу было более существенным. И оно сказывается не только в попытках сделать *прозрачной* первооснову нашего мышления, а и в явном стремлении придать ей *деятельный* характер.

Но вернемся к учению Виндельбанда, где *трансцендентальный идеализм* Канта превращается в учение о *трансцендентальных «ценностях»*. Эти ценности общезначимы и вечны, то есть внеисторичны, подобно тем «общечеловеческим ценностям», о которых много говорят в наше время. Именно они определяют содержание нашей деятельности в области культуры. И там, где речь идет об основах культуры, никто из нас как отдельных индивидов не может приписать себе творческой силы. Налицо парадокс, причем такой, который присутствует в воззрениях любого мыслителя, стоящего на позициях трансцендентализма.

Суть проблемы, которую решают неокантианцы, заключается в том, кого следует признать *субъектом культуры*. Каждый знает, что культура, в отличие от природы, — произведение человека. Но уже Кант доказал, что не только в науке, но и в элементарном чувственном восприятии мы опираемся на не нами созданные объективные нормы. Кем же является отдельный индивид: субъектом или объектом? Так проблема субъекта культуры обретает форму *дилеммы*. И ответ Канта на вопрос о том, человек — это субъект или объект, нам известен. Этим ответом стал трансцендентализм, когда в нас самих различают и разводят два начала и двух субъектов — *эмпирического* и *трансцендентального*.

Всех сторонников трансцендентализма объединяет признание объективного начала в самом субъекте в качестве *отдельной* инстанции. Все люди разные, но

трансцендентальный субъект один для всех представителей человеческого рода. Надеясь нас общезначимыми, и в этом смысле объективными способностями нормами и идеалами, он привносит единство в наши действия и тем самым в культуру. Еще раз подчеркнем, что способности и идеалы таким образом оказываются не дарованными свыше, а присущими нам *изнутри*. В этом как раз и заключается разница между *трансцендентным* как антиподом имманентного и *трансцендентальным*, которому противостоит эмпирическое. Объективные нормы нашей деятельности, наши способности и идеалы оказываются неотъемлемыми от человека как субъекта, а точнее — трансцендентального начала в нем.

Тем не менее, ни эмпирический, ни трансцендентальный субъект, как они представлены у Канта, не способны на *творчество* или, выражаясь на языке немецкой классики, *продуктивную деятельность*. В качестве эмпирических субъектов мы создаем, исходя из трансцендентальных предпосылок своих действий. А потому наша деятельность по большому счету носит *репродуктивный* характер. Что касается трансцендентального субъекта, то напомним, что его истоки и суть, согласно Канту, — абсолютная тайна, и, следовательно, имеет смысл говорить лишь о том, что *дано*, а не создано трансцендентальным субъектом.

Итак, в условиях трансцендентализма мы имеем дело с парадоксом, когда человек, будучи единственным субъектом культуры, не является ее творцом. И этот парадокс не только не разрешается, а усугубляется в неокантианстве баденской школы. Мир культуры у Виндельбанда является произведением человека. Но человек создает, исходя из абсолютных ценностей, а потому в содержательном плане он не творец, а исполнитель, то есть в строгом смысле не является субъектом.

С одной стороны, неокантианство в лице Виндельбанда дает нам своеобразный ключ к учению Канта. Превратив кантовский трансцендентальный идеализм в *философию культуры*, Виндельбанд указывает на *differentia specifica* любого трансцендентализма. Ведь последний вырастает из осознания того, что истоки абсолютного в человеческом мире имеют не естествен-

ноприродное и не божественное, а именно культурное происхождение. Но *differentia specifica* трансцендентализма в том, что абсолютные начала культуры в нем не выводятся из чего-то другого, а именно постулируются в качестве *самодостаточных*. В этом смысле мир вечных ценностей культуры, которые, по словам Виндельбанда, не существуют, но *значат*, — наиболее последовательный, и одновременно тупиковый вариант указанной философской позиции.

Превратив кантовского трансцендентального субъекта в царство вечных ценностей. Виндельбанд создает нечто, сопоставимое с миром идей у Платона. Уточним, что не только Вильгельм Виндельбанд, но и Пауль Наторп написал книгу, специально посвященную Платону. Но мир идей Платона тот и другой толкуют в духе кантовского априоризма, лишая его тем самым пространственного местопребывания. Суть дела, однако, не в этом, а в наличии вечной и неизменной мерки для наших мыслей и действий, которая в неокантианстве является еще и крайне абстрактной. Мир ценностей, из которого исходит Виндельбанд, представляет собой как раз такую *абстрактную меру* человеческого в человеке.

Логично предположить, что выход из тупика трансцендентализма связан с иным, а именно более *конкретным* и *историческим* пониманием объективной меры наших мыслей и действий. В свое время Фихте вступил именно на этот путь, рассмотрев трансцендентальные предпосылки нашей деятельности исторически, а точнее *генетически*. В результате трансцендентальный субъект для Фихте уже не является тайной, а, наоборот, оказывается предметом специального исследования. В том варианте трансцендентализма, который мы находим у Фихте, наши всеобщие способности рождаются в *продуктивной* деятельности трансцендентального субъекта, а потому он уже является творцом, в отличие от эмпирического субъекта. Иначе говоря, в своем Наукоучении Фихте обнаруживает творческую природу трансцендентального субъекта и тем самым по сути выходит за пределы этой позиции.

Иногда говорят, что трансцендентальный субъект у Канта и Фихте является мистифицированным человечеством, создающим предпосылки для материальной

и духовной жизни отдельного индивида. По большому счету это именно так. И заслуга Канта в том, что он выделил те *основы культуры*, не усвоив которых нельзя жить и действовать как человек. Категории логики, нравственный закон, суждения вкуса Кант обоснованно считал объективной предпосылкой человеческого в человеке. Фихте пошел дальше, доказав, что эти предпосылки могут меняться. Подобно отдельному человеку, человечество проходит ступени своего развития. И Фихте выявил деятельный способ совершенствования нашего *коллективного Я*, без которого внутри индивидуального, эмпирического Я нет культуры, а есть одна лишь натура, то есть физиология.

Но одно дело — постичь развитие объективного смысла и другое дело — понять, как этот смысл порождается нашим индивидуальным усилием. Кант отмечал, что от развития воображения зависит, как индивид будет *осваивать* всеобщие основы культуры. Но еще важнее показать, каким образом отдельный индивид *созидает* культуру в ее *объективных* и *всеобщих* формах.

Разобраться в этом можно лишь на почве реальной истории со всеми ее хитросплетениями случайного и необходимого. Ясно, что различия между физикой Ньютона и Эйнштейна нельзя вывести из исторической обстановки, личной судьбы или характера одаренности того и другого. Но музыкальное творчество Бетховена или Вагнера, философское учение Спинозы или Кьеркегора — это такие общезначимые достижения культуры, которые объяснимы лишь из *особого* сочетания объективных обстоятельств и личных усилий. В свою очередь достижения предшественников становятся объективными обстоятельствами формирования культурного облика потомков. И к этим достижениям можно отнести не только музыкальные произведения и научные теории, но и формы мышления, нормы вкуса и морали, принципы веры, — все то, что неокантианцы считают «вечными ценностями».

Итак, природу индивидуального творчества с позиций трансцендентализма объяснить невозможно. Здесь граница между эмпирическим и трансцендентальным субъектом — *абсолютное* препятствие, имеющее смысл лишь там, где невозможно адекватно по-

нять характер взаимоотношения людей. Ведь принципиальное отличие Фихте от Гегеля и Маркса в том, что у последних одно поколение оказывается *трансцендентальным субъектом* для другого. Взаимоотношения трансцендентального и эмпирического субъектов здесь перемещаются в исторический план, а в результате именно *индивиды как творцы и творения своей эпохи* становятся подлинными субъектами культуры.

Тем не менее, указанное взаимоотношение между эмпирическим и трансцендентальным субъектом для обычного, наивного сознания наглухо закрыто. Дело в том, что мир идеалов «эффективен» лишь тогда, когда имеет статус абсолюта. И эта его непреложность и самодостаточность гарантируется его же собственной *формой*. Такое знание является предписанием к исполнению само по себе, благодаря своей *непосредственной форме* и без каких-либо внешних подпорок. Вспомним, что моральный поступок, по Канту, обусловлен самой сутью имманентного ему нравственного закона, в отличие от легального поступка, который имеет внешние причины.

Как и первооткрыватель феномена идеального Сократ, Кант не видел возможности для рождения всеобщего и абсолютного в конечном, несовершенном общении эмпирических субъектов. Соответственно и Сократ воспринимает абсолютную форму идеала как некую *изначальную данность*, а не *объективную видимость*, с необходимостью скрывающую динамику своего формирования.

Абсолютная форма идеала превращает его в посланца *иного мира*. И вне этой изначальной интенции на *трансцендентную абсолютную реальность* идеал перестает быть самим собой. Здесь главная сложность парадоксального бытия идеала, провоцирующая философский идеализм, как это впервые произошло у Платона. Как и платонизм, трансцендентализм лишь некритически воспроизводит объективную видимость его происхождения. Но, в отличие от платонизма, он подвергает мистификации уже сам мир культуры. И потому шаг от трансцендентного к трансцендентальному в трактовке «вечных ценностей» — это шаг к культурно-исторической позиции в ее более адекватном виде.

**В. Виндельбанд: науки о природе и науки о духе**

Но вернемся к Виндельбанду, у которого приверженность трансцендентализму сказалась на решении важнейших *методологических* вопросов. Те, кто имеют хоть малейшее представление о неокантианцах баденской школы, знают, что последние различали науки о *природе* и науки о *духе*. В общем это верно. Однако достижение Виндельбанда заключается в том, что он впервые стал различать эти науки не по *предмету*, как В. Дильтей, а только по *методу* исследований. В своей известной речи «История и естествознание», произнесенной 1 мая 1894 года при вступлении в должность профессора Страсбургского университета, Виндельбанд опровергает Дильтея, по мнению которого науки о природе наблюдают и изучают мир внешних объектов, а науки о духе, главным образом история, приобщаются к миру человеческих отношений с помощью внутреннего переживания (*Erlebnis*). Согласно Виндельбанду, ситуация в науке выглядит иначе, и этот новый взгляд на соотношение наук сформировался благодаря кантовской философии.

После Канта, считает Виндельбанд, философия обрела свой подлинный предмет, которым является *исследование условий и предпосылок нашего мышления, переживания, поступков* и т. д. Именно кантовская философия открыла нам глаза на то, что естествознание конструирует изучаемый мир объектов и делает это по своим строгим правилам. А это значит, что различие между естествознанием и историей не в том, *что* изучают, а в том, *как* подходят к исследуемому предмету. Более того, к одному и тому же предмету можно подойти как с точки зрения естествознания, так и с точки зрения истории. И вторая точка зрения, по убеждению Виндельбанда, предпочтительнее, поскольку исторический взгляд раскрывает недоступный естествознанию культурный *смысл* и *ценность* каждой вещи.

Метод наук о природе Виндельбанд определяет как *номотетический*, что переводится как «основополагающий» или «законополагающий». Суть этого метода в выявлении *общего* и *регулярного*, именуемого «законом». Метод наук о духе глава баденской школы опре-

деляет как *идиографический*, что буквально переводится как «описывающий своеобразие». В этом случае ученый стремится выявить нечто *особенное* и даже *уникальное*. Его задача — понять не то, что есть *всегда*, а то, что возникает *однажды* в потоке становления. При этом еще раз уточним, что проявлением общего и чем-то особенным могут быть одни и те же факты в зависимости от метода изучения. В одном случае мы рассматриваем факты под знаком общности и единообразия, в другом — как нечто частное и неповторимое. Так наука об органической природе, согласно Виндельбанду, номотетична, когда систематизирует земные организмы, и она же идиографична, когда рассматривает процесс возникновения и развития этих организмов. Причем при идиографическом методе мы факт определяем путем «отнесения к ценностям».

Роль идиографического метода ярче всего видна при анализе человеческого существования, истории, культуры. И действительно, если тот же этнограф или археолог не соотносит обнаруженные им факты культурной жизни с определенными ценностями, то ему не ясен смысл изучаемых явлений. Обнаружив, к примеру, древнюю статуэтку, исследователь не сможет понять, является она предметом религиозного культа или просто украшением, если у него отсутствуют представления о религиозных, эстетических и других нормах этого народа.

Виндельбанд писал, что в человеческом существовании всегда присутствует нечто, что не схватывается в общих понятиях, но осознается самим человеком как «индивидуальная свобода». А из этого можно сделать вывод, что такие, к примеру, науки, как этнография и социология, используют неадекватный своему предмету метод.

Уже здесь мы видим, что Виндельбанд, подобно другим неокантианцам, критически относится к *абсолютизации* факта и опыта, свойственной позитивистам. В позитивизме наш опыт, составляющий фактическую базу науки, — *единственный* гарант истины и главная объясняющая инстанция в науке. У неокантианцев факт из объясняющего становится объясняемым. Вслед за Кантом, они рассматривают опыт в качестве *результата*, а не предпосылки процесса познания.

Факты таковы, какими мы их *видим* и *понимаем*, то есть зависят от принятой системы координат, от методов рассмотрения, от исходных установок исследователя. В этом, подчеркнем, сходятся все неокантианцы. Расходятся представители марбургской и баденской школы в вопросе о том, какие именно внеопытные нормы и принципы гарантируют истинность научного знания.

У Когена и его ученика Наторпа философия, будучи методологией научного познания, должна исходить из математики и математического естествознания, а точнее — из выраженных в них чистых форм созерцания и рассудка. По мнению неокантианцев из Марбурга, не только физике, химии, биологии, но также праву, этике и эстетике следует ориентироваться на точное знание, которое в этом учении становится *идеалом* для философии культуры и даже социальной педагогики. Таким образом, для Когена и Наторпа методологическими нормами любой науки должны быть открытые Кантом формы созерцания и рассудка. При этом пространство и время в марбургской школе перестают быть формами чувственности, а становятся логическими законами, подобными категориям. И в этом качестве они формируют предмет любой без исключения науки.

Иные акценты в кантовском учении проставляет Виндельбанд, а за ним Риккерт. Так для главы баденской школы наиболее важным в теории познания Канта оказываются *идеи разума*, в которых можно увидеть переход к тем идеалам и ценностям, которыми человек руководствуется уже в *практической жизни*. Регулятивные идеи, к которым относятся «мир в целом», «душа» и «бог», действительно играют у Канта особую, а точнее двойственную роль. С одной стороны, они вносят в наш чувственный опыт момент целостности, системности и гармонии. С другой стороны, те же идеи способствуют нашим устремлениям к высшему Благу. А это значит, что они являются одновременно идеями *теоретического* и *практического* разума.

Таким образом, регулятивные идеи у Канта оказываются своеобразным мостиком между миром природы и миром свободы. Даже обыденный опыт свидетельствует о том, что в области знаний идея бога и идея души играют одну роль, а в области поступков — дру-

гую. Именно это различие в *способах детерминации* и становится наиболее существенным для Виндельбанда. Здесь же следует искать корни того противопоставления наук о природе и наук о духе, которого нет у представителей марбургской школы, но которое очень значимо для баденской школы. Напомним, что идиографический метод, по мнению Виндельбанда, более важен для понимания феноменов культуры, чем метод номотетический. А в результате точка зрения *истории*, а не позиция естествознания, оказывается у Виндельбанда и Риккерта исходным пунктом новой философии культуры. Соответственно на первый план в их учении выходят религиозные, этические и эстетические ценности, которые они ставят безусловно выше логических ценностей.

Если неокантианцы обеих школ являются родоначальниками особого направления под названием «*философия культуры*», то главу баденской школы Виндельбанда к тому же считают «отцом» *аксиологии* как *философского учения о ценностях*. Учение о ценностях как фундаменте мира культуры Виндельбанд создавал, пытаясь синтезировать идеи Канта с теорией «значимостей» (Gelten) своего университетского наставника Лотце. Уточним, что существование ценностей признавали также неокантианцы марбургской школы. Но у Когена с Наторпом ценности имеют место только в этике как сфере действия «чистой воли». Что касается Виндельбанда, то именно у него вопрос о ценностях становится *главным* вопросом философии как *философии культуры*.

В.Виндельбанд различает логические, этические, эстетические и религиозные ценности. Первые являются низшими, а последние высшими ценностями. Естественно, что этический идеал у Виндельбанда является внеисторическим идеалом. И это в общем соответствует формализму кантовской этики.

Не будет преувеличением, если мы скажем, что на XX век приходится расцвет *аксиологии*. Но, учитывая все многообразие подходов к ценностям, существующее в наши дни, стоит иметь в виду тот культурный контекст и традицию, в рамках которых рождалось это направление у В.Виндельбанда. Дело в том, что «отцом» *аксиологии* XX века, наряду с Виндельбандом, называют

М.Шелера. Виндельбанда сближает с Шелером то, что, в противоположность таким их современникам, как В Вундт и Ф.Паульсен, они не считают ценности чем-то сугубо историческим, а значит *относительным*. И для Виндельбанда, и для Шелера мир ценностей объективен и даже абсолютен. Но если Виндельбанд толкует ценности в духе кантовского трансцендентализма, то в философии культуры Шелера просматривается явное влияние Ф.Ницше. А поэтому, в отличие от Виндельбанда, Шелер балансирует между *классической* и *неклассической* трактовкой «ценностей». Последние у Шелера, с одной стороны, духовные, а с другой — жизненно-вitalные, и приобщение к миру ценностей имеет, не разумный, как у Виндельбанда, а *экзистенциально-чувственный* характер. Но более подробно о его позиции и ее истоках в соответствующем месте.

### Литература

1. *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. М. 1995.
2. *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше. М. 1998.
3. *Виндельбанд В.* История философии. Киев. 1997.

## 2. Г.Риккерт и методология научного познания

Непосредственным продолжателем учения Виндельбанда явился *Генрих Риккерт (1863—1936)*, который вначале был позитивистом, а затем, именно под влиянием Виндельбанда, стал неокантианцем. Но, отказываясь от позитивизма, Риккерт сводит также критические счеты с «философией жизни». Его отношение к этому направлению с самого начала *двойственное*. Прежде всего Риккерт согласен с общим пафосом «философии жизни», направленным против «серой» науки, которая «умерщвляет» жизнь. Но его часто смущает откровенный *биологизм* этой философии, хотя она и не всегда понимает жизнь в сугубо *вitalном* смысле. В связи с этим Риккерт справедливо упрекает представителей данного направления в том, что само понятие жизни у них остается неопределенным. «...Нельзя утверждать, — пишет Риккерт, — что

слово жизнь имеет в современных философских построениях точно определенный смысл»<sup>1</sup>.

Такая неопределенность, например, проявляется у Зиммеля, у которого мы имеем, по словам Риккерта «*не одно, но два* понятия жизни: одно имманентное и другое — трансцендентное, и невозможно привести их к единству»<sup>2</sup>. Это вообще характерно для всей «философии жизни»: она в своем понимании жизни постоянно колеблется между двумя крайними полюсами — обыкновенным чисто растительным существованием, примитивным зоологизмом, с одной стороны, и какими-то таинственными метафизическими смыслами — с другой. Отсюда особый характер философствования, когда литература берет верх над рассуждением и почти неизбежно ведет к откровенному иррационализму. Жизнь *иррациональна*, — с этим согласен и Риккерт. Она иррациональна, потому что не уместается в формы рассудочной логики, которую Риккерт считает единственно возможной логикой, а потому формой любой рациональности. Но от биологизма, справедливо считает Риккерт, невозможно перейти к *идеальности*. Он приходит к выводу, что «на почве биологизма невозможно прийти ни к каким идеалам, будь они «демократические» или «аристократические», индивидуалистические или социалистические»<sup>3</sup>.

Идеалы, стало быть, коренятся не в биологии, а в какой-то иной действительности. И если их нет в биологии, то, тем более, их нет в химии, нет в физике и нет в механике. Их вообще нет в природе. Немецкая философия, начиная с Канта, и марксизм, как мы знаем, усматривали такую особую действительность в *культуре*, т. е. в мире *социальном*. Риккерт движется именно в эту сторону. Даже моногамия, замечает он, «имеет культурные преимущества не чисто витального порядка»<sup>4</sup>. Но именно по отношению к культуре «философия жизни» настроена исключительно враждебно: культура, согласно Ницше, это *болезнь* жизни, это сорняк, который глушит ее здоровые ростки. Точно так же она

<sup>1</sup> Риккерт Г. Философия жизни. Киев. 1998. С. 276

<sup>2</sup> Там же. С. 332.

<sup>3</sup> Там же. С. 390.

<sup>4</sup> Там же. С. 352.

враждебно настроена к *истории*, и здесь достаточно вспомнить характерную работу Ницше «О пользе и вреде истории для жизни». И наоборот, у Риккерта особое внимание к культуре и к истории. Последней он посвятил свою работу «Философия истории». Методологии исторического познания посвящены также его работы «Границы естественнонаучного образования понятий» и «Науки о природе и науки о культуре». Но как Риккерт понимает историческую науку и ее метод?

Здесь Г. Риккерт по большому счету неоригинален. Вслед за Виндельбандом, он различает науки не по предмету изучения, а по применяемому в них методу. Он констатирует различие в принципах отбора и упорядочивания эмпирических данных в науках о природе и культуре. Причем номотетический метод Виндельбанда превращается у Риккерта в метод *генерализации*, а идиографический метод Виндельбанда становится методом *индивидуализации*. Риккерт констатирует, что процедура индивидуализации опирается на реальный факт, который исключается традиционной логикой как логикой рассудка. Но Риккерта это не смущает. «Если факт этот не уместяется в традиционную логику, — считает он, — то тем хуже для логики»<sup>1</sup>.

В работах Риккерта — и это вполне понятно, — большое место занимают рассуждения о соотношении всеобщего и особенного. И здесь он остается целиком и полностью в плену тех представлений, согласно которым между всеобщим и особенным существует непроходимая пропасть. Напомним, что саму действительность Риккерт считает иррациональной и гетерогенной. В том виде, «как она существует на деле, она не входит ни в одно понятие»<sup>2</sup>. Здесь, таким образом, дает о себе знать кантовское противостояние «вещи в себе» опыту как миру «явлений». Тем не менее, действительность, согласно Риккерту, может стать рациональной, но «только благодаря абстрактному (*begrifflich*) разделению разнородности и непрерывности»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб. 1911. С. 90.

<sup>2</sup> Там же. С. 70.

<sup>3</sup> Там же. С. 90.

Понятие, считает Риккерт, всегда огрубляет действительность, или, как он иногда выражается, «умерщвляет» ее, а понятия математики не имеют, или почти не имеют, с ней ничего общего. При этом различие между понятием и представлением у Риккерта размывается. Понятие у него — это только формальная сторона знания, это только безразличная к своему содержанию *форма всеобщности*. «В учении о естествознании, — отмечает В.Ф.Асмус, — Риккерт выдерживает формально методологическую точку зрения потому, что ее последовательное проведение выгодно подчеркивает гносеологические границы природоведения, его неадекватность, удаленность от подлинной действительности»<sup>1</sup>.

С чисто *формальной* стороны понятие действительно всегда является общим и абстрактным, и его *абстрактно-всеобщая* форма настолько безразлична для существа дела, что мы часто употребляем как совершенно равнозначные такие, например, выражения, как «во всяком треугольнике сумма внутренних углов равна 180 градусам» и «в треугольнике сумма внутренних углов равна 180 градусам», как «все люди смертны» и «человек смертен». Абстрактную множественность, однако, действительно безразличную к особенному (одна ложка из столового сервиза говорит о «существо» этой ложки ровно столько же, сколько весь комплект), часто смешивают с такой всеобщностью, которая не только не является чем-то иным и противоположным по отношению к особенному, а по существу *совпадает* с особенным.

Иначе говоря, следует различать *абстрактно-всеобщее* и *конкретно-всеобщее* понятие. Так понятие животного, будучи конкретно-всеобщим, выражает своеобразие и *особенность* его, в отличие, скажем, от растения. А понятие ускорения не обобщает, а, наоборот, *конкретизирует* понятие скорости. Риккерт этой разницы в понятиях не видит. А в результате он отказывает любому понятию в постижении особенного бытия.

Риккерту выгодно подчеркивать именно формальную сторону (с формальной стороны двенадцать ложек

и одна ложка, это не одно и то же), ибо именно благодаря этому ему удастся разорвать и противопоставить интерес к индивидуальному интересу к общему. А так как «противоположность «исторического» и естественного не может относиться к реальной противоположности наук, — пишет Асмус, — то, в сущности говоря, весь смысл утомительно длинных рассуждений Риккерта сводится к пустейшей и бессодержательнейшей тавтологии, к формальнологическому повторению той мысли, что интерес к общему не есть интерес к индивидуальному, и наоборот»<sup>1</sup>. Но и сам Риккерт чувствует тривиальность своей точки зрения. Если мы считаем, признается он, что все частное и индивидуальное непонятно в смысле естествознания, то этим мы, собственно, выражаем не что иное как то, что общее не есть «частное».

Не выявив никакого органического перехода «частного» во всеобщее, и наоборот, но, стремясь как-то оправдать научный смысл исторической науки, Риккерт, вслед за Виндельбаном, апеллирует к «ценностям», которые как раз и должны придать смысл познанию индивидуального, особенного и неповторимого. Такие «ценности», согласно Риккерту, не объективны в том смысле, что они не заключены в объекте как таковом, поэтому *объектные* науки, как выражается Риккерт, не знают, что такое «ценность». Но «ценности» и не субъективны в том смысле, что они коренятся в индивидуальной психике человека. Риккерт вообще возражает против *психологизма* в логике и теории познания, который он связывает с «плохим субъективизмом». «Сами ценности, — пишет Риккерт, — таким образом не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта»<sup>2</sup>.

Это «самостоятельное царство» у Риккерта, как и у его учителя Виндельбанда имеет отношение к культуре. Именно Кант впервые выделил культуру в особое царство — царство *свободы*, в противоположность царству природы как царству *необходимости*. Но в чем

<sup>1</sup> Там же. С. 365.

<sup>2</sup> Риккерт Г. Философия жизни. Киев. 1998. С. 460.

суть этой особой реальности? На чем она основана? Или, говоря языком классической философии, какова ее субстанция? У Маркса, например, субстанция культуры — это человеческий труд, материальная практика. По Гегелю в основе культуры, как и всего остального, лежит Абсолютный дух. У Риккерта культура возможна лишь благодаря вечным «ценностям», а те, в свою очередь, обеспечивают существование мира культуры. Иначе говоря, у него получается некоторым образом кит на земле, а земля на ките. В этом и заключается основная трудность и для самого Риккерта, и для его читателей, и вообще — для всего кантианства.

Г.Риккерт долго и упорно бьется над проблемой *трансцендентного*. Дело в том, что, в отличие от Виндельбанда, он однозначно заявляет о том, что ценности предшествуют и бытию, и субъекту. Тем самым ценности у Риккерта из *трансцендентальных* становятся именно *трансцендентными*. По большому счету это, конечно, серьезный шаг от культурно-исторической трактовки «ценностей» к их пониманию в духе платонизма.

Понятие «ценности» Риккерт связывает с понятием «смысла». «Кроме уже употреблявшегося нами слова «значение» (Bedeutung), — пишет он, — слово «смысл» (Sinn) быть может лучше всего выразит ту сторону субъективного акта переживания, которую мы имеем в виду: с этим словом у нас теперь будет связано вполне определенное понятие»<sup>1</sup>. «Значение», грубо говоря, это сама вещь, а «смысл» — тот способ, каким она нам дана. Дана нам вещь всегда человеческим практическим способом, «субъективно». Но это, выражаясь языком Риккерта, не «плохой субъективизм». А это такая субъективная форма, которая тождественна *объективной универсальной мере* самих вещей. И она сообщает нашему созерцанию вещей самих по себе то чувство переживания, которое мы квалифицируем то как чувство красоты, то как чувство возвышенного, то как некое неопределенное чувство чего-то просто значительного.

Надо сказать, что указанный Риккертом феномен существует. Более того, чувство прекрасного, возвы-

шенного и т. п. по своей форме как раз *непосредственно*, и поскольку оно не имеет под собой *видимого* основания, то легко мистифицируется. Как раз эти чувства под именем «интуиции» зачастую выдаются за что-то сверх ума и сверх мира. Именно это по большому счету делает и Риккерт, который под умом имеет в виду только *рассудок*. Тем самым в данном вопросе он делает шаг назад, по сравнению со своим учителем Кантом, который впервые четко различил «ум» и «рассудок». Смыслы у него связывают субъекта с высшим миром ценностей и одновременно отделяют его от него в силу своего *сверхразумного* характера.

По существу Риккерт бьется здесь над старой, как сама философия, проблемой: *как нам дан внешний мир*. Этой проблеме посвящена вся его работа «Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания». Риккерт прав, очевидно, в том, что мир не дан нам *непосредственно*. Но это известно философии со времен Парменида. Мир дан нам через посредника. По Платону посредством *идей*, по Аристотелю посредством *категорий*, по Марксу посредством *практики*. У Риккерта в этой роли выступают в лучшем случае *смыслы*. Но как они могут соединять нас с миром ценностей «как таковых», это совершенно непонятно. «Проблеме мира, — пишет Риккерт, — предшествует проблема ценности, точнее проблема культуры, а этой проблеме предшествует проблема истории. Философия, конечно, не растворяется в истории. Напротив, она должна своей систематикой уничтожить все чисто историческое»<sup>1</sup>.

По Гегелю и по Марксу все решает логика *истории*, она последний «страшный суд» над всеми человеческими «ценностями». «Ценности» относительны, история — абсолютна. У Риккерта все наоборот: история относительна, «ценности» — абсолютны. Историзм, по Риккерту, это «плохой субъективизм», хотя только с помощью истории отдельный индивид выходит за ее собственные пределы и восходит к неким абсолютным «ценностям».

«Ценности», по Риккерту, обнаруживаются себя не только в виде смыслов, но также в благах и в оценках.

<sup>1</sup> Там же. С. 466–467.

Но здесь вновь возникает больше вопросов, чем ответов. Ведь благо и ценность по существу синонимы. Мы же не можем сказать, что существуют блага, которые не обладают для нас ценностью. Что же касается оценок, то и оцениваем мы вещи с точки зрения благ, которые они нам могут доставлять. Причем только *производство* вещей делает их *благами* для нас. То есть «ценности» мы производим, производя прежде всего необходимые для нас материальные блага. И только потом мы приступаем непосредственно к производству «ценностей» как таковых, — эстетических, нравственных, научных, вообще *духовных* ценностей.

Таким образом, именно материальное производство соединяет нас с «трансцендентным», то есть миром вещей самих по себе, с пресловутой кантовской *вещью-в-себе* и делает «трансцендентное» (потустороннее) «имманентным» (посюсторонним). Но именно практику Риккерт начисто игнорирует. А потому его «ценности» и «смыслы» повисают в воздухе и не способны заполнить зияющую пустоту между «трансцендентным» и «имманентным».

### Литература

1. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб. 1997.
2. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М. 1998.
3. Риккерт Г. Философия жизни. Киев. 1998.

## 3. Э.Кассирер о символических формах культуры

Теория смысла и значения является пунктом преемственности, своеобразным мостиком, ведущим от Риккерта к последнему, по времени, и самому выдающемуся неокантианцу *Эрнсту Кассиреру (1874–1945)*. В начале своего творческого пути он принадлежал к марбургской школе, но это чисто формальный момент, который ничего не говорит о роли этого мыслителя в философии XX века. По сути же дела Кассирер был, пожалуй, единственным кантианцем, который действительно вышел за пределы кантовской философии.

Поэтому его иногда и не считают кантианцем, а, в какой-то мере, фихтеанцем и даже гегельянцем.

Если попытаться определить в общем и целом то, чем отличается Кассирер от других неокантианцев, то это будет принцип *деятельности*. Как мы знаем, Кант впервые ввел деятельность в логику и теорию познания, в отличие от созерцательной позиции всей предшествующей философии, исключая только лишь Спинозу. Виндельбанд и Риккерт в этом пункте не только не продвинулись вперед, но сделали шаг назад к *созерцательности*, и прежде всего в их трактовке «ценностей».

Что касается Кассирера, то к деятельности трактовке познания его, по его же собственным словам, подтолкнули занятия методологическими основами математики. Основные идеи и результаты этих занятий изложены им в работе «Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции» (1912). И Кассирер начинает ее с критики аристотелевской абстракции как метода образования математических понятий и понятий вообще.

Дело в том, что именно математические понятия обнаруживают, что они не могут быть получены путем абстрагирования от предметов действительного мира. Если взять, допустим, понятие *предела* бесконечной последовательности, то непонятно, от чего оно абстрагировано. Ведь того, что называют *бесконечной последовательностью*, мы никогда ни в каком созерцании не имеем, иначе бы мы должны были обзирать бесконечность. То же самое и с понятиями геометрии. «Понятия о точке, о линии, о поверхности, — пишет Кассирер, — невозможно рассматривать как непосредственный **частичный состав** данного налицо физического тела, и их нельзя поэтому извлечь из него путем простой "абстракции"»<sup>1</sup>.

Особое внимание Кассирер уделяет понятию числа. «Между основными понятиями чистой науки, — пишет он, — понятие о числе занимает первое место, как с исторической, так и с систематической точек зрения. На нем впервые формируется знание ценности и значения образования понятий вообще»<sup>2</sup>. И в этом

<sup>1</sup> Кассирер Э. Познание и действительность. СПб. 1912. С. 22 – 23.

<sup>2</sup> Там же. С. 42.

он по большому счету прав, поскольку число, как никакое другое понятие, демонстрирует свой *чувственно-сверхчувственный характер*. С одной стороны, оно непосредственно относится к чувственным вещам, а с другой — к натуральному ряду чисел, который представляет собой нечто иное, как деятельность счета. Поэтому и число есть по сути *деятельность*, деятельность счета.

Число не есть усредненный образ множественности вещей, ведь образ не содержит в себе принципа различения. Между тем, число и есть то, при помощи чего мы различаем разные образы множественности. Мы можем, правда, сравнить их «на глаз» и сказать, что одно больше другого. Но если нам надо знать точно, насколько одно больше другого, то здесь мы вынуждены так или иначе считать, то есть осуществлять *деятельность счета*, или, что то же самое, применять число. Таким образом, понятию числа соответствует не образ, а деятельность. «...Искомым психологическим коррелятом понятий о числах, — пишет Кассирер, — может быть лишь **деятельность** различения и связывания, а не какое-нибудь вытекающее из нее затем особое содержание»<sup>1</sup>.

Именно с этой деятельностью Кассирер связывает *идеальный* момент понятия. Но от идеальной деятельности — деятельности сравнения, различения и связывания — он не выходит на *предметную* деятельность, а потому Кассирер в целом остается в рамках трансцендентального идеализма Канта, хотя, по крайней мере, запрос на фихтевское Дело-Действие здесь уже имеется. И это уже серьезный отход от чисто *формалистической* трактовки понятия, в рамках которой оставался Риккерт. Кассирер, в противоположность Риккерту, понимает, что понятие является не результатом одностороннего анализа, но и категориального *синтеза*. И выражает оно не только абстрактно-общее, но и *особенное*. «Когда математик обобщает свои формулы, — замечает Кассирер, — то это имеет лишь тот смысл, что не только **сохраняются** все частные случаи, но что они могут быть и **выведены** из общей формулы»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же.<sup>2</sup> Там же. С. 32.

Кассирер считает, что прежде всего для математики имеет смысл гегелевское различие между абстрактной общностью и конкретной общностью<sup>1</sup>. И это решительный шаг от формальной логики в сторону диалектики. Но Гегель — это тот крайний предел, за который Кассирер выйти не может. И когда встает вопрос о том, в чем же состоит «первообраз» понятий о числах, то он вынужден заявить: «Источником этих понятий являются не внешние вещи, но само «сознание» в своей специфической и первичной форме существования»<sup>2</sup>.

Э.Кассирер, как уже было сказано, идеалист. Но это «умный» идеализм, который позволяет Кассиреру обоснованно критиковать позитивистскую, эмпирическую и феноменологическую трактовку понятия и человеческого познания в целом. Уроки этой критики, к сожалению, не учтены в полной мере до сих пор.

### Природа человека у Кассирера

И в своей трактовке человеческой сущности Кассирер более решительно, чем Риккерт, порывает с биологизмом «философии жизни» и позитивизма. Ссылаясь на Сократа и Платона, он замечает, что для них проблема «познать самих себя» означала проблему государства, которое у греков отождествлялось с обществом. Иначе говоря, человек — это *мир человека*, т. е. общество и государство. Человек может быть понят через «человечность», а не наоборот, — утверждает Кассирер.

Другими словами, социология не может быть простым дополнением к физиологии. Позитивисты игнорировали эту разницу, пишет Кассирер, и сделали ставку на *натуралистическую* теорию общества и культуры. Они редуцируют определенные группы органических и человеческих явлений к «инстинктам». Но это, замечает Кассирер, только постановка вопроса, а не ответ, потому что вопрос заключается как раз в том, чем человеческие «инстинкты» отличаются от «инстинктов» животного.

<sup>1</sup> Там же. С. 33.

<sup>2</sup> Там же. С. 48.

Введение понятия «инстинкт», пишет он в своей работе «Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры», есть в лучшем случае *idem per idem* (то же самое через то же самое), а в большинстве случаев *obscurum per obscurum* (темное через темное). Ни биологический, ни психологический подходы, считает Кассирер, не могут помочь в разрешении проблемы человеческой сущности. Более того, он убежден, что сущность или «природа» человека есть не субстанция, а *функция*. Поэтому, считает Кассирер, мы не можем определить человека при помощи внутреннего принципа, который создает его *метафизическую сущность*, или при помощи какой-нибудь *врожденной способности* или *инстинкта*, который может быть схвачен при помощи эмпирического наблюдения.

Целостной характеристикой человека, согласно Кассиреру, не может быть его физическая или метафизическая природа, а только его *труд*. «Самая главная характеристика человека, — пишет он, — его отличительный признак — это не метафизическая или физическая природа, а его деятельность. Именно труд, система видов деятельности определяет область «человечности». Язык, миф, религия, искусство, наука, история суть составные части, различные секторы этого круга»<sup>1</sup>. «Философия человека», согласно Кассиреру, должна дать вход в принципиальную структуру каждого из этих родов деятельности и в то же время понять их все как органическое единство.

Как мы видим, Кассирер как-будто бы выходит на культурно-историческое понимание человека как «животное, производящее орудия труда». Но, во-первых, хотя он и считает исторический подход к проблеме сущности человека не только важным, но и в определенном отношении необходимым, чтобы история не загубила сама себя, как выражается Кассирер, всякому плодотворному историческому исследованию должно предшествовать определение того, *что* мы исторически будем исследовать. «Такой структурный взгляд на культуру, — пишет он, — должен предшествовать чисто исторической точке зрения»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М. 1998. С. 520.

<sup>2</sup> Там же. С. 521.

Во-вторых, как считает Кассирер, что-то должно обеспечивать единство человеческой деятельности, человеческого труда. И это уже не сам труд, а то, чем он отличается от животной жизнедеятельности. Специфически человеческой формой деятельности, по Кассиреру, является *знаково-символическая деятельность*. Она-то и составляет, по его мнению, основу и содержание и человеческой культуры, и человеческой деятельности. Она-то и есть сущность человека. Поэтому человек, по Кассиреру, есть *символическое животное*, animal symbolism. Этой символической природе человека и человеческой культуры посвящена специальная фундаментальная работа Кассирера «*Философия символических форм*».

Указанная работа является самой обширной и фундаментальной в творчестве Кассирера. В 20-х годах XX века в Берлине она вышла в трех томах. На русский язык эта работа переведена только частично. Но зато мы теперь имеем русский перевод его последней крупной работы «Опыт о человеке», которая была написана и издана Кассирером на английском языке в 1944 году в Нью-Йорке, куда он эмигрировал во времена нацизма. По замыслу самого Кассирера, эта работа должна была стать более коротким и доступным изложением тех самых идей, которые более подробно были обоснованы им в «Философии символических форм». И прежде всего речь шла об идее *символа* как основной формы человеческой культуры, которая, по убеждению Кассирера, и отличает человека от животного.

Животное живет, согласно Кассиреру, благодаря системе *рецепторов* и *эффекторов*. Они настолько связывают данный вид со средой, что для каждого вида существует своя, порой очень узкая, экологическая ниша, за пределами которой данный вид существовать не может. Именно поэтому сравнительные анатомические исследования различных видов животных дают основу для реконструкции их особой системы восприятия окружающего мира. В результате каждый вид не только приспособлен к среде, но целиком встроен в нее. Но можно ли с той же логикой подойти к человеку?

С одной стороны, считает Кассирер, человеческий мир формируется по тем же правилам, которые управ-

ляют жизнь других организмов. Однако, с другой стороны, в человеческом мире мы находим новые особенности, которые отличают человеческую жизнь от жизни животных. «Человек, — пишет Кассирер, — сумел найти новый способ адаптации к окружающей среде. У него между системой рецепторов и эффекторов есть еще третье звено, которое можно назвать символической системой»<sup>1</sup>.

В свое время великий русский физиолог И.П.Павлов назвал наш язык «второй сигнальной системой». Насколько Кассирер был знаком с этим понятием, хотя он неоднократно поминает работы Павлова, трудно сказать, но здесь мы имеем не только аналогию, но по сути совпадение идеи. Во всяком случае человек, и это совершенно очевидно, реагирует не только на вещи, но и на слова, и это не только расширяет круг тех раздражителей, на которые он реагирует, но и меняет характер самих реакций.

Человек не может реагировать на слово «хлеб» так же, как он реагирует на сам хлеб. Хлеб можно кусать и есть, но нельзя делать то же самое со словом «хлеб». Поэтому слово как бы разрывает круг замкнутых друг на друга рецепторов и эффекторов и вызывает задержку реакции на вещь. Оно создает определенную дистанцию, которая и позволяет человеку отнестись к вещи *сознательно*, на что не способно животное.

Но язык, по Кассиреру, это только одна из «символических форм». Другими формами являются *миф, искусство, религия, история и наука*. Они-то и составляют ту *символическую систему*, которая опосредует отношение человека к природе и составляет содержание человеческой культуры. Указанные формы Кассирер и описывает в своей работе «Философия символических форм».

Наиболее оригинальной в этом описании является трактовка *мифа*. На это обратил внимание сразу же по выходе первых двух томов «Философии символических форм» русский философ А.Ф.Лосев. «Пока нынешние феноменологи, — отмечает Лосев в своей работе 20-х годов, — продолжают копаться в бессильных дистинкциях, Кассирер их же методом дал довольно пол-

ную обстоятельную картину таких не сразу поддающихся феноменологическому описанию сторон культуры, как миф, магия, культ и т. д.»<sup>1</sup>.

Метод Кассирера едва ли можно назвать тем же самым, что и феноменологический метод Гуссерля, который требует сугубо объективного, по сути объектного, подхода к явлениям культуры. Кассирер, наоборот, с самого начала отвергает все натуралистические подходы, когда миф трактуют как первобытную науку о природе, и солидаризируется с французской социологической школой, прежде всего в лице Э.Дюркгейма. «Исходный принцип Дюркгейма таков: невозможно адекватно оценить миф, если видеть его источники в физическом мире, в интуиции, направленной к природным явлениям. Не природа, а общество есть подлинная модель мифа. Все его основные мотивы суть проекции социальной жизни человека. Через эти проекции и природа становится образом социального мира: она отражает все его основные черты, организацию и строение, подрасчленение и взаимосвязи»<sup>2</sup>.

Итак, миф у Кассирера есть форма осознания общественным человеком своей общественной, прежде всего *родовой*, организации. Если для науки природа есть *объект* ее изучения, то в мифе природа выступает как *средство* изображения человека, как зеркало, в которое он смотрится и видит в нем себя, но не осознает этого. Этот феномен можно было бы охарактеризовать как *бессознательное осознание*. И в этом отношении миф совершенно аналогичен искусству, в котором, как и в мифе, человек непосредственно *чувствует* себя, *переживает* себя и т. п. «Реальный субъект мифа, — замечает Кассирер, — не субстрат мысли, а субстрат чувства»<sup>3</sup>.

И религия, считает Кассирер, выполняет ту же роль, что и миф. Она, согласно Кассиреру, неразрывно связана с мифом, является его продолжением и дополнением. «Изображая своих богов, — пишет он, — человек изображает самого себя во всем многообра-

<sup>1</sup> Досев А.Ф. Теория мифического мышления у Э.Кассирера // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М. 1998. С. 755.

<sup>2</sup> Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М. 1998. С. 533.

<sup>3</sup> Там же. С. 534.

зии и многообразии своих качеств, со своими образом мыслей, темпераментом и даже особыми чертами характера»<sup>1</sup>. Но эти человеческие качества в религиозном отражении становятся духовными идеалами. Это в особенности относится к языческой религии. Что же касается великих монотеистических религий, то они, по Кассиреру, есть «плоды моральных сил, они сосредоточены вокруг одного-единственного пункта — проблемы добра и зла»<sup>2</sup>.

В трактовке религии Кассирер близок к Фейербаху и раннему Гегелю без одного только существенного мотива — *отчуждения*, которое в особенности характерно для христианства. Но зато Кассирер совершенно определенно связывает *современную мифологию* с современным государством, которое не может опираться только на рассудок и здравый смысл граждан, а вынуждено окутывать себя мистическим мифологическим туманом, чтобы внушить им свою «святость».

И еще один важный пункт в его воззрениях. Дело в том, что Кассирер не принимает введенное Виндельбандом и Риккертом деление на науки о природе и науки о культуре *по методу исследования*. Он считает, что Виндельбанд и Риккерт разделили всеобщее и отдельное абстрактным и искусственным образом. Ведь историк, согласно Кассиреру, тоже по-своему *обобщает*. Но в чем свеобразие исторического обобщения, этого Кассирер объяснить не может, потому что диалектику всеобщего и отдельного он понимает статично, не усматривая *перехода* одного в другое через *особенное*.

Завершая разговор о Кассирере, отметим, что итогом всей его деятельности стало создание собственной *философии культуры*. «Человеческую культуру в ее целостности, — пишет он, — можно описать как процесс последовательного самоосвобождения человека. Язык, искусство, религия, наука суть различные стадии этого процесса»<sup>3</sup>. Можно сказать, что в культуре мы имеем дело со *ступеньками выделения человека из природы*. Причем процесс этот, по Кассиреру,

<sup>1</sup> Там же. С. 554.

<sup>2</sup> Там же. С. 555.

<sup>3</sup> Там же. С. 709.

противоречив. Но противоречие у него означает только то, что не бывает хорошего без плохого. И потому главное противоречие на всех ступенях исторического развития у Кассирера одно и то же. Это борьба плохого и хорошего «вообще».

Э.Кассирер в своей философии культуры почти не отражает такого явления, как *кризис* современной ему европейской культуры, мимо которого не прошли такие его современники, как М.Вебер, Э.Гуссерль, М.Шелер, О.Шпенглер, Н.Бердяев, П.Сорокин. Он часто ссылается на Гераклита: расходящееся сходится. «Диссонантное, — пишет Кассирер в заключении своего «Опыта о человеке», — само находится в гармонии с собой. Противоположности не взаимоисключают, а взаимообуславливают друг друга: "возвращающаяся к себе гармония, как у лука и лиры"»<sup>1</sup>. При этом он не замечает, что так можно договориться и до того, что газовые камеры Освенцима находятся в «гармонии» с собой. Здесь ярче всего проявляется себя недостаток историзма в *философии культуры* Кассирера.

И последнее. Культуру Кассирер считает *единственным* предметом философии вообще. Поэтому философия культуры у него — это не просто еще одна «философия», наряду с другими «философиями», допустим, философией природы, философией техники, философией того-сего. *Вся философия*, по Кассиреру, есть *философия культуры*, потому что никакого другого предмета для нее нет и быть не может. Это важно иметь в виду, когда в настоящее время мы имеем дело с такой «философией культуры», которую зачисляю по ведомству науки культурологии, ссылаясь при этом на авторитет неокантианцев.

### Литература

1. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М. 1998.
2. Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб. 1912 (переиздание).
3. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб. 1997.

<sup>1</sup> Там же. С. 710.

#### 4. «Понимающая социология» М.Вебера

Взгляды немецкого историка, социолога, философа **Макса Вебера (1864–1920)** формировались в условиях сильного влияния на общественную мысль Германии и Европы, с одной стороны, марксистской методологии с ее *материалистическим пониманием истории*, а с другой — *неокантианства* и учения *Ф.Ницше*. В последние годы своей жизни, выступая перед студентами, он говорил: «Честность сегодняшнего ученого, и прежде всего сегодняшнего философа, можно измерить тем, как оценивает он себя по отношению к Ницше и Марксу. Кто не признает, что не смог бы достичь важнейших результатов собственной работы без уже проделанного ими, тот обманывает себя и других»<sup>1</sup>. Отношение Вебера к марксизму сложное и неоднозначное, но именно историческое отношение к прошлому, которое выработалось у него как у добросовестного историка, не позволяло ему негативно отнестись к этому крупному явлению общественной мысли.

Вместе с тем, как уже было сказано, Вебер испытал на себе сильное влияние неокантианцев, прежде всего неокантианцев баденской школы, которые стремились не просто *возродить* методологию Канта, но и *развить* ее применительно к истории, а точнее к «наукам о духе», которые они противопоставляли «наукам о природе». В этом смысле неокантианство, как мы уже знаем, было определенной реакцией на позитивизм, который, помимо естественнонаучного, никакого другого метода в науке не признает.

Напомним, что естественнонаучный метод образования понятий, согласно Риккерту, это прежде всего *обобщение* фактов, выделение в них общего и отбрасывание индивидуального, случайного, неповторимого. Но в истории, в «науках о духе», случайный и неповторимый факт имеет особое значение. И это значение неизбежно утрачивается при естественнонаучном обобщении. Поэтому «науки о духе», по его убеждению, должны пользоваться не методом обобщения, а методом *индивидуализации*, т. е. выделения неповторимого, исторически *значимого*. В таком виде неоканти-

анство, как уже сказано, противостояло позитивизму, и прежде всего позитивистской социологии, которая многих подкупала простотой своего метода. У Конта все выглядит как чистая статистика, у Спенсера речь идет об усложнении, дифференциации и борьбе за существование. И никаких «ценностей». «Ценности», с точки зрения позитивистов, это не по ведомству науки вообще.

Но величайшей ценностью для человека является свобода. Что делать с ней? Именно свобода не поддается никакому естественнонаучному толкованию. И потому она просто не существует для позитивистской социологии. При попытке реального объяснения социального факта позитивистский метод почти сразу же показывает свою непригодность. Ведь в социальной действительности факты часто выражают не «результатирующую» многих составляющих, а результат усилий одной определенной группы, класса, наконец, отдельной личности. А позитивистская социология не оставляет места исторической личности, свободе, политической инициативе, просто политике, поскольку политика не может не иметь первенства перед экономикой.

Все это не могло укрыться от вдумчивого историка, который интересовался, и очень серьезно, проблемой становления капитализма в Европе. И поэтому в методологии Вебера значительную роль начинают играть такие понятия, как «класс», «группа», «сословие», «нация», «хозяйство», «этика» и т. д. Ясно, что эти понятия не поддаются чисто эмпирической интерпретации. Если взять понятие «нация», которому, кстати, Вебер уделяет большое внимание, то это не просто совокупность людей, связанных между собой только кровью. Здесь имеют значение такие явления, как язык, религия, духовная культура. А «духовная культура» уже даже *по определению* не является чем-то эмпирическим.

Все это побудило Вебера ввести понятие «*идеальный тип*», которое не означало эмпирической исторической реальности, но позволяло эту эмпирическую реальность *объяснить* и *выразить*. Сам Вебер указанные «типы» называет «опорными точками понятийной ориентации». Для сравнения и пояснения здесь можно привести координатную сетку земного шара, которая

не принадлежит непосредственно Земле как физическому телу, но позволяет определить любую точку на поверхности этого тела.

Своей теорией «идеальных типов» Вебер пытается решить проблему соотношения единичного (индивидуального) и всеобщего. И здесь ему удается создать методологию, которая может конкурировать с марксистской. С помощью этой методологии он пытается преодолеть, — и это ему в значительной мере удается, — с одной стороны, плоский эмпиризм, а с другой — философско-исторические спекулятивные построения.

Хотя сам Вебер постоянно отдает марксизму должное, воспринимает он его в основном в той форме, в которой он получил распространение в начале XX века, то есть в форме *экономического редукционизма* как сведения всех явлений культуры к экономическим причинам. Так марксизм понимали многие последователи Маркса, хотя сам Маркс не считал такой метод адекватным и материалистическим. «Конечно, — писал он, — много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, их данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод»<sup>1</sup>. Обратим внимание на то, что *вывести* — это, действительно, не то же самое, что *свести*. Первое предполагает *конкретно-исторический* анализ, тогда как второе — умение пользоваться *абстрактным* шаблоном, который прикладывают к реальной истории. А если факт не уместается в эту схему, то тем «хуже» для факта.

Но даже в том узком понимании, в каком воспринимал его Вебер, марксизм обладает, как он считал, огромной методологической силой, и не может быть принципиально опровергнут. Еще раз уточним, что Вебер был не против *установления* экономических причин определенных исторических явлений, а он был против их *сведения* к экономическим причинам. Поэтому он считал марксизм правым только *отчасти*, только в *определенных пределах*.

У М.Вебера «социология» — это только название его учения. Достаточно иметь самое общее представление о его творчестве, чтобы понять, что перед нами то, что можно определить как *понимающую историю*, и что он сам иногда очень неудачно называл «эмпирической социологией». Его мотивы в данном случае можно понять. Хотя социологи-позитивисты и возвели в принцип «голую фактичность», то есть ползучий эмпиризм, вся их социология есть чисто *умозрительная конструкция*. А метод Вебера — это не эмпиризм и не теоретизм, если можно так выразиться, а это тот органический сплав *логики и исторического факта*, которого до него достигал только Маркс. И потому совсем неслучайно Маркс пользовался у Вебера неизменным уважением.

Уточним, что мы здесь имеем в виду прежде всего *методологические* и *теоретические* основы современной социологии, не касаясь тех процедур и методик, которые используют в так называемых «эмпирических» социологических исследованиях. Об этих исследованиях необходим особый разговор, хотя и они изначально связаны с традицией позитивизма.

Итак, метод Вебера, как бы он сам его ни называл, есть именно метод *понимающей истории*. Когда Вебер пишет о городе, то это именно *история* города. Когда он пишет «Социологию религии», то это именно *история* религии. Когда он пишет «Рациональные и социологические основания музыки», то он пишет именно *историю* музыки. Подобно этому, у Маркса глава о «первоначальном накоплении» капитала есть именно *история* первоначального накопления капитала.

А.И.Неусыхин, является тем редким исследователем Вебера, который в общем правильно отмечает своеобразие его творчества<sup>1</sup>. С его точки зрения, в этом творчестве соединяются, как выражается Неусыхин, «социологические устремления» и «конструктивное мышление» с «ощущением конкретной исторической действительности»<sup>2</sup>. Неудачно здесь только

<sup>1</sup> Среди новых работ, дающих интересную трактовку творчества М.Вебера, можно отметить книгу Г.Солодкова «Позитивизм и диалектика у входа в XXI в.» Гл. XIII — XV (Ростов-на-Дону. 2000).

<sup>2</sup> См.: Вебер М. Избранное. Образ общества. М. 1994. С. 658 — 659.

слово «социологические». Может, более удачно здесь выразился как раз Г.Риккерт, который говорит, что в науке Вебера «история связана с систематикой и которая поэтому не укладывается ни в одну из обычных методологических схем»<sup>1</sup>. Но если употреблять марксистскую терминологию, то речь идет о наличии в методологии Вебера *единства логического и исторического*.

Сходство методологии Маркса и Вебера состоит не просто в этом единстве, но и в том, что логика, применяемая к истории, добывается у обоих *из самой истории*. Именно таково понятие «идеального типа» у Вебера, которое, по словам того же Неусыхина, есть «орудие познания исторической действительности, взятое из нее самой»<sup>2</sup>. Сами же по себе эти «идеальные типы» или «идеально-типические конструкции» не имеют никакой ценности и никакого значения, кроме *методологического*.

То же самое и у Маркса, у которого категории для понимания истории добываются из самой истории. Но они так же, как и «идеальные типы» Вебера, «отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи»<sup>3</sup>. Это не готовые клише, а то, что Кант называет «схемами», которые позволяют организовать эмпирический материал в соответствии с его собственной логикой. Но добывание таких категорий — не все дело, а только пол-дела. «Наоборот, — как пишет Маркс, — трудности только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала...когда принимаются за его действительное изображение»<sup>4</sup>. «Изображение действительности, — пишет далее Маркс, — лишает самостоятельную философию ее жизненной среды. В лучшем случае ее может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы обеспечить упо-

<sup>1</sup> См.: там же. С. 589.

<sup>2</sup> См.: там же. С. 644.

<sup>3</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.3. С. 26.

<sup>4</sup> Там же.

рядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев»<sup>1</sup>.

М.Вебер не знал «Немецкой идеологии» Маркса и Энгельса, откуда взято процитированное выше место, как не знал он других ранних работ Маркса. И он не мог их знать, потому что эти работы были опубликованы уже после его смерти в 1920 году. Но ход развития социальной науки у Маркса и Вебера общий: *история — логика — история*. Это именно *триада*, или, что то же самое, *отрицание отрицания*. Сначала история выступает в качестве «голой фактичности», затем из нее извлекаются ее основные категории, в том числе и основные периоды, а затем уже исторические факты излагаются *в их собственной связи*. Только на этом, а именно на собственной внутренней логике самих исторических фактов, завершается цикл действительной общественной науки.

#### «Понимающая социология» на фоне позитивистской социологии

Совсем иначе все выглядит в позитивистской социологии, где история служит только сырым материалом, а самостоятельного значения не имеет, как не имеет для социологии самостоятельного значения историческая творческая деятельность людей. То, что сегодня именуют «социологией», тоже задает *номенклатуру*, т. е. дает *термины* для понимания общества, но ни в коем случае не дает *понимания сути*, которое должно быть извлечено из самой истории. Своеобразие теоретической социологии в том, что она разъяснением терминов и ограничивается. А факты должны иллюстрировать предложенные разъяснения. Потому социология, в отличие от *понимающей истории*, при наличии всех своих «эмпирических» исследований, — совершенно абстрактная наука. История здесь *отдельно* и теория *отдельно* без всякого единства и диалектики.

Тем не менее, наука об обществе не может быть неисторической наукой. Если она — неисторическая наука, то она рассматривает общество как не-общество, т. е. как некий мертвый объект, а не живой организм.

<sup>1</sup> Там же.

Отсюда сходство современной социологии с естественной наукой. Отсюда ее количественные методы. Ведь категория количества распространяется только на те вещи, которые представляют собой усредненные статистические единицы. О самодеятельной, творческой и свободной личности здесь не может быть и речи. Таким образом, современная социология подходит к человеку и в теории, и в «эмпирических» исследованиях как к *объекту*, а не субъекту. И тем самым она признает ситуацию *отчуждения*, где человек — нечто вроде вещи, как единственно возможную. Иначе она не смогла бы подойти к нему «научно».

Естественно, что такого рода социальная наука не дает никакой почвы для *критицизма*. Она не дает метода для понимания данной исторической формы общества, потому что рассматривает всякое общество как общество «вообще». А основание для критики — это присущие данной конкретной форме общества *противоречия*. Позитивистская социология не видит никаких противоречий, она видит только «конфликты», которые являются следствием недоразумений, а потому могут быть улажены посредством «выяснения отношений».

Надо сказать, что перерождение марксистского историзма в *социологизм* происходило в СССР по мере стагнации советского общества. И в эпоху застоя самое революционное учение превратилось в *охранительное*. Потому и появился в конце концов жуткий симбиоз под названием «*марксистская социология*» — противоестественное соединение Конта и Маркса. И совсем случайно эту буржуазную по своей сути науку возглавил один из самых казенных марксистов — «диаматчик» М. Руткевич. Ведь «диамат» как раз совместим с «марксистской социологией». Но социология совершенно несовместима с *материалистическим пониманием* истории, для которого никакая форма общества не является ни абсолютной, ни окончательной.

Социология — *апологетическая* наука, призванная обслуживать «гражданское общество». «Во всех случаях, — писал Маркузе, — новая социология должна соотноситься с фактами существующего социального порядка и, не отвергая необходимости в исправлении и улучшении, должна исключать любое движение,

направленное на ниспровержение и отрицание этого порядка. В результате концептуальная направленность позитивной социологии должна иметь апологетический, оправдательный характер»<sup>1</sup>. И к этому выводу можно присоединиться.

Но вернемся к Веберу, методологию которого очень трудно характеризовать, потому что она крайне неоднозначна. Но неоднозначна она не потому, что Вебер — путаник, а потому, что он стремится учесть всю совокупность факторов, определяющих исторический процесс. С этим связано непреходящее научное значение одного из главных трудов Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» (1904 — 1905), в котором он исходит из *мотивации* деятельности буржуа как закона-тенденции становления и развития капитализма в Европе. Вебер показывает необходимую связь этой мотивации и этой тенденции с *протестантизмом*. Но было бы неверно сказать, как это очень часто делают, что Вебер «вывел» европейский капитализм из протестантизма. Он усматривает здесь более сложную взаимосвязь явлений. И говорить в данном случае нужно именно о *взаимосвязи*. Ведь в общественной жизни и истории нет односторонней, линейной зависимости причин и следствий. И материалистическое понимание истории, к которому очень близок Вебер, не отрицает *идеальных* мотивов деятельности людей, которые при *определенных* материальных условиях могут реализовать только определенные цели.

Особое внимание Вебер уделяет капиталистической рационализации труда. Во-первых, потому, что производство при капитализме начинает вестись в крупных масштабах, а во-вторых, потому, что *наемный* труд, который в массовом масштабе начинает применяться именно при капитализме, не способен к самоорганизации, а следовательно должен быть организован *внешним* образом. В обоих случаях требуется точный расчет и учет возможных последствий и эффектов. Вместе с тем в указанных обстоятельствах труд не регламентирован сословными, цеховыми, семейными и другими корпоративными обычаями и традициями. Отсюда при капитализме, как отмечает Вебер, воз-

<sup>1</sup> Маркузе Г. Разум и революция. СПб. 2000. С. 431.

никает многочисленный *бюрократический* аппарат. Бюрократия у Вебера — один из главных объектов исследования. И в этом анализе он показывает противоречивую роль бюрократии в общественном развитии.

Но, как ни странно, учение о капиталистической рационализации труда приводит Вебера к выводу об эволюции капитализма к «субстанциальной иррациональности». И отсюда его безысходность и пессимизм: «Перед нами ледяная полярная ночь». Суть в том, что внешняя рационализация производства и всей жизни людей в индустриальном обществе приобретает *безличный и обезличивающий* характер. Иначе говоря, над человеком уже господствует не другой человек, а определенные *вещные* условия труда и всей общественной жизни. Этот феномен известный марксист Г.Лукач, который испытал на себе непосредственное влияние творчества Вебера, впоследствии назовет *овеществлением* общественных отношений. При таком характере человеческих отношений в голове отдельного индивида, который вовлечен в систему рациональной организации, господствующие над ним силы по необходимости принимают вид иррациональных сил. *Рациональное непосредственно переходит в иррациональное.*

И социализм, о котором часто говорил Вебер в связи с анализом буржуазного общества и который он считал реально возможным, не спасает положения дела. Дело в том, что социализм сохраняет механическую технику производства и рациональную организацию труда, которые выхолащивают *субъективное творческое начало* в человеческой деятельности. Социализм меняет только отношения собственности и формы распределения богатства, но он ничего не меняет в характере человеческой деятельности, а потому не преодолевает *отчуждения* человека.

Более того, социализм, по Веберу, не устраняет, а усиливает власть бюрократии. Это происходит в силу формального обобществления и централизации общественного производства, а также как следствие усиления государственного аппарата. Вебер предугадал многие отрицательные черты такого социализма, который был построен в СССР. Но Вебер не анализировал и не предполагал тех изменений, которые будут связа-

ны с техникой производства и организацией труда в постиндустриальном обществе.

Пессимистические мотивы в творчестве Вебера, связанные с неустранимостью отчуждения в рамках капитализма и социализма, нашли свое выражение и развитие в творчестве представителей *франкфуртской школы* (*Т.Агорно, М.Хоркхаймер, Г.Маркузе*). Посвоему эти мотивы отразились в работах таких марксистов XX века, как *Г.Лукач, К.Корш* и др.

---

### Литература

4. Вебер М. Избранные произведения. М. 1990.
5. Вебер М. Избранное. Образ города. М. 1994.

Настоящая глава не предполагает энциклопедического рассмотрения всех направлений марксизма и неомарксизма в XX веке. Таких «марксизмов» было много, и по поводу некоторых из них можно сказать словами Маркса: если это марксизм, то тогда я не марксист. Тем не менее, чисто формально «марксизм» XX века принято связывать с официальной идеологией и наукой *бывшего СССР и социалистического лагеря*. Что касается «неомарксизма», то он возник из сознательной установки на *трансформацию* марксизма или *синтез* его с другими направлениями философской мысли. Так родился *фрейдомарксизм* Э.Фромма, *экзистенциалистский марксизм*, сложившийся во Франции под влиянием «позднего» Ж.П.Сартра, *феноменологический марксизм*, распространенный в США и Италии (Э.Пачи, П.Пиконе и др.), *структуралистский* вариант неомарксизма (Л.П.Альтюссер и его последователи). Особое место в неомарксизме занимает *франкфуртская школа*, свою роль в нем сыграла югославская группа «*Праксис*» (Г.Петрович, Л.Враницкий и др.). Не избежал влияния марксизма и *постмодернизм* в лице Ж.Дерриды, Ф.Гваттари и Ж.-Ф.Лиотара.

Одни неомарксисты делали акцент на *гуманистической* проблематике марксизма и его *диалектическом* методе, другие пытались придать ему *строго научный* характер. Именно поэтому в неомарксизме XX века принято выделять «диалектико-гуманистическое» и «сциентистское» направления.

Для общего представления о неомарксизме, авторы решили сосредоточить внимание на таком выдающемся теоретике, как Д.Лукач, которого считают основателем гуманистической линии в неомарксизме. Второе яркое явление, о котором пойдет речь, — это франкфурт-

ская школа, которая также принадлежит к гуманистическому направлению.

Теперь несколько слов собственно о марксизме в XX веке. Его анализ логично начать с фигуры В.И.Ленина. Однако Ленин как серьезный философ стал известен лишь после его смерти, когда были опубликованы «Философские тетради». Книга Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1909) самим автором представлялась публике полемическим сочинением «рядового марксиста», напоминающим заблудшим товарищам по партии о некоторых азах марксистской теории и материализма в целом. После по сути обожествления Ленина «советским марксизмом», в период горбачевской перестройки и особенно после нее авторитет Ленина в России резко упал. Его «теория отражения» большинством профессиональных философов воспринимается ныне как вульгарная теория познания, в лучшем случае воспроизводящая черты философии просветителей, тоже давно устаревшей. Это при том, что некоторые элитарные мыслители конца XX века, например, Деррида, не разделяют такого мнения. И все же философию Ленина во всей ее значимости, по убеждению одного из авторов, можно оценить только через призму онтогносеологии Мих. Лифшица, о которой пойдет речь дальше. Неомарксизм во всех его вариантах — от франкфуртской школы до известной в свое время группы «Праксис» — развивался в отрицании ленинской теории отражения.

Как уже ясно, авторы уделяют внимание не тем, кто в советскую эпоху был марксистом по должности, исходя из карьерных соображений. В предлагаемой главе представлена не *официально признанная версия*, а взгляды тех, кто, будучи марксистом, находился в оппозиции к ней, т.е. *критическое направление* в советском марксизме. Это прежде всего Мих. Лифшиц и Э.В.Ильенков. Но и им, как увидит читатель, не было свойственно единомыслие, поскольку только в спорах рождается не казенное, а товарищеское единство.

## 1. Кто свяжет концы разорванной нити?

Прежде чем перейти к изложению марксистских учений XX века, попытаемся уяснить, какова главная разграничительная линия, отделяющая эту философию от других философских направлений XX века. Обычно

марксистскую философию называют социальной, причисляя к одной из разновидностей социологии. В обыденном представлении философия марксизма сводится к положению «бытие определяет сознание». Однако это определение — отличительная черта любого философского материализма. В чем же специфика марксизма, что привлекло в XX веке к нему внимание и вызвало неугасающий интерес не только «низов», протестующих против угнетения и унижения, но и многих утонченных интеллектуалов?

На эти вопросы ищет ответ один из ведущих философов современности, лидер постмодернизма Жак Деррида в своей книге «Призраки (спектры) Маркса». Философию марксизма он истолковывает, обращаясь к «Гамлету» Шекспира, любимого автора Маркса. «Манифест коммунистической партии», написанный Марксом и Энгельсом в 1948 году, открывается, как известно, словами — «Призрак бродит по Европе». В пьесе Шекспира призрак отца Гамлета, предательски убитого, бродил по Дании, взывая к отмщению за совершенное преступление. Жак Деррида написал свою книгу в 1993-м году, когда господствующая в современном западном мире либеральная философия в лице американского философа Ф.Фукуямы объявила о конце истории, об окончательной победе либеральной демократии (капитализма) и о конце, поражении того «великого освободительного проекта», который, как пишет Деррида, определял развитие европейской философской мысли от Платона до Маркса. «Освободительный проект» — это философия Разума, согласно которой наш разум не просто присущее человеку средство в борьбе за существование, а голос, выражение великого смысла, заключенного в бытии, в природе и человеческой истории. Следовательно, великие, возвышающие душу идеи и представления, порожденные разумом человека — не химеры, не призраки, а суть самого бытия. Рано или поздно они, эти идеи, становятся реальными, а ложь, гнусность, предательство, глупость исчезают как призраки при свете дня.»

Но разве современная либеральная философия с ее «правами человека», заявившая о конце истории и «освободительного проекта», выступает с проповедью лжи и насилия? Разумеется, нет. Но она доказывает,

что такие, например, понятия, как справедливость — это всего лишь принятая между людьми условность, правило поведения, подобное, скажем, правилам дорожного движения. Условились жить по этим правилам, но можно выбрать и другие. Понятия человека — это условные знаки, как знаки дорожного движения.

В противоположность современному либерализму Гегель, продолжая традицию, идущую еще от Платона, утверждал, что понятие человеческого разума — не условный знак, а суть самого бесконечного бытия. И если человек действительно что-нибудь *понимает*, то он понимает, что всевозможные хитрости и уловки, обман и предательство, несправедливость — явления временные, преходящие. Разум обязательно победит. На языке простого человека это убеждение выражается поговоркой, которую очень любил Лев Толстой: «Бог правду видит, да не скоро скажет».

Либеральная философия с ее теорией знака, отцом которой был Локк, напротив, утверждает, что нет никакой *объективно*, независимо от нашего сознания, существующей Правды. И ждать победы этой правды, которая рано или поздно, тоже независимо от желаний и намерений того или иного человека, наступит — так же бессмысленно, как ожидать, что принятые нами правила дорожного движения изменят порядок бытия, что вся природа станет жить по этим, придуманным человеком для своего удобства, правилам.

Достоевский в лице одного из персонажей своего романа «Братья Карамазовы» поставил вопрос: будет ли когда-нибудь отмщение за мучения ребенка, затравленного на глазах матери собаками изувера-помещика? Будет ли отмщение за миллионы человеческих жизней, которые сгинули бесследно, за труд детей, из которых фабрика выпивала кровь, подобно вампиру? Если не будет отмщения, продолжал свои рассуждения герой Достоевского, Иван Карамазов, то мне не нужно блаженство в будущем счастливом обществе, построенном на костях невинных жертв, и я возвращаю свой билет в это царство блаженства.

О каком отмщении говорил Иван Карамазов? О том, чтобы мать растерзанного ребенка получила право и возможность растерзать мучителя? Нет, не о простом отмщении речь, а о том, есть ли *разумный поря-*

док в этом мире. Или разум с его понятиями о справедливости — только условность, и, следовательно, все позволено, если ведет к успеху?

Согласно Фукуяме мы уже живем в этом царстве блаженства, мы, то есть «золотой миллиард». Но чем куплено это блаженство? Счет будет очень длинным. Мы должны будем вспомнить не только о детском труде на фабрике по 14 часов, но и о гибели, например, английского крестьянства, йоменри, которое стало лишним в период английского «огораживания земель». Закон присуждал к повешению за бродяжничество, а что мог делать крестьянин, изгнанный со своих земель, и не имеющий возможности найти работу в городе? Между тем, именно йоменри, крестьянство, принесло победу Кромвелю, который заложил основы капитализма в Англии. Так где же справедливость в этом мире?

Этот вопрос можно задавать бесконечно, вспоминая более близкие нам события XX века. Российское крестьянство и российские рабочие поднялись на борьбу не только ради своего блаженства, но ради царства справедливости на всей земле. И эта борьба имела косвенные, но очень серьезные положительные последствия для всего человечества, в частности, и для стран развитого капитализма. «Следует признать, — писал один из самых яростных противников марксизма, философ Карл Поппер, — что многие вещи Маркс видел в правильном свете. Если ограничиться только его пророчеством относительно того, что системе неограниченного законодательно капитализма, какой он ее знал, не суждено существовать очень долго и что ее апологеты, считавшие ее вечной, заблуждаются, то мы должны сказать, что он оказался прав. Он был прав также, полагая, что в значительной мере именно «классовая борьба», т.е. объединение рабочих, вызовет преобразование старой экономической системы в новую экономическую систему»<sup>1</sup>.

Однако что получил российский народ за свою героическую борьбу и невероятные жертвы? Не только нищету и вымирание, распад страны, но и *моральное поражение*, поражение от бандита, чьи «нравствен-

ные», вернее, аморальные ценности и «понятия» стали господствующими, в том числе и в среде либеральной интеллигенции, которая жаждет прихода российского Пиночета. И это все ради того, чтобы американский, бельгийский, швейцарский обыватель мог испытывать блаженство, глядя с презрением из своего постиндустриального рая на остальное копошащееся и погрязшее в нищете человечество? Для того, чтобы этот обыватель клеветал на героев, отдавших свои жизни, за его, обывателя, возможность поглощать «Биг-мак» и смотреть шедевры масс-культуры?

Но не только этот обыватель, вся либеральная и элитарная интеллигенция не замечает, что на нее смотрит *Призрак* из щелей своего шлема. Так пишет Жак Деррида в своей книге о Марксе и его призраках. Не замечает, вернее, не хочет замечать, ибо чувствует призрачность и своего блаженства и своей, якобы, окончательно одержанной победы. И потому господствующая сегодня идеология, по словам Дерриды, впадает в «нео-либеральную риторику, одновременно ликующую и беспокойно-тревожную, маниакальную и растерянную, часто непристойную в своей эйфории»<sup>1</sup>. Это риторика победившего капитала, победа которого равнозначна концу истории, литературы, философии и человека.

Так что же в таком случае призрачно — философия Разума или философия либерализма? Философия марксизма действительно превратилась ныне в призрак, но этот призрак бродит по миру, и не только наблюдает, но и призывает — к чему, к отмищению? Нет, он призывает к тому, чтобы была вновь соединена «разорванная нить», чтобы век, выскочивший из своих суставов, как сказано в трагедии Шекспира, был снова возвращен к своей норме.

Философия Маркса, согласно Жаку Дерриде — это философия *возвращения духа*, возвращения Разума в современный мир, возмнивший о том, что он свободен от объективных закономерностей, лежащих в основе бытия. Но для того, чтобы марксизм — эта философия революции, то есть отрицания — был понят как философия великого восстановления пре-

<sup>1</sup> *Derrida J. Specters of Marx. N.Y. 1994. P. 70.*

рванной классической традиции мышления (и не только мышления), потребовался целый век. Революция есть *сила хранительная*, доказывал на протяжении своей жизни выдающийся советский философ-марксист Мих. Лифшиц. «*Restauratio Magna*»<sup>1</sup> уже в «Коммунистическом манифесте», — писал в своих заметках Мих. Лифшиц, — это **вы** (т.е. буржуазия, считающая себя хранительницей традиций — авт.) разлагаете жизнь. **Вы преступники.** Экономическое обоснование и политической развитие этого (в «Коммунистическом манифесте — авт.). Революция как «сила хранительная». Я был одиноким в своем веке, понимающем это. И до сих пор одинок. Лукач? Да, отчасти...»<sup>2</sup>.

Но и Деррида, несмотря на необыкновенную популярность во всем современном цивилизованном мире, одинок в своем понимании марксизма как философии, связывающей нить классической традиции, а не разрывающую ее. Попрежнему и образованные и необразованные люди видят в этой философии идеологию разрушения, а не созидания — разрушения «до основания». И разве они не правы, разве слова о разрушении до основания взяты не из «Интернационала» — гимна всемирной организации рабочего класса? Разве марксизм в области философии не порывает радикально с идеализмом, то есть той традицией мышления, которая заложена Платоном и развивалась вплоть до последнего великого идеалиста в мировой истории — Гегеля? Разве марксизм, подобно основателю либеральной идеологии Локку, не ставит во главу угла факт, данные опыта, а не априорную, полученную до всякого опыта, Идею?

Ответ на эти вопросы, как и на те, что поставлены выше, содержится в истории развития марксистской теории в XX веке от Ленина до Мих. Лифшица. Но движение это не было прямым, по восходящей линии. Напротив, эта линия очень извилистая и непростая, часто запутанная, но не лишенная смысла.

<sup>1</sup> Великое восстановление (лат.)

<sup>2</sup> См. публикацию из архива Лифшица «Революция как сила хранительная» // Независимая газета. 03.11.1995 г. С. 5.

## 2. Г. Лукач о диалектике истории

*Георг (Дьердь) Лукач<sup>1</sup> (1885–1971)* — основатель неомарксизма и один из самых горячих поклонников философии Ленина, несовместимой с неомарксизмом. Эта двойственность особенно характерна для ранней книги Лукача «История и классовое сознание» (1923), которая считается «библией» леворадикальной интеллигенции. Однако в тридцатые и сороковые годы Лукач порывает с неомарксизмом. Развивая традиции ленинской философии, теорию отражения, он одновременно резко критикует так называемый «советский марксизм».

История жизни Г. Лукача сама по себе представляет сюжет, в котором отразились многие значимые события и явления XX века. Будучи сыном крупного будапештского банкира, Лукач получил прекрасное образование в лучших университетах Европы. Большое влияние на его взгляды оказал представитель философии жизни Г. Зиммель, с которым у Лукача сложились дружеские отношения, так же, как и с другим крупнейшим социологом начала XX века М. Вебером. В молодые годы Лукач написал немало работ, в том числе «Теорию романа», которая ныне принадлежит к обязательному чтению аспирантов-филологов самых знаменитых западных университетов. На своей родине, в Венгрии, входившей в состав Австро-Венгерской империи, Лукач и его друзья, многие из которых потом стали европейскими знаменитостями, создали так называемый Будапештский кружок, или «Воскресное общество». Будапештский кружок не был каким-то официальным учреждением: молодые люди встречались по выходным дням, спорили, обсуждая волновавшие их теоретические проблемы. И, конечно, никто из окружающих не подозревал, что один из этих молодых людей (Карл Манхейм) станет основателем так называемой «социологии знания», а другой (Арнольд Хаузер) — основателем известной на Западе «социологии искусства». «Главная из дилемм, стоявших перед Лукачем и его единомышленниками, заключалась в эти-

<sup>1</sup> Не путать с венгерским писателем Мате Залка, воевавшим в Испании в 1936–1937 гг. под именем «генерал Лукач».

ческом выборе: что предпочтительнее в моральном плане — бегство от общества или прямой вызов? В ходе дискуссий обсуждалась даже идея создания небольшой коммуны близ Гейдельберга как своего рода убежища от современной цивилизации»<sup>1</sup>.

Под влиянием первой мировой войны и революции в России Лукач пережил духовный кризис, он полностью разочаровался в прожитой им жизни и написанных книгах, принесших ему известность. «Самое лучшее, что из меня могло бы получиться — это эксцентричный гейдельбергский приват-доцент», напишет Лукач о себе позднее. Перспектива стать эксцентричным приват-доцентом показалась ему настолько невыносимой, что он ей предпочел радикально иное: вступление в Коммунистическую партию Венгрии в 1918-м году. Комиссарство в Красной дивизии, подпольная работа в хортистской Венгрии, сотрудничество со сталинским режимом (и одновременно противодействие ему), арест и допросы на Лубянке — такова была цена (далеко не полная) за принятое Лукачем в 1918-м году решение. Он не пожалел о нем в конце жизни.

Решение о вступлении в коммунистическую партию не было простым. Ему предшествовали серьезные сомнения. В декабре 1918-го года Лукач публикует статью «Большевизм как моральная проблема», в которой доказывает, что большевизм «в этическом смысле зиждется на том метафизическом допущении, что зло способно порождать добро, что именно через ложь пролегает дорога к истине, и что искоренить путем насилия угнетение во имя будущего бесклассового общества — более нравственный выбор, чем увековечить несправедливость классового строя»<sup>2</sup>. Итак, Лукач все уже знал о большевизме в 1918-м году, и самые радикальные современные авторы ничего принципиально нового не могли бы добавить к этому знанию. Но знают ли эти авторы то, что постиг Лукач, круто изменивший свою судьбу вскоре после публикации антибольшевистской статьи?

<sup>1</sup> «Беседы на Лубянке. Следственное дело Дьердя Лукача. Материалы к биографии». Редакторы-составители и авторы комментариев В.Середа и А.Стыкалин. М. 1999. С. 194.

<sup>2</sup> Цит. по книге «Беседы на Лубянке. Следственное дело Дьердя Лукача. Материалы к биографии». С. 196.

Разумеется, речь идет не о некоем эзотерическом (тайном) знании, хотя Лукача, как и его друга и в известном смысле соавтора Мих. Лифшица, некоторые авторы относят к разряду «эзотерического марксизма». Точнее было бы сказать — о сохранении того знания, которое было ведомо Гете и Гегелю, Пушкину и Шекспиру, а ныне утрачено. И даже не знания, а чего-то более широкого, объемлющего все силы души. Смысл обретенного им нового знания Лукач пытался выразить в своих многочисленных философских, эстетических и литературоведческих работах, написанных им после поражения Венгерской советской республики.

В 20-е и 30-е годы Лукач жил в Германии, после прихода Гитлера к власти — в Советском Союзе. Здесь произошла его встреча с Михаилом Лифшицем (который был моложе Лукача на 20 лет), названная Лукачем неожиданным счастливым событием его жизни. Она положила начало их дружбе и совместной научной деятельности. В Советском Союзе работы Лукача после 40-х годов не издавались (вплоть до перестройки), поскольку «течение» Лифшица-Лукача было признано властями антимарксистским и даже антисоветским. В 1941-м году Лукач был арестован по обвинению в шпионаже, допрашивался в НКВД, но затем (благодаря хатайству Г.Димитрова перед Сталиным) был выпущен.

Лукач являлся членом Коминтерна, где выдвинул так называемые «тезисы Блюма» («Блюм» — партийная кличка Лукача), в которых доказывал необходимость объединения всех антифашистских сил, и в первую очередь коммунистов с социал-демократами (объединение для борьбы с фашизмом, как главной опасностью, для Лукача не было равнозначно прекращению идейной полемики!). Эти тезисы противоречили позиции Сталина, который называл социал-демократов «социал-фашистами». Лукач был подвергнут уничтожающей критике, но последующие события доказали его правоту.

Во время восстания в Венгрии в 1956 году Лукач стал министром культуры в правительстве Имре Надя, расстрелянного после подавления восстания. В последние годы жизни он ограничился научной работой — писал многотомную «Онтологию общественного бытия».

Говорят, что Георг Лукач послужил для Томаса Манна прообразом одного из главных героев его знаменитого романа «Волшебная гора» — иезуита Нафты. На протяжении всего романа Нафта ведет интеллектуальный поединок с другим персонажем — либералом Сеттембрини, который видит смысл своей жизни в преодолении классовой борьбы с помощью весьма расплывчатых и неопределенных «социальных улучшений». В конце концов Сеттембрини вызывает Нафту на дуэль и первым стреляет в воздух, думая тем самым нравственно обезоружить противника. Нафта стреляет себе в голову. Сеттембрини морально повержен и до конца жизни уже не может оправиться от этого удара.

Лукач не был, в отличие от Нафты, сторонником иезуитской политики. Его авторитет в интеллектуальных кругах всего мира высок. В частности, Томас Манн считал, что никто лучше, чем Лукач, не понял его романа «Доктор Фаустус». После смерти философа в «коммунистической» Венгрии был создан Институт («Архив») Лукача, который продолжает работу по сей день. Несмотря на острую критику «реального социализма», Лукач, в отличие от большинства диссидентов, отстаивал парадоксальную мысль, согласно которой, как он говорил, «лучше сидеть в лагере в социалистической стране, чем стать буржуазным профессором».

Мировую известность Лукачу принесла его ранняя работа «История и классовое сознание», которая была написана в острой полемике с господствовавшими тогда идеями абстрактно-социологического марксизма, марксизма социал-демократов II Интернационала. Лукач раскрыл в Марксе прежде всего философа, продолжившего традиции классической мировой мысли, тогда как в конце XIX и начале XX века Маркса считали не столько философом, сколько экономистом и социологом.

Под влиянием этой книги сформировалась знаменитая на Западе франкфуртская философская школа (о которой пойдет речь в следующем параграфе настоящей главы), экзистенциализм Сартра и многие влиятельные направления неомарксизма. Главная работа самого крупного немарксистского философа XX века Мартина Хайдеггера «Бытие и время» (1927) написана в скрытой полемике с книгой Лукача. Между тем эта книга Лукача до сих пор не переведена на русский язык и не издана в нашей стране.

Философская проблема XX века — продолжение спора между позитивизмом и нигилизмом, с одной стороны, и учениями, для которых правда и истина существуют реально (как справедливость для простолюдина, писал Кант), — с другой. Причем линия водораздела проходит не между абстрактно понятой буржуазной и марксистской философией: многие марксисты являются на деле нигилистами или позитивистами, тогда как некоторые оппоненты марксизма и социализма, такие, например, как Владимир Соловьев или Николай Гартман, ближе к традициям классической философской мысли, продолженной Марксом.

В конце XIX века философию Маркса называли «экономическим детерминизмом» — это значит, что все духовные, идеальные явления обусловлены экономической, детерминированы материальным базисом общества. Если материя, бытие первичны, а сознание и все идеальное вторичны, то они как бы и второстепенны. В таком понимании марксизм оказывался нигилистическим по отношению к истине и справедливости учением позитивистского толка.

Главный пафос книги молодого Лукача «История и классовое сознание» заключался в отстаивании объективной, абсолютной истины, которую Лукач вслед за Гегелем называл Totalität — целостность. Лукач развивал идею, известную еще со времен первоначально христианства: человечество в своем развитии весь мир, всю природу приводит к ее истине, без человечества природа не могла бы дорасти до своего «понятия», говоря словами Гегеля. Лукач полагал, что решить эту задачу может только человеческая солидарность. Однако всеединство церкви Лукач считал иллюзорным. Человечество на протяжении всей своей предшествующей истории раздирается классовой борьбой, богатый так же не может понять бедного и объединиться с ним, как волк со своей жертвой.

### Овеществленный, «превратный мир» и вопрос о его познании

Классовое сознание всегда дает ложную картину мира, «идеологию». Особенность буржуазного классового сознания состоит в атомизации и рационализации, расчетливости. Владимир Соловьев началом Ми-

рового Зла считал изоляцию вещей и индивидов от целого, от всеединства, ибо изолированные вещи стремятся исключительно к самосохранению. Поэтому в мире царствует эгоизм. Действительную причину эгоизма и зла Соловьев видел в *материальности* вещей и *материальной* природе человека, которая противоречит его духовному началу.

Лукач причину изолированности и вражды людей также видит в материальных процессах, но особого рода. Так, например, человек в условиях древнегреческой демократии не был изолированным, эгоистическим индивидом. Таким он стал благодаря господству капиталистического производства, мирового рынка. Разделение труда превратило рабочего в частичного индивида, выполняющего только одну какую-нибудь функцию. Все вещи стали товарами и рабочий тоже ощущает себя товаром, потому что для продажи он имеет только свои рабочие руки. Всеобщая продажность стала нормой человеческих отношений. Корни эгоизма не в материи как таковой, а в материальном капиталистическом производстве.

Дальнейшие рассуждения Лукача сложны и требуют прекрасного понимания «Капитала» Маркса, особенно его первой главы о «товарном фетишизме». Ленин писал, что никто из марксистов после Маркса, включая Плеханова, не понял этой главы. Заслугой Лукача явился анализ ее глубокого философского содержания.

Сознание эгоистического буржуазного индивида является не материалистическим, доказывал Лукач, а *овеществленным*. Человек относится к другому индивиду не как к человеку, а как к *вещи*. В самом деле, для капиталиста процесс производства есть отношение между вещами. Он покупает машины, сырье и рабочего на рынке труда как вещь. Весь процесс производства выглядит для него как действие огромной машины, *механизма*. Механизм представляется буржуазному индивиду идеалом всякой деятельности, а механические закономерности — самыми правильными и единственно разумными. Единственно правильным, точным знанием оказывается в глазах буржуа и его идеологов математика с ее калькулируемостью, то есть знание, основанное на счете, на чисто количественных законо-

мерностях при полном забвении закономерностей органических, качественных. Поэтому и вся природа предстает в глазах буржуазных мыслителей как огромный бездушный механизм.

Эти рассуждения Лукача основаны на работах его предшественников — известного социолога Макса Вебера и не менее известного философа Эдмунда Гуссерля. Так, например, Гуссерль в начале XX века доказывал, что математика вовсе не является абсолютно точной наукой, идеалом для всех других наук. Дело в том, писал Гуссерль, что математика строит свое здание на условных предположениях — аксиомах. Сами же эти аксиомы не доказаны. Если они верны, то верны только относительно. Природа рассматривается математикой только со стороны количественных отношений, а другие, качественные, предаются ею забвению. В результате мы имеем только скелет природы вместо ее живой и истинной картины. Самая точная из наук оказывается и самой произвольной.

Макс Вебер в свою очередь связал *рационалистичность* мышления, для которого идеалом является математика и количественные отношения — с буржуазным образом жизни. Даже религия развитого буржуазного общества — протестанство — рационалистична, доказывал Макс Вебер в своих знаменитых трудах по социологии религии.

То, что каждый человек смотрит на мир со своей колокольни, иначе говоря, мировоззрение зависит от определенной точки зрения, известно давно. Лукач, как и многие другие социологи XX века, исходит из того, что мировоззрение человека зависит от места, занимаемого им в системе общественного производства. Но для него это утверждение — только исходная точка дальнейших рассуждений. Он предлагает принципиально новый подход к решению традиционных и ранее в принципе не подлежащих решению проблем мировой философии. Одна из главных проблем — вопрос о познаваемости мира.

Если наше сознание является зеркалом, отражающим мир, рассуждает Лукач, то как доказать, что это зеркало не кривое? Вопрос принципиально не разрешим, если оставаться в рамках представления о сознании как механическом зеркале, и об отражаемом им

мире как мертвом, неподвижном объекте. Человеческое сознание, зеркало, на языке философии называется субъектом, а отражаемый им мир — объектом. Субъект и объект независимы друг от друга как зеркало и отражаемый им предмет. Но как только мы оторвали субъект от объекта, пишет Лукач, вопрос о познании мира стал для нас принципиально неразрешимым.

Пропасть между субъектом и объектом была со всей ясностью осознана Кантом. Дальнейшие попытки Шеллинга, Фихте и Гегеля преодолеть эту пропасть были заранее обречены на провал, несмотря на ряд гениальных идей и в особенности создание ими диалектического метода. По сути дела, немецкие мыслители либо, как Фихте, оставляли один субъект (мыслящее зеркало без объективного мира), либо объект (мировой дух у Гегеля, раздавивший и подчинивший себе конкретную индивидуальность, субъект).

По мнению Маркса и Энгельса, вопрос о познаваемости мира есть вопрос практики. Для того, чтобы узнать вкус пудинга, надо съесть его — приводит соратник Маркса известную английскую поговорку. В принципе это верно, соглашается Лукач. Если, конечно, не сводить практику исключительно к современному индустриальному производству. Промышленное производство все проникнуто духом математики, и оно в известном смысле так же условно, как и математика. Оно ставит миру такие вопросы, ответ на которые как бы заранее известен, ибо он содержится уже в самом вопросе.

Например, вы хотите узнать характер человека и с этой целью задаете ему вопросы. Но вы ничего или почти ничего не узнаете о нем, если будете спрашивать: сколько будет дважды два или что такое дифференциальное исчисление. Индустрия раскрывает перед нами только механический скелет мира, потому что сама механистична. Но наше мироотношение механистично вовсе не потому, что мы применяем в своем производстве машины.

Причина, полагает Лукач вслед за Марксом, в овеществленном характере человеческих отношений при капитализме. Когда Лукач писал свою книгу «История

и классовое сознание», рукописи Маркса 1844 года, где излагалась его теория отчуждения, были еще не опубликованы. Но Лукач ко многим выводам этой теории пришел самостоятельно, более того, привнес и что-то свое, чего не было у Маркса.

### **Пролетариат как воплощение тождества субъекта и объекта, бытия и сознания**

Буржуазия считает единственно производительной силой силу предпринимательства, то есть саму себя в качестве субъекта. Весь остальной мир, в том числе и рабочие, предстает для нее мертвым материалом, который она должна организовать. Вселенная лежит перед нею как груда мертвых вещей — объектов. С другой стороны, как только процесс производства вступил в силу, он действует самостоятельно, как мотор заведенной машины. Следовательно, объективный мир, объект, оказывается совершенно независимым от субъекта. Этот взгляд на мир буржуазия, вернее, идеологи, философы, стоящие на подобной точке зрения, изменить не могут, даже если бы очень этого захотели. Слепой не может отказаться от своего представления о слоне как о чем-то столбообразном, пока он не сдвинется со своего места и не ощупает слона полностью, со всех сторон.

Но в том-то и дело, что люди не могут сдвинуться с этой точки зрения, пока они находятся в буржуазном мире и смотрят на него как буржуа. В буржуазном мире есть только одна позиция, которая позволяет рассмотреть мир всесторонне, целостно, тотально. Для марксиста Лукача этой привилегированной позицией оказывается пролетарская точка зрения, которая совпадает с потребностями высоко развитого общественного производства.

Производство станет действительным производством, свободной человеческой деятельностью, когда преодолеет механический, овеществленный характер буржуазного способа производства, доказывал Лукач. Иначе говоря, оно должно потерять характер чего-то изолированно объективного. С другой стороны, субъект в свободном обществе не есть только субъект, который манипулирует мертвыми объектами.

Свободный человек создает весь мир материальной культуры собственными руками. Но мир не лежит перед ним как мертвый объект. Дело в том, рассуждает Лукач, что деятельность человека и его сознание само вплетено в процесс материальной жизни и поэтому не может рассматриваться только как внешний субъект по отношению к мертвому, бессознательному миру. Эта мысль была позднее положена в основу его многотомной «Онтологии общественного бытия», над которой Лукач работал до конца своих дней.

Все, что произведено человеком — от зданий, заводов до государства, культуры, искусства и религии — все это включает в себе элемент человеческого сознания и потому не является уже только мертвым объектом. С другой стороны сам действующий индивид, субъект, включен в огромный мир человечества и зависит от него, в известной мере является продуктом этого объективного мира человечества. Значит, он — объект этого живого мира цивилизации. Тем самым, нет ни изолированного объекта, ни отдельного от него субъекта, но есть единый субъект-объект. Вернее, субъект и объект находятся в диалектическом взаимодействии. Но подлинное единство субъекта и объекта не появляется само собой, оно — продукт истории, результат деятельности людей, в которой сознание играет отнюдь не второстепенную роль. Поэтому выработка пролетарского сознания, достижение единства субъекта и объекта, является одним из важнейших факторов освобождения всего человечества.

Но что означает выработка пролетарского сознания? Ни много, ни мало как решение вечных и до того неразрешимых вопросов человечества, в том числе и философской проблемы субъекта и объекта. Пролетариат в своей практической и теоретической борьбе оказывается Мессией, освобождающим человечество от того, что В.Соловьев называл изолированностью, разъединенностью, эгоизмом и злобой. Но если Соловьев видел в солидарности людей при социализме решение только сугубо материальных и по сути эгоистических проблем, то Лукач — достижение объективной истины, решение вековых проблем человечества. Причем, условием материального освобождения является обретение действительной духовной свободы и

истинного самосознания — и наоборот, истина духовная невозможна без реального освобождения человечества.

Последнее утверждение кажется лозунгом партийной коммунистической пропаганды. Но для Лукача оно является выводом из истории философии. Он детально анализирует противоречия и неразрешимые трудности, перед которыми в конце концов пасует и Кант, и Фихте, и Гегель. Они не смогли решить главную проблему гносеологии, вопрос о познаваемости мира. Правда, они приблизились к его решению. Кант совершил коперниковский поворот в философии, показав, что человек не пассивно отражает противостоящий ему мир, объект, а сам *производит* его. Ибо отражение мира в голове человека возможно лишь благодаря *формам* сознания, важнейшим из которых является логика и ее законы. Логические формы человек не находит в природе, они — в его голове и предшествуют всякому опыту, то есть являются *априорными*, доопытными. Это положение Канта было полемичным по отношению к английским философам Локку и Юму, которые доказывали, что все свои знания человек черпает только из опыта, из фактов.

В знаменитом романе М.Булгакова «Мастер и Маргарита» эрудированный литературный функционер М.Берлиоз верит только в факты. К необыкновенным явлениям он не привык, замечает автор. Ибо все факты реальной жизни убеждали его в том, что нет никакой объективной правды, побеждает самый сильный, хитрый, приспособленный. Это убеждение Берлиоз считал марксистским и материалистическим. Но материализм Берлиоза — вариант позитивизма, который в соединении с некоторыми идеями плохо понятого Маркса породил то, что в Советском Союзе в тридцатые годы получило название *вульгарной социологии*.

В книге Лукача «История и классовое сознание» красной нитью проходит полемика с позитивизмом и позитивистским культом факта. Поддержку в этой полемике марксист Лукач находит не у материалистов, а у таких философов как Кант и Гегель. То, что называется *идеей* — не утопия, а необходимое условие человеческого сознания, без которого какое-либо познание, какое-либо усвоение фактов невозможно. Но, доказав это

справедливое утверждение, Кант встал перед неразрешимой для него проблемой: откуда у человека эти априорные условия познания, формы мышления? На этот вопрос Кант не дал ответа, оставив тем самым щель в своей философской системе, через которую возможно проникновение в потусторонний, трансцендентный мир, допущение возможности бытия Бога. Так философия Разума Канта обернулась иррационализмом.

Стремясь избежать иррационализма, Гегель продолжил и развил некоторые важнейшие положения философии Канта. Человек не просто отражает чуждый ему объект, он формирует его — это так. Но *деятельность*, в процессе которой субъект как бы готовится к объекту и познает его — эта деятельность имеет исторический характер. Сама способность субъекта к деятельности познания не является врожденной, а возникает в процессе человеческой истории. В «Феноменологии духа» Гегель подробно описал исторический процесс, в ходе которого совершается диалектика субъекта и объекта. Активность субъекта — необходимая составная часть реальной истории, без которой последняя просто невозможна. Другими словами, без деятельности познания не было бы и самих фактов человеческой истории. Факты — это только застывшие отпечатки единого процесса взаимодействия субъекта и объекта, который и представляет собой реальную историю человечества.

Однако у Гегеля исторический процесс сводится к истории *духа*. Несмотря на то, что *дух* Гегель понимал очень широко, включая в него всю материальную жизнь, причем, не только историю человечества, но и природу, в конечном итоге его философская система еще более идеалистическая, чем философия Канта. Если Кант допускал существование объективной, независимо от человеческого сознания, от *духа вещи в себе*, то для Гегеля весь мир содержится только в *духе*, а вне него ничего нет.

Причины, по которым Кант и Гегель оказались идеалистами, имеют, согласно Лукачу, исторический характер. История, как показал уже Гегель, не просто скопление фактов, а процесс порождения, развития, процесс *необратимый*, как напишет позднее Лукач, в ходе которого возникает новое, то, чего раньше просто

не было. В истории накапливается смысл, а результатом ее оказывается обретение свободы. Причем, свобода понимается не просто как субъективное желание идти туда, куда захочется, и делать то, что захочется, она понимается как *реальная свобода*. Это возможность такой жизни и деятельности, при которой человек не впадал бы впросак, не получал бы обратные отрицательные результаты своей собственной деятельности, а развивал бы свои способности и удовлетворял свои действительные потребности. Такая свобода возможна, согласно Гегелю, лишь тогда, когда в процессе и результате истории возникает тождество субъекта и объекта, когда человек становится равен миру, а мир поднимается до высшей формы своего развития.

Но это тождество субъекта и объекта у Гегеля опять-таки появляется лишь в сфере духа и представляет собой чисто духовный феномен. Свобода оказывается результатом *познания* свободы. В процессе исторического развития человек, согласно Гегелю, не только не становится более свободным, чем, например, гражданин античного полиса, а еще более зависимым. Но зависимым уже не столько от сил природы, сколько от продуктов своего собственного труда, которые, отчуждаясь от человека, превращаются в объективные силы и организации, господствующие над отдельным индивидом. Таковы не только государство, но и сама сила человеческого знания. Школьник и студент, вынужденные корпеть над книгами, можно сказать, физически ощущают на себе эту тяжесть. В еще большей степени сказанное справедливо по отношению к рабочему, покоренному наукой, материализованной в машинах.

Постоянно растущий мир отчуждения, покоряющий и ограничивающий отдельного индивида — такова, согласно Гегелю, плата человечества не только за удобства и более безопасную жизнь в цивилизованном обществе, но и плата за тождество субъекта и объекта. Это тождество возникает в мозгу философа, познающего смысл всего прошедшего до него исторического процесса. И никакого другого дела, кроме познания того, что было и прошло, у человечества больше не остается, сама история заканчивается, вернее, замирает в этом мировом состоянии. Причем, вершиной мира оказывается прусская конституционная монархия, современни-

ком и практически апологетом которой являлся Гегель. Конечные выводы его философии не только консервативны в политическом отношении, но и по сути, пессимистичны. Неужели целые поколения, миллионы людей страдали, боролись и гибли только для того, чтобы быть поняты философом Гегелем? Если так, то история бессмысленна и бесчеловечна, в ней остаются только голые факты. Таков скрытый *позитивизм* философии Гегеля, отмеченный молодым Марксом.

Этот позитивизм и пессимизм, считает Лукач, — продукт истории, ее определенной стадии, которая отнюдь, вопреки Гегелю, не является конечной. Цивилизация — отчужденный от отдельного человека мир, этот так. Но вместе с тем мир отчуждения — не только создан человеком, он действительно является человеческим миром, нужно только, как писал Маркс в своих рукописях 1844 года, *присвоить* этот мир отчуждения, снять его в философском, гегелевском смысле этого слова. Так, например, наука, физика или математика, выступает как чуждая и даже враждебная для школьника сила лишь до тех пор, пока он не усвоил ее. Изучив математику, человек становится не только более сильным и знающим, но и более свободным.

Однако мир отчуждения — это не только наука, но и вся материальная база общества, прежде всего, сфера производства. Она живет своей собственной жизнью, независимой от индивидов и даже социальных классов, порождая экономические кризисы, войны, революции и другие исторические события, обрушивающиеся на головы людей как геологические катастрофы. Посредством этих кризисов проявляется *хитрость разума* — независимая от человека логика самих вещей, освободиться от которой он может, согласно Гегелю, только в познании, оставаясь на деле полностью зависимым от нее. В конце концов Гегель приходит к глубокой резиньяции, примирению с существующим порядком вещей, изменить который, сделать его более человеческим, согласно гегелевской философии, нельзя.

Но этот пессимистический вывод, доказывает Лукач, — отражение овеществления, которое царит в буржуазном обществе. За логикой вещей, за их независимым от человека ходом скрывается логика человеческих отношений, которая воспринимается ими в ложном

свете. Глава «Капитала» Маркса о товарном фетишизме прекрасно раскрывает эту сторону дела. Она служит для Лукача основой его философской концепции.

Ложная видимость, ложная идеология буржуазного общества, согласно Марксу, — не просто иллюзия или не только иллюзия. Эта иллюзия — объективная мыслительная форма. Только так и могут видеть вещи люди, втянутые в капиталистическое производство. Больше того, эти иллюзии позволяют, например, капиталисту достаточно успешно развивать свое дело. Но все-таки это только иллюзии. Истина же обнаруживается неожиданно, она падает на головы людей как божья кара, как возмездие. Но это возмездие не способно просветить капиталиста, ибо общая связь вещей скрыта от его сознания. Скрыта не потому, что он такой глупый, а потому, что его сознание — сознание вещи, вернее, капитала. Капитал же (в голове капиталиста) видит самого себя искаженно, для него развитие — это отношение вещей, а не людей.

Однако в системе капиталистических отношений есть класс, в котором, как в одной точке, сконцентрировались главные противоречия капитализма. И потому эта категория людей способна видеть *целостно*, воспринимать мир как целое, во всем его многообразии и сложности. Это — пролетариат, то есть класс, который на рынок выносит единственный товар — свою рабочую силу. Он является единственным классом в капиталистическом обществе, который на своей, так сказать, коже способен почувствовать и узнать, что чисто человеческие способности, такие, как ум, навыки, умения — превращаются в вещь, в товар. В этом его принципиальное отличие не только от капиталиста, но и от раба древних обществ. И раб, и господин видят, что первый подчиняется другому, покоряясь насилию. В капиталистическом же обществе возникает иллюзия, что и капиталист, и рабочий — партнеры, торговцы, только один выносит на рынок средства производства, а другой — свою рабочую силу. Однако капитал не просто средства производства, а материализованная рабочая сила (стоимость), живой труд, высосанный из рабочего, и превращенный в такую вещь, которая живет, возрастает только тогда, когда поглощает, как вампир, новую порцию живого человеческого труда.

**Познает мир тот, кто его создает**

Человек, из которого выдаивают его рабочую силу, чувствует это. Поэтому он инстинктивно против овеществленного мира, который он сам же и создает в качестве рабочей силы. Пролетарий, в отличие от раба, не против труда как такового, он только против его овеществленной формы, ибо эта форма — капитал, высасывающий из него труд, и превращающий этот труд в материальное условие поглощения новой порции живого труда. Но разве нельзя создать такую общественную форму труда, при которой рабочая сила не превращалась бы в вещь, в капитал, а напротив, была бы тем, чем она является на деле — свободным и радостным раскрытием человеческих способностей: ума, знаний, умений?

Этот вопрос остается открытым до тех пор, пока сам капитал не натывается на свою собственную границу, пока развитие производительных сил не начинает все более и более настойчиво требовать замены капиталистической формы труда принципиально другой — социалистической. Тогда с необходимостью появляется и соответствующее сознание — социалистическое, марксистское.

Социал-демократы II Интернационала всемерно подчеркивали естественно-исторический характер сознания, его зависимость от материального производства и неизбежно впали в крайность — для них сознание утратило какую-либо серьезную самостоятельную роль и ценность. По сути это была вовсе не марксистская, а позитивистская философия.

Лукач делает упор на другую сторону дела: пролетарское сознание для него не автоматическое, механическое порождение определенных материальных условий, а выражение тайны капиталистического общества и тайны философии, отражающей овеществленность человеческих отношений в этом обществе. Но для того, чтобы раскрыть эту тайну, пролетариат должен ответить на те вопросы, которые поставили Кант, Шеллинг, Гегель. Разумеется, эти ответы он должен выработать, они не даны ему как некое сокровенное знание.

Лукач проводит очень важное различие между пролетарской психологией и пролетарским сознанием.

Психология является отражением непосредственных условий жизни пролетариата, а сознание есть выражение истины целого — тотальности. Это сознание не появляется автоматически, оно требует серьезнейшей интеллектуальной работы. Пролетариат — единственный класс в истории, который может и должен для своего освобождения выработать сознание, выражающее истину целого, а не ложные иллюзии. Но от способности выработать такое сознание до их реализации — дистанция огромного размера. Фактически пролетариат находится под влиянием идеологии господствующего класса — капиталистов. Чтобы вырваться из пут этого влияния пролетариат должен развязать все интеллектуальные узлы, которые были завязаны предшествующей философией. Без ответа на эти вопросы невозможно его практическое освобождение. Поэтому борьба за пролетарское сознание — не второстепенная задача, как это представлялась социал-демократам.

Другими словами, Лукач фактически опровергает то, что сознание — дело второстепенное, появляющееся как побочный продукт практики. Стихийно, само собой может возникнуть только оппортунистическое сознание, пролетарское же требует нового понимания практики. Практика есть не практицизм, а такое действие, в котором истинное понимание играет активнейшую роль, как априорные формы мышления у Канта. Но только Кант полагал, что эти формы мышления даны человеку до всякого опыта, а Лукач доказывает, что они — продукт исторического развития. И не только продукт, но и условие, без которого пролетарская практика невозможна.

Лукач пишет, что он не хочет ничего добавить к марксизму, обновить его, улучшить и так далее. Напротив, его задача — остаться в рамках марксизма, истолковать его правильно. Согласно Лукачу, конкретные выводы, к которым приходит Маркс, могут корректироваться последующей практикой, а вот марксистский метод имеет непреходящий характер. Метод этот — диалектический, исторический и материалистический. Любой представитель существующего общества может стать на пролетарскую точку зрения, и тогда перед ним открывается совершенно иная перспектива. Правда,

чтобы стать на эту точку зрения, интеллектуал должен так или иначе включиться в практику пролетарской борьбы за освобождение — борьбы, в результате которой устраняется не только буржуазный способ производства, но и сам пролетариат, и на смену приходит сообщество свободных людей.

В книге «История и классовое сознание» было немало утверждений, от которых Лукач впоследствии отказался. Например, тезис о том, что природа — это чисто общественная категория. Но основные мысли этой работы были развиты Лукачем в его «Онтологии общественного бытия». Институт («Архив») Лукача в Будапеште продолжает ныне подготовку к публикации и периодически издает фрагменты этого труда.

Разумеется, у Лукача были не только поклонники из среды левой западной интеллигенции, но и ожесточенные критики. В Советском Союзе ортодоксальные марксисты «разгромили» книгу Лукача, увидев в ней отступление (и этот упрек был до известной степени справедлив) от ленинской теории отражения. В 1924 году вышла брошюра крупного советского марксиста, последователя Плеханова А.М.Деборина «Г.Лукач и его критика марксизма». В заключении своей брошюры Деборин пишет: «Единство субъекта и объекта он (Лукач — авт.) понимает в смысле поглощения объекта субъектом, в смысле их идеалистического тождества. Единство теории и практики он интерпретирует таким образом, что практика растворяется в теории и ею преодолевается. Вполне понятно, что ни Маркс, ни Энгельс на этой идеалистической точке зрения не стояли»<sup>1</sup> Мих.Лифшиц, не был догматиком, он высоко ценил ранние работы Лукача, но и Лифшиц во многом критически относился к некоторым центральным положениям философии венгерского мыслителя.

Идеи Лукача своеобразно преломились в творчестве Мартина Хайдеггера, противника марксизма, которого многие считают крупнейшим философом XX века. Как и Лукач, Хайдеггер утверждает, что разделение субъекта и объекта произошло в Новое время. В античности, полагает немецкий мыслитель, человек (субъект) не был

отчужден от мира (объекта), мир был родственен человеку и потому бытие характеризовалось свойством «самораскрываемости», то есть познаваемости.

Отделение человека от мира свойственно технической цивилизации, при которой субъект активно воздействует на объект, человек «обрабатывает» мир, покоряет природу. Но при этом природа сопротивляется человеку, она как бы замыкается в себе, не желая выдавать свои тайны, защищая себя от агрессивности субъекта: «чем шире и радикальнее человек распоряжается покоренным миром, тем объективнее становится объект»<sup>1</sup>. Поэтому, если Лукач считал, что в будущем мир раскроется человеку в его истине, то для Хайдеггера будущее представлялось более, чем проблематичным.

«Социология знания» **Карла Манхейма** (одного из участников будапештского кружка) существенно отличалась от философии Лукача, хотя тоже основана на марксистской концепции идеологии как «ложного сознания». Манхейм продолжил традиции не философии абсолютной истины и объективной справедливости, а, скорее, примыкал к нигилистическому по отношению к абсолютной истине, направлению, близкому к плюрализму.

Согласно Манхейму, всякое сознание является общественно обусловленным, выражает определенные классовые интересы. Но классовый интерес по своему определению не является всеобщим, он всегда частный, всегда отражает эгоистический интерес того или иного класса. И в этом отношении сознание пролетариата ничем не отличается от буржуазного, оно тоже классово — «зашоренное» и, следовательно, ложное. Различие лишь в том, что сознание реакционных, сохраняющих настоящее положение вещей классов всегда прагматическое, а классов, которые хотят изменить в свою пользу настоящее, — утопическое. Но и та и другая классовая идеология — по сути сознание отчужденное, ложное. Лишь свободно «парящая» над классами интеллигенция в какой-то мере, утверждал Манхейм, может претендовать на истинность. Тогда как Лукач считал, что как раз эта «свободно парящая» интеллигенция, например, журналистика стран «свободного мира» — классический пример духовной проституции, продажности и измены духу, идее.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М. 1993. С. 51.

Впрочем, о ложности или истинности общественно-го сознания можно говорить только в условном смысле. Так думал еще один участник «будапештского кружка», живший затем в Англии известный историк искусств *Арнольд Хаузер*. Абсолютной истины нет и быть не может — она существует, полагал Хаузер, только для религиозного сознания. Ведь абсолютной истиной может обладать Бог, но не человек. Мыслитель или художник правдив тогда, когда он верно выражает интересы своего класса. Но интересы класса всегда эгоистичны. Так, например, пишет Хаузер, художники и мыслители эпохи Возрождения выражали интересы аристократии своего времени, а последующие за ними художники-маньеристы — буржуазный мир с его кризисами и противоречиями. Кто из них создавал более правдивое искусство — так вообще ставить вопрос нельзя.

В 30-х годах точка зрения, близкая Манхейму и Хаузеру, получила название «вульгарной социологии». Некоторые представители этой социологии вовсе не вульгарны в обычном смысле этого слова. Читать их работы интересно, в них много остроумных, не лишенных истинности, наблюдений и суждений. Так, например, Хаузер доказывает, что знаменитый коперниковский переворот в науке вызван не просто и не только чисто естественно-научными, астрономическими открытиями. Скорее наоборот, научные открытия — коперниковская система мира — обязаны возникновению нового духа, духа капитализма. Капитализм разрушил неизменный, стабильный мир феодализма с его строгой иерархией и абсолютной системой ценностей. Капитализм — общество бурных изменений, динамическое, все старое ставящее под вопрос, подверженное внезапным и необъяснимым кризисам и катастрофам. Поэтому главная черта капиталистического духа — относительность всего и вся. Только тогда, когда эта относительность стала входить в реальную жизнь общества, только тогда могла быть создана система Коперника, лишившая Землю, и, главное, человека, абсолютного и центрального положения в мире. Так Хаузер по-своему развил мысль Лукача о том, что природа — это общественная категория.

Однако в 30-е годы именно Лукач резко критиковал «вульгарных социологов». Нелепость «вульгарной социологии», по справедливому мнению Лифшица и Лукача, особенно очевидна в искусстве. Почему, согласно вульгарным социологам, для нас ценен сегодня, например, Пушкин? Потому, отвечали они, что мы можем

по его сочинениям наглядно познакомиться со взглядами классового врага пролетариата — аристократии. Следовательно, стихотворения и повести Пушкина ничем, в сущности, кроме художественной формы, не отличаются от записок его современника, шефа жандармов, Дубельта.

Вульгарная социология, которая процветала в Советском Союзе в двадцатые годы, была только по видимости марксистской, а по сути являлась одним из вариантов идеологии XX века, отрицавшей классическую философскую традицию. В современной России отношение к вульгарной социологии изменилось, ее уже не считают вульгарной, а оценивают достаточно высоко, поскольку она отрицает возможность существования объективной истины, утверждает всеобщий релятивизм (относительность) и плюрализм человеческого знания.

К такому же выводу практически пришла и так называемая франкфуртская школа — влиятельное неомарксистское направление мысли на Западе, к которой мы и переходим.

### Литература

1. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологемы. М. 1991.
2. Лукач Г. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М. 1987.
3. Лукач Д. Своеобразие эстетического. В четырех томах. М. 1985—1987.

### 3. «Критическая теория» общества Франкфуртской школы

Г. Лукач, в разрез с современными классификациями, относил себя к ортодоксальному (хотя, разумеется, не догматическому) марксизму. Теоретики франкфуртской школы — это, безусловно, представители неомарксизма, то есть *обновленного* марксизма, которые не считали нужным придерживаться всех положений этой теории, напротив, многие из них они подвергали критике.

Прежде всего, по их мнению, марксизм не выдержал проверки практикой — *опыт* XX века опроверг

ряд важнейших марксистских положений. Теория бессильна, если она не опирается на практику и не является ее выражением. Марксизм — это теория революционной практики пролетариата. Но во второй половине XX века пролетариат утратил свои революционные потенции, да и сам он ныне сходит с исторической сцены. Теория, лишенная своей практической, реальной базы, повисла в воздухе. Но с другой стороны, считают «франкфуртцы», без марксизма невозможно понять многие явления современного общества. Соответственно марксизм сохраняет свою научную значимость, но из революционной теории пролетариата превращается в критику цивилизации и культуры. Поэтому философия франкфуртской школы именуется «критической теорией».

Франкфуртская школа, как уже говорилось, сформировалась под влиянием книги Лукача «История и классовое сознание». Сам Лукач принимал участие в ее образовании, но уже в конце двадцатых годов разошелся с ее представителями. По словам известного драматурга и писателя XX века Бертольда Брехта история возникновения франкфуртской школы могла бы послужить сюжетом для сатирического романа. Брехт хотел написать его, но не осуществил этого намерения.

История эта такова. В двадцатые годы в Германии в леворадикальных кругах интеллигенции вращался некий Феликс Вайль — сын миллионера, разбогатевшего на торговле зерном. Он сумел уговорить своего отца дать крупную сумму денег на основание социологического института марксистских исследований во Франкфурт-на-Майне. Комичность ситуации, по мнению Брехта, заключалась в том, что богач, которого мучит нечистая совесть, дает деньги на то, чтобы выяснить причины господствующей в обществе страшной нищеты — хотя ясно как белый день, что причиной этой нищеты является он сам.

Итак, франкфуртская школа сложилась к концу двадцатых годов XX века во Франкфурте-на-Майне и именовалась официально Институтом социальных исследований. Она объединяла достаточно широкий круг интеллектуалов левой ориентации. Одно время к ней примыкал Рихард Зорге — внук друга Энгельса, буду-

щий знаменитый советский разведчик. Но костяк франкфуртской школы создавали именно интеллектуалы, которые сочувствовали борьбе рабочего класса, но были достаточно далеки от революционной практики. Впервые марксистская теория переместилась в университеты. Практически все представители франкфуртской школы были крупными, известными учеными, многие из них — дети состоятельных родителей, промышленников и торговцев.

Возглавлял Институт социальных исследований **Макс Хоркхаймер**. В число его сотрудников входили философы **Теодор В. Адорно**, **Герберт Маркузе**, экономист **Фридрих Поллок**, психолог, последователь Фрейда **Эрих Фромм**. Достаточно близок к франкфуртской школе был **Вальтер Беньямин**, друг **Бертольда Брехта**, соавтор теории так называемого эпического театра последнего.

Широкую известность на Западе франкфуртская школа получила во время студенческий бунтов конца шестидесятых годов. Герберт Маркузе и Вальтер Беньямин стали кумирами студентов, которые бунтовали не потому, что им нечего было есть, а потому, что сама атмосфера современного западного общества и его господствующая либеральная культура казалась им невыносимой и насквозь лживой, ибо была, по определению «франкфуртцев», *репрессивной терпимостью* — разновидностью современного «мягкого» фашизма. Впрочем, эти бунты довольно быстро заглохли, а некоторые из их активных участников стали крупными государственными деятелями. Тем не менее, кратковременность студенческий бунтов не является свидетельством их незначительности. Возможно, они, как в свое время восстание луддитов, — провозвестники новых широких общественных движений, которым принадлежит будущее. Ныне в сферу наемного труда втянуты очень широкие слои интеллигенции. Этот новый «пролетариат» пока не обладает сознанием своего истинного положения, но, может быть, ему суждено стать тем слоем, который свяжет концы разорванной нити?

В этом случае, однако, должна, как в свое время и у луддитов, произойти полная мировоззренческая переориентация современной интеллигенции — в том

числе и левой, марксистски настроенной. Ибо ее марксизм представляет собой прежде всего разрыв с классической духовной традицией — тот разрыв, который оказался на руку современному капиталу и соответствующей ему культуре, давно отказавшейся от классического наследия.

Философия франкфуртской школы — это идеология «Великого отказа», если воспользоваться определением Герберта Маркузе. Отказа от чего? От лжи и скрытого насилия, пронизывающего все сферы современного западного общества, отвечает Г. Маркузе, от насилия и неправды современной либеральной культуры. Традиции этой культуры, считают франкфуртцы, имеют глубокие корни в прошлом, и если не вскрыть эти корни, то оппозиция ей потерпит поражение.

Хотя философия «Великого отказа» окончательно сформировалась в шестидесятые годы, истоки ее находятся в теоретических представлениях франкфуртцев конца тридцатых годов, и в первую очередь у Вальтера Бенямина.

#### **Вальтер Бенямин: «нас ожидали на Земле»**

**Вальтер Бенямин (1892–1940)** — литератор, публицист, эссеист. Он происходил из обеспеченной семьи, что не помешало его брату Георгу Бенямину (медику по профессии) стать членом Германской коммунистической партии. При фашизме Георг был арестован и погиб в концлагере. Сам Вальтер Бенямин одно время думал о вступлении в эту партию, но затем, после посещения Москвы в 1926–27 годах изменил свое решение.

«Его жизнь, — писал о Бенямине Эрнст Фишер, — изломанная улица грусти. Его произведения — восходящая тропа бунта». Жизнь Бенямина складывалась не очень удачно. Попытка защитить диссертацию «Происхождение немецкой трагедии» в университете во Франкфурте-на-Майне провалилась: профессора отклонили работу, которой суждено было стать каноническим произведением современной западной эстетики. Преподавательская карьера для Бенямина была закрыта, и он стал вести жизнь свободного журналиста. Хотя его работы вызвали интерес у некоторых

видных представителей немецкой культуры (например, у Г.Гофмансталя), в целом Беньямин пополнил ряды неудачников.

После того, как Гитлер пришел к власти, Беньямин, как и другие представители франкфуртской школы, эмигрировал во Францию. Затем вместе с группой беженцев он попытался перейти испанскую границу, чтобы уехать в США, но был задержан старостой селения, который угрожал выдать эту группу гестапо. Ночью Беньямин отравился. Под впечатлением этого события староста пропустил беженцев.

Смерть Беньямина символична. Его привлекала картина известного художника Пауля Клее «Angelus Novus» (Новый Ангел). Согласно легенде, ангел поет свое лучшую песнь в момент гибели. Только на дне безнадежного страдания, считал Беньямин, может обнаружиться надежда. Современный мир замкнут, полагал Беньямин, и рационального выхода из катастрофы нет. И все же что-то внушает надежду на освобождение. Эта иррациональная надежда пронизывает последние произведения Беньямина, опубликованные после его смерти, в том числе философский фрагмент, получивший название «О понятии истории».

Беньямин, как у Лукач, остро критикует социал-демократию, которая, по его мнению, способствовала приходу Гитлера к власти тем, что *извратила* и *опошшила* марксизм, проиграла борьбу за сознание рабочего класса. «Ничто до такой степени не коррумпировало немецкий рабочий класс, — писал Беньямин, — как убеждение, что он плывет по течению. Техническое развитие представлялось социал-демократам уклоном течения, по которому они предполагали плыть. Отсюда оставался один шаг до иллюзии, что фабричный труд, который отвечал бы ходу технического прогресса, есть политическое достижение»<sup>1</sup>. Ложная идеология социал-демократии, согласно Беньямину, проистекает из понимания истории как автоматического, чисто стихийного процесса. Беньямин развивает мысль Лукача об истории как процессе *диалектическом*, в котором роль сознания отнюдь не второстепенна. Нам нужно изме-

<sup>1</sup> Беньямин В. О понятии истории // Художественный журнал. 1995. № 7. С. 7.

нить свое *представление* об истории, и только в этом случае мы получим шансы для победы над фашизмом.

Позитивистское понимание истории, присущее социал-демократам, заключается в толковании ее как цепи необходимо связанных друг с другом фактов. В результате получается, что все, что было, то и должно было быть, альтернативы нет, другого пути просто не существует. То, что произошло, то и необходимо. Победил фашизм — значит, это тоже необходимо, потому что он возник не случайно, а по каким-то серьезным причинам.

Но такая строго причинная, механическая связь фактов, считает Беньямин, еще не действительная история. Эту цепь можно разорвать. Дело в том, что кроме механического сцепления причин и следствий, существует другая закономерность, предполагающая, что в истории есть *цель*. Цель эта — счастье, освобождение. Но если исходить из позитивистского понимания истории, то в механическом сцеплении фактов никакой щели обнаружить не удастся. Она открывается только тем, кто чувствует, что прошедшие поколения возложили на нас определенную задачу, и мы эту задачу должны выполнить, в этом заключается наша *миссия*.

Мессианское представление об истории свойственно теологии. Исторический материализм в толковании Беньямина имеет нечто общее с теологией, недаром Маркс писал об исторической *миссии* рабочего класса. Эта миссия эта заключается в том, чтобы связать прошлое и будущее, но иным, не механическим способом. Механическая связь причины и следствия предполагает, например, что прошлое изменить нельзя, что безвинно погибшие поколения, проигравшие классовую борьбу, погибли и только. Но как можно быть счастливым в будущем, если знаешь, что твое счастье построено на костях детей, погибших от голода и невыносимого труда на фабрике? Нет, освободиться человечество сможет лишь тогда, когда оно освободит и *прошлое*.

Беньямин не предлагает, как русский философ Н. Федоров воскресить умерших отцов, чтобы искупить свою вину перед ними. Вместо физического воскрешения он предлагает, так сказать, метафизическое — «только историку дана способность раздуть в про-

плом искру надежды, которая в нем теплится: и мертвые не уцелеют, если враг победит. А этот враг не устает побеждать»<sup>1</sup>.

Но где же в прошлом эта искра освобождения, если оно проиграло свою борьбу? «Прошлое несет с собой тайный знак, посредством которого оно указывает на освобождение. Не касается ли тогда нас самих дуновение воздуха, окружавшего ушедших? Не слышится ли в голосах, к которым мы склоняем наш слух, эхо уже умолкнувших? /.../ Если так, то существует тайный сговор между бывшими поколениями и нашим. То есть нас ожидали на Земле. А это означает, что нам, как каждому поколению до нас, дана *слабая* мессианская роль, к которой прошлое выдвигает свои требования. Дешево от этих требований не откупиться. Исторический материалист знает об этом»<sup>2</sup>.

Прежде, чем перейти к следующему звену в цепи рассуждений Бенямина, обратим внимание на его логику. Она очень причудлива. Собственно, логики в строгом смысле этого слова в его рассуждениях нет. Вместо логики выступают *образы*. Но эта не та образность, которая присуща таким мыслителям, как, например, Дидро или Герцен. У последних художественные образы не отменяют логику (причем, логику не формальную, а диалектическую), а являются способом раскрытия этой строгой логики. Совершенно иное у Бенямина. Образы, к которым он прибегает, служат тому, чтобы заменить логику нелогичностью, даже иррациональностью мысли. Впервые эта черта стала отчетливо заметной у Ницше, а после него она превратилась в *неотъемлемое свойство* неклассической философии, в том числе и той, что претендует на строгую логичность, как в логическом позитивизме, например.

Прошлое несет с собой тайный знак, который указывает на возможность освобождения, утверждает Бенямин. Как он доказывает это положение? Никак не доказывает, а просто переходит к следующему утверждению: если прошлое указывает нам на возможность освобождения, то мы должны слышать этот тайный голос. А если мы его слышим, то существует

<sup>1</sup> Там же. С.6.

<sup>2</sup> Там же.

опять-таки тайный сговор между бывшими поколениями и нашим. В свою очередь факт этого «сговора» указывает на то, что нас ожидали на земле. А если ожидали, то прошлое возлагает на нас мессианскую роль.

Все сказанное Бенъямином — простое, почти тавтологическое повторение мысли, которую надо доказать, а именно, что прошлое показывает нам тайные знаки, что оно не мертво, а живет, что оно активно, что оно действует, причем, не автоматически, а сознательно, *обращаясь* к нам. Но вскоре выясняется, что прошлое вовсе не живо, а мертво, что наша цель в том, чтобы оживить его. Но как? «Лишь освобожденному человечеству выпадает прошлого вдоволь. Другими словами, лишь освобожденное человечество может сослаться на любой момент своего прошлого»<sup>1</sup>.

В рассуждениях Бенъямина при желании можно увидеть некое подобие гегелевской диалектики, согласно которой подлинное начало обнаруживается только в конце, подлинное прошлое обретается только человечеством, достигнувшем стадии освобождения. Но в таком случае зачем Бенъямину было прибегать к религиозным представлениям о мессианском времени, к теологии? Для того, чтобы прорыв к освобождению представить *принципиально непредсказуемым, иррациональным*. В любой момент времени, утверждает Бенъямин, возможен этот прорыв. В качестве доказательства этого Бенъямин ссылается на религиозные представления евреев о будущем, для которых «каждая секунда в нем была маленькой дверью, через которую мог войти Мессия»<sup>2</sup>. Маркс, по мнению Бенъямина, ввел в обиход светской науки, то есть секуляризировал, представление о мессианском времени. Революции, продолжает Бенъямин, не столько локомотивы истории, «сколько нажатие на аварийный тормоз человеческого рода, едущего в этом поезде»<sup>3</sup>.

Если Бенъямин этим хочет сказать, что лучше остановиться, чем катиться в пропасть, куда увлекает человечество стихийная логика капиталистического

<sup>1</sup> Там же. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

<sup>3</sup> Там же.

развития, то он не сказал ничего нового. Новое заключается в том, что эти *остановки* истории у него принципиально непредсказуемы, иррациональны, как приход Мессии, которого ждут верующие, но когда он придет, никто принципиально знать не может.

Чрезвычайная популярность Беньямина у «новых левых» в немалой степени объясняется именно иррационализмом его логики. К разуму бунтующее поколение испытывает принципиальное недоверие, ибо разум оскандалился, он бессилён, более того, виновен в возникновении тоталитарных государств. «Будьте реалистами, требуйте невозможного» — таков был лозунг парижских студентов в 1968 году. Если довериться доводам разума, то освобождение невозможно — такова скрытая мысль Беньямина. Поэтому он фактически отказывается от логики, в том числе диалектической, и прибегает к тому способу доказательств, которым пользовались мистики, духовидцы, шаманы, а в наши дни неклассическая философия от Ницше до постмодернизма, то есть к *внушению*, средством которого у Беньямина оказываются причудливые образы, парадоксы, метафоры. Например, Беньямин часто обращается к понятию «исторический материализм», но в его рассуждениях это понятие является просто метафорой, ибо с историческим материализмом оно не имеет ничего общего.

Если Беньямин отбрасывает, забывает азы диалектического мышления, то оно не забывает о нём. Известно, что одна крайность часто приводит к другой. Иррациональность логики Беньямина оборачивается впадением его в тот самый вульгарный материализм и марксизм, который он с презрением отбрасывал. Так в своей знаменитой работе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» (1936) Беньямин рассуждает о пролетарском искусстве точно таким же образом, как это делали в двадцатые и тридцатые годы российские «вульгарные социологи». Он считает, что старое искусство, такое, как живопись, роман, поэзия безнадежно устарело, на смену ему приходит новое, основанное на техническом репродукции (фотография, кино), которое устраняет неповторимость, уникальность, свойственные старому классическому искусству. И это очень хорошо, ибо

такие понятия как неповторимость и уникальность, гений и творческая тайна сегодня, утверждает Беньямин, льют воду на мельницу фашизма. Пролетарское искусство должно отказаться от них. Не удивительно, что приехав в СССР в 1926 году, он встал на сторону тех «левых», которые требовали запрещения постановки пьесы М.Булгакова «Дни Турбиных». Политику Ленина в отношении искусства, которая заключалась в том, чтобы не только не уничтожать, но восстанавливать классическое наследие, Беньямин считал реакционной.

Вульгарная социология В.Беньямина была следствием не бескультурия, а *перезрелой* культуры. Беньямин ничем не напоминает грубого и пошлого партийного функционера из низов, напротив, он человек чрезвычайно тонкой духовной организации, способный к очень интересным замечаниям и наблюдениям, в том числе и в области классического духовного наследия. Он страдает от того, что, по его наблюдению, мечты о прекрасном, о «голубом цветке» романтиков стали дорогой к непроходимой серости и банальности современного мира. Выхода нет, и спасаясь от «тоски рождественских дней», как пишет Беньямин в своем «Московском дневнике», он едет в Советскую Россию, но вместо радикального разрыва с прошлым натывается там на реставрацию прошлого, первые признаки которой он видит в том факте, что «контрреволюционная» пьеса Булгакова идет во МХАТе, несмотря на протесты коммунистов.

### Адорно и Хоркхаймер: Просвещение против Просвещения

После поражения фашизма во второй мировой войне ощущение поражения разума и всей европейской цивилизации у «франкфуртцев» не только не ослабело, но, напротив, даже усилилось. Одна из причин этого — вынужденная эмиграция в США, в страну, которая произвела на представителей франкфуртской школы впечатление полного угасания культуры и победы фашизоидного «маленького человека». Один из представителей этой школы Эрих Фромм написал книгу «Бегство от свободы», в которой доказывал, что причины фашизма коренятся глубоко в психологии «массового человека». Последний надломлен, он при-

вык покоряться, чувство собственного достоинства в нем уничтожено, что выражается в иррациональной жестокости, преклонении перед грубой силой и ненависти к любому проявлению самостоятельной мысли и порядочности. Правда, Фромм полагает, что дело исправимо, кризис не является безысходным. Об этом косвенно может свидетельствовать чрезвычайный интерес к книге Фромма, которая выдержала на Западе более двадцати изданий.

У двух других представителей франкфуртской школы, *Теодора В. Адорно (1903–1969)* и *Макса Хоркхаймера (1895–1973)* взгляд на будущее человечества и его настоящее гораздо более пессимистический. В 1944 году они пишут книгу «Диалектика Просвещения» (опубликована в 1947 году), которая является программной для последующего развития «критической теории». В предисловии авторы пишут: «На фоне загадочной готовности технологически воспитанных масс попасть под чары всякого рода деспотизма, ее саморазрушительного сродства с общенациональной паранойей, на фоне всего этого непостижимого абсурда становится очевидной слабость современного понимания ситуации на теоретическом уровне»<sup>1</sup>. Иначе говоря, марксистская теория общества нуждается в решительном обновлении.

Прежде всего нужно понять, считают авторы, что фашизм возник не только по чисто экономическим причинам и конкретным обстоятельствам времени. Его предпосылки таятся в *основах* западной цивилизации, и, может быть, прежде всего, в самом образе мышления и понимания, свойственных этой цивилизации. Пожалуй, главная отличительная черта цивилизации — страсть к просвещению. Мы не сомневаемся, подчеркивают Хоркхаймер и Адорно, «что свобода в обществе неотделима от просвещающего мышления. И тем не менее мы полагаем, что нам удалось столь же отчетливо осознать, что понятие именно этого мышления, ничуть не в меньшей степени, чем конкретные исторические формы, институты общества, с которыми оно неразрывно сплетено, уже содержит в

<sup>1</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. М.—СПб. 1997. С. 11.

себе зародыш того регресса, который сегодня наблюдается повсюду. Если Просвещение не вбирает рефлексию этого возвратного момента в себя, оно выносит самому себе приговор»<sup>1</sup>. Процесс западной цивилизации, который именуется прогрессом, на самом деле является саморазрушением Просвещения, впадением его в миф.

Главный объект критики Адорно и Харкхаймера — позитивизм, доверие современного прагматического человека к фактам и только к фактам. И в политике, и в науке господствует стремление к предельной ясности и понятности. Оно кажется вполне разумным и «просветительским», ибо намеренная темнота всегда была свойственна обскурантизму. Но на самом деле «ясность», «простота», очевидность, строгое следование фактам, которые требует прагматист, имеют своей обратной стороной самую настоящую мифологию, темноту и полную бездоказательную иррациональность: «ложная ясность есть лишь иное проявление мифа. Он всегда был темным и ясным в одно и то же время»<sup>2</sup>.

Рациональность — основа западного типа знания. «Техника есть сущность этого знания. Оно имеет своей целью не понятия и образы, не радость познания, но метод, использование труда других, капитал»<sup>3</sup>. Основателем современной науки по праву считается Френсис Бэкон, которому принадлежит знаменитый афоризм «знание — сила». Культ знания незаметно, но неумолимо перерастает в западной цивилизации в культ насилия. Причем, виноваты в этом не те или иные политики, но прежде всего — идеал точной науки. Она основана на опыте. Но научный опыт — это пытка природы. Только под пыткой она выдает свои тайны. «Просвещение относится к вещам точно так же, как диктатор к людям. Они известны ему в той же степени, в какой он способен манипулировать ими. Человеку науки вещи известны в той степени, в какой он способен их производить. Тем самым их в-себе становится их для-него»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 10–11.

<sup>2</sup> Там же. С. 12.

<sup>3</sup> Там же. С. 17.

<sup>4</sup> Там же. С. 22–23.

Надо заметить, что в этой мысли Адорно и Хоркхаймера содержится критика так называемой *деятельностной* теории познания, которая широко распространена в неомарксизме. Представители деятельностной теории познания исходят из известного 11-го тезиса Маркса о Фейербахе, согласно которому философы раньше пытались понять мир, тогда как дело заключается в том, чтобы изменить его. Иначе говоря, только активно вторгаясь в мир, изменяя его, можно адекватно познать действительность. Впрочем, это доказывал уже Кант, а новое, внесенное Марксом, заключалось в том, что не всякая деятельность расколдовывает овеществленный мир, а только такая, которая способна снять отчуждение. Это — революционная практика пролетариата, действительного, сознательно-го субъекта истории.

Если Бенямин еще говорит об исторической миссии пролетариата, если он постоянно апеллирует к нему, то авторы «Диалектики Просвещения» даже не вспоминают о нем. Пролетариат, согласно им, практически перестал существовать, растворившись в массе, покоренной техническим прогрессом, то есть знанием, которое насилует природу. Но природа под пыткой не выдает истину о себе. Да цивилизация и не нуждается в этой истине. Она все более и более погружается в мифологию, именуемую «научностью» и «просвещением». «Ту функцию, исполнение которой все еще ожидалось кантовским схематизмом от субъекта, а именно функцию предваряющего приведения в соответствие чувственного многообразия с фундаментальными понятиями, берет на себя сегодня вместо субъекта индустрия. Она практикует схематизм в качестве самой первой услуги клиенту. Кант полагал, что в душе человека действует тайный механизм, уже препарирующий все непосредственные чувственные данные таким образом, что они оказываются точно соответствующими системе чистого разума. В наши дни эта тайна наконец разгадана. (...) Самим потребителям уже более не нужно классифицировать ничего из того, что оказывается предвосхищенным схематизмом процесса производства»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 154–155.

Просвещение, согласно Адорно и Хоркхаймеру, переходит с неизбежностью в миф потому, что миф изначально содержал в себе зачатки рационального знания и просвещения. Например, в древней мифологической практике общения человека с богами центральную роль играло жертвоприношение. Человек создавал видимость, что он в жертвоприношении совершает эквивалентный обмен. Но это была только видимость. На самом деле человек обманывал богов, принося им в жертву те части жертвенного животного, которые для него не имели ценности. Точно так же видимость эквивалентного обмена товаров при капитализме на самом деле скрывает ограбление тех, кто вынужден продавать на рынке труда свою рабочую силу.

Вообще капитализм в истолковании авторов «Диалектики Просвещения» — не столько и не только определенная историческая общественно-экономическая формация, сколько черта, внутренне свойственная Просвещению, корнящемуся в зачатках научного знания. Герой Гомера Одиссей предстает в их изображении как ранний предшественник капиталистического предпринимательства и научно-технического покорения природы. Хитрость, жестокость и обман — основа его поведения. Впрочем, Одиссей догадывается о возможности какого-то иного знания, истинного понимания природы. Но он боится его, потому что эта истина разрушит весь его привычный мир. Этот смысл Адорно и Хоркхаймер видят в гомеровском мифе о сиренах и о том, как Одиссей обманул их.

Пение сирен делало безумными тех, кто слышал его. Одиссей заставляет своих спутников привязать себя к мачте, а самим заткнуть себе уши воском. Он получает безумное наслаждение от пения сирен, но благополучно избегает безумных поступков. «Узы, которыми он (Одиссей — авт.) необратимо прикован к практике, устраняют в то же время из практики сирен: их чары нейтрализуются, превращаясь в предмет созерцания, в искусство. Прикованный присутствует на концерте, он так же неподвижен, вслушиваясь в исполняемое, как позднее — публика во время концерта, и его вдохновенный призыв к освобождению уже стихает подобно аплодисментам»<sup>1</sup>.

В человеческом (просвещенном) сознании отражается не мир как таковой, а мир, предварительно подготовленный, обработанный, сделанный человеком. Но этот приготовленный для понимания мир — мертв. Мимезис (воспроизведение) отражает в сознании (науке и искусстве) только труп. А где же истина? Она за пределами научно-преобразующей технически-рациональной деятельности. Ее голос едва слышен в донаучных представлениях, в древнем магическом *мана*.

Итак, просвещение может стать действительно просвещенным только тогда, когда постигнет то истинное, что содержалось в отвергнутых им как ненаучных магических представлениях древности? Но где гарантия, что *мана* есть истинный голос природы? На этот вопрос Адорно и Хоркхаймер либо вообще не отвечают, либо отвечают очень уклончиво и двусмысленно. Их стиль мышления напоминает тот, что характерен для позднего Бенямина, автора тезисов об истории. Метод доказательств, к которым они прибегают, — аналогия.

Деятельность Одиссея действительно во многом напоминает практику капиталистического предпринимательства. Но можно ли на этом основании, по аналогии, заключить, что капитализм содержался чуть ли не в гомеровские времена? Естествоиспытатель пытается природу, это так, но можно ли на этом основании приравнять его к нацистам, пытавшим людей в застенках гестапо? Просвещение как реальное историческое движение имеет многие слабости и недостатки, в том числе и те, что отмечены Адорно и Хоркхаймером. Но можно ли на этом основании утверждать, как это они делают, что Просвещение тоталитарно, то есть что Дидро и Вольтер — ранние представители тоталитарной идеологии?

Кто слишком многое хочет доказать, тот не доказывает ничего. Хоркхаймер и Адорно немало верного сказали о современном прагматизме и позитивизме. Однако это направление современной философии предстало в их изображении как судьба, как рок человечества, избежать который практически невозможно. Надеяться следует только на чудо. Опровергая позитивизм, они наделили его сверхъестественной силой и влиянием, перед которым бессильна вся мировая фи-

лософия, все достижения человечества. О методе Адорно и Хоркхаймера можно сказать то, что они сами говорят о так называемой «патологической проекции», когда «ненависть ведет к единению с объектом — разрушении»<sup>1</sup>.

Постоянно «разоблачая» господствующую тоталитарную идеологию, они не замечают, как сами во многих отношениях начинают сливаться с нею. Так, выдвигая многие остроумные и верные положения против культуры индустрии, авторы «Диалектики Просвещения» в конце концов приходят к выводу, что она — не прямая противоположность классического искусства, а выражение скрытой тайны, истины классики, в частности, классического художественного стиля и катарсиса: «как и в случае стиля, культура индустрии содержит в себе истину о катарсисе»<sup>2</sup>. В единстве стиля не только христианского средневековья, но и Ренессанса, пишут авторы «Диалектики Просвещения», находит выражение «различная структура социального насилия, а не смутный опыт поработенных»<sup>3</sup>. Только отрицание художественного стиля, согласно им, способно породить великое искусство. Так вульгарная социология переходит у Адорно и Хоркхаймера в апологетику авангардистского искусства.

Это умонастроение оказалось очень созвучным тем современным интеллектуалам, кто не принимает капитализма, однако не видит ему реальной альтернативы. Доверие он испытывает только к тому, что лежит за пределами его реального опыта. Заклинания Адорно и Хоркхаймера — а практически к ним сводится принятая в «Диалектике Просвещения» система доказательств — воспринимаются им как отвечающие его внутреннему ощущению истины. Это ощущение не нуждается в разумных доказательствах, оно исходит из иррационального убеждения. Но на почве иррационализма, как доказала практика XX века, вырастают очень опасные цветы. Это продемонстрировала книга Г. Лукача «Разрушение разума. Путь иррационализма от Шеллинга к Гитлеру», опубликованная в 1955 году. Естественно, что отношение Адорно и Хоркхаймера к

<sup>1</sup> Там же. С. 246.

<sup>2</sup> Там же. С. 180.

<sup>3</sup> Там же. С. 162.

этой книге, как и вообще к творчеству Лукача после тридцатых годов, было отрицательным.

Разумеется, было бы неправильно объяснять популярность Адорно и Хоркхаймера в кругах западной элитарной интеллигенции только их иррационалистическим методом. В рассуждениях этих философов немало тонких и глубоких наблюдений.

В «Одиссее» Гомера описано наказание, которому подвергает неверных служанок сын островного владыки — повешение. С тщательностью, от которой веет холодом анатомирования и вивисекции, пишут авторы «Диалектики Просвещения», сообщается об участи несчастных, когда они, «немного подергав ногами, все разом утихли». «Лишь холодная дистанция рассказа, который даже об ужасном повествует так, как если бы оно было предназначено для развлечения, позволяет в то же время выявить себя тому ужасу, который в песнопении торжественно сплелся с судьбой. Но приостановка насилия в речи является в то же время и цезурой, превращением рассказа в нечто давным-давно прошедшее, благодаря чему просверкивает тот отблеск свободы, который цивилизации с той поры уже более не удалось полностью погасить»<sup>1</sup>.

### Г.Маркузе – «Великий Отказ»

Если первый период развития франкфуртской школы связан с именем Бенямина (этот период условно можно ограничить временем с момента образования школы до начала второй мировой войны и эмиграцией ее представителей в США), второй — с именами Адорно и Хоркхаймера (война и послевоенный период), то в третий период ведущим теоретиком становится *Герберт Маркузе (1898–1979)*. Третий период — это шестидесятые годы, время студенческих бунтов, имеющих смутную, но безусловно антикапиталистическую направленность. Эти бунты, связанные с протестом против войны США во Вьетнаме, затронули не только западные страны (Францию в первую очередь), но в какой-то мере и восточный блок. Протест чешских студентов в Праге 1968 года был заметным явлением

<sup>1</sup> Там же. С. 102.

так называемой «пражской весны», первой догорбачевской попыткой «перестройки» социализма.

К этому времени Адорно и Хоркхаймер окончательно разочаровались в пролетариате и его освободительных возможностях. К реально существующему социализму, «советскому марксизму», философии Ленина они относились резко отрицательно. Да и марксистскими их взгляды этого периода тоже назвать трудно. Хотя Адорно и Хоркхаймер продолжали свою борьбу против позитивизма и его разновидностей, критиковали господствующую западную культуру, в последний период своего творчества они склонялись к религиозной вере. Студенческое движение шестидесятых годов они не приняли, да и бунтующие студенты ответили им тем же. Говорят, что Адорно умер от расстройства под впечатлением от оскорбительного по отношению к нему поведения студентов на одной из его лекций. Правда, последние годы его жизни были очень продуктивными, он написал несколько книг (некоторые из которых остались незаконченными), среди которых выделяются «Негативная диалектика» (1966) и «Эстетическая теория» (1970).

В то время, когда Адорно критиковал бунтующих студентов, Герберт Маркузе стал настоящим кумиром в их среде, наряду с Марксом и Мао Дзедунем (одним из трех «М»). Написанный им в эти годы «Очерк об освобождении» можно с полным правом рассматривать в качестве *манифеста* студенческого антикапиталистического движения.

Если Адорно и Хоркхаймер всегда были далеки от революционной практики рабочего класса, то Маркузе в 1918 году входил в состав одного из Советов, созданных германскими солдатами. Затем он избрал академическую карьеру философа (его учителем был лидер немецкого экзистенциализма Мартин Хайдеггер). В 1941 году в США выходит книга Г.Маркузе «Разум и революция. Гегель и становление социальной теории». Пожалуй, это наиболее близкая к марксизму из работ теоретиков франкфуртской школы.

Книгу пронизывает традиционная для «франкфуртцев» полемика с позитивизмом. Начало последнего Маркузе усматривает в воззрениях английских философов — Локка, Гоббса, Юма. Эти эмпирики доверяли

прежде всего фактам и скептически относились к общим понятиям и представлениям разума. Напротив, немецкая философия от Канта до Гегеля более реальным, чем отдельный факт, считала понятие.

Понятие, пишет Маркузе, охватывает широкий круг явлений и выходит за пределы непосредственно данного, фактического. Так, например, понятие «настоящий человек» шире того или иного реально существующего индивида. И если последний не вполне отвечает понятию настоящего человека, то что более реально, что более укорено в бытии — вот этот случайный индивид или человек, каким ему *надлежит быть*? Если то или иное явление не вполне соответствует своему понятию, то оно рано или поздно исчезает — вымирают биологические особи или даже виды животных. То же самое относится и к человеческому обществу, его конкретным формам.

Молодой Гегель под впечатлением Французской революции пришел к выводу, что современное буржуазное общество не вполне отвечает понятию общества И человека, каким им *надлежит быть*. Следовательно, разум требует преобразования общества? Революция и есть не что иное, как такое качественное изменение общественной системы, которое поднимает ее до соответствия понятию — понятию о нормальном обществе и нормальном человеке, свободном и творческом индивиде. Революция — практическая реализация требований разума и самой действительности, которая отражается разумом.

Однако с течением времени Гегель стал склоняться ко все более консервативным выводам. Он прекрасно видел, что капиталистическая система подчиняет себе конкретного индивида, что она не имеет своей целью его счастье. Напротив, чем более успешно функционирует капиталистическая экономика, чем больше материальных благ она производит, чем совершеннее и богаче становится научное знание, тем ничтожнее, ограниченнее бытие реального индивида в этом обществе. Как будто бы человек *отчуждает* от себя свои человеческие силы и способности и *объективирует*, овеществляет их в технике, системе общественного производства и его продуктах, социальных организациях (государстве и его институтах), в науке. Этот от-

чужденный мир получает самостоятельное, независимое от человека развитие. Гегель безусловно становится на сторону реального мира отчуждения, а не конкретного индивида. Созданная Гегелем диалектика — это *законы самодвижения отчужденного мира*, которые Гегель отождествляет с объективным разумом, с духом.

Таким образом, разум в представлении Гегеля есть нечто более объективное, более реальное не только по сравнению с человеком, но и по сравнению с материальным бытием как таковым. Последнее вторично, а разум первичен не только в *гносеологическом*, но и в *онтологическом* смысле. Диалектическое движение объективного разума, мирового духа, согласно Гегелю, не имеет своей целью счастье отдельного индивида или человечества в целом, последнее приносится ему в жертву как некоему Молоху. Такова суть всех идеалистических систем, считает Маркузе, и гегелевская не является из них исключением.

Материализм Маркса, утверждает Маркузе, был *радикальным пересмотром* гегелевской идеалистической диалектики. Разум — это свойство человека, одна из его способностей, которую индивид должен и имеет право развивать, развивая самого себя, а не принося себя в жертву. Так в марксизме, пишет Маркузе, «на смену идее разума приходит идея счастья». «Гегель, — продолжает Маркузе. — решительно отвергал мысль о том, что прогресс разума может иметь что-то общее с удовлетворением индивидуального стремления к счастью. (...) Разум может господствовать даже тогда, когда реальность вопиет от страданий индивида: идеалистическая культура и технологический прогресс гражданского общества свидетельствуют об этом»<sup>1</sup>. Напротив, продолжает Маркузе, «категория счастья являет положительное содержание материализма»<sup>2</sup>.

Возвращение к индивиду как главной ценности и его всестороннему развитию, удовлетворению его собственно человеческих потребностей как цели истории есть, согласно Маркузе, определяющая черта марксизма, которая обусловила революционный характер этой

<sup>1</sup> Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. СПб. 2000. С. 375.

<sup>2</sup> Там же. С. 376.

социальной теории. Вслед за Лукачем Маркузе утверждает, что марксистская диалектика «снова включает в себя природу (для Гегеля природа статична, ей не свойственна диалектика субъекта-объекта — авт.), но только в той мере, в какой последняя вступает в исторический процесс общественного воспроизводства и обуславливает его. (...) Таким образом, диалектический метод по самой своей природе становится методом историческим»<sup>1</sup>.

Книга «Разум и революция» написана Маркузе не только в полемике с позитивизмом, но и с фашистской интерпретацией философии Гегеля. Последняя представляла его одним из предтеч фашистской идеологии. Маркузе решительно отвергает эту версию, он показывает, что гегелевская диалектика революционна по своему характеру, в материалистически переработанном виде она стала основой марксистской теории. Не меньшую роль в своей книге Маркузе отводит борьбе с либеральной идеологией западных стран, в особенности он критикует либеральную концепцию так называемых «тоталитарных обществ».

Согласно либералам, в первую очередь здесь следует назвать Карла Поппера и его книгу «Открытое общество и его враги», тоталитаризм (фашизм и сталинизм) есть прямой продукт гегелевской и марксистской диалектики. По мнению Маркузе, ничего не может быть более далеко от истины, как это утверждение. Напротив, доказывает он на примере анализа либеральных позитивистских концепций, именно либерализм в целом, и позитивизм в частности, ответственные за появление фашизма и тоталитаризма. Уже с первой мировой войны, подчеркивает Маркузе, «система либерализма начала превращаться в тоталитарную систему»<sup>2</sup>.

Следует заметить, что критика либерализма является характерной чертой философии франкфуртской школы начиная с момента ее возникновения и вплоть до распада, когда она в лице своего позднего представителя *Юргена Хабермаса* практически становится частью современной либеральной идеологии. И эта эво-

<sup>1</sup> Там же. С. 400.

<sup>2</sup> Там же. С. 490.

люция от перехлестывающей через край критики либерализма (например, в книге «Диалектика Просвещения») до примирения с ним отнюдь не случайна, а является проявлением хорошо известной закономерности, согласно которой крайности сходятся.

Пожалуй, самой яркой в литературном отношении предстала критика современного либерализма в бестселлере Г.Маркузе «Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества» (1964). Маркузе в этой книге дает характерную для «франкфуртцев», начиная с Бенямина, критику технической цивилизации, техники как таковой и научного знания. Техника, согласно Маркузе, это не просто средство покорения природы, она, как и научное познание, превращается в господствующую идеологию современного капиталистического общества. Поздний капитализм уже не нуждается в идеологии, возвышающейся над непосредственным материальным производством. Сам производственный процесс становится новой и чрезвычайно эффективной идеологией и политикой.

Как только человек принимает установку, в соответствии с которой высшей ценностью оказывается *эффективность экономики*, так он неизбежно подпадает под власть технологического процесса. Его собственные человеческие цели и стремления отступают на второй план, а затем полностью исчезают, личность превращается в «человека одного измерения», который оказывается просто частицей огромного самостоятельного действующего автоматического механизма современного производства.

Критика технической цивилизации не нова: начиная с Ф.Шиллера или даже еще раньше гуманистическая мысль подчеркивала калечащее действие разделения труда на индивида. Позиция Маркузе как и всей франкфуртской школы отличается от этой критики тем, что вина возлагается не только на технику и естественнонаучный метод познания природы, но на всю цивилизацию и гуманистическую культуру в целом, на разум, в том числе и разум диалектический. Уже в книге «Разум и революция» намечается граница, отделяющая объективный разум от материалистической позиции, ориентированной на счастье инди-

вида. Объективный разум Маркузе считает чисто гегельянским понятием, которое узаконивает естественно-стихийный, «онтологический», овеществленный процесс движения цивилизации. Эта мысль развита в «Одномерном человеке». «Целое» представляется воплощением самого Разума, — пишет Маркузе. — Тем не менее именно как целое это общество иррационально»<sup>1</sup>.

Диалектика Маркса, как она представлена в книге «Разум и революция», освобождает разум от овеществления. В «Одномерном человеке» и Маркс предстает ответственным в известной мере за становление технократической идеологии. Впрочем, отношение Маркузе к Марксу характеризуется двойственностью, вообще свойственной постклассической философии.

Техническая рациональность в современном обществе пронизывает все его сферы, в том числе культуру и сам язык. «Унифицированный, функциональный язык, — пишет Маркузе, — неустранимо антикритичен и антидиалектичен, благодаря чему операциональная и бихевиористская рациональность в нем поглощает трансцендентные, негативные и оппозиционные элементы Разума»<sup>1</sup>. Однако эти отрицающие элементы постепенно отступают и терпят поражение «перед более эффективной теорией и практикой Разума»<sup>2</sup>, свойственной современному индустриальному обществу. Разум уже не дистанцируется от действительности, он является апологетикой ее — действительности «счастливого рабства», как определяет Маркузе ситуацию современного человека. Негативное, диалектическое, оппозиционное мышление устраняется и остается только одно измерение — технологическое и функциональное, которому современный человек добровольно покоряется, соблазненный «потребительским раем». «В этих условиях, — констатирует Маркузе, — научное мышление (научное в широком смысле, в противоположность путанному, метафизическому, эмоциональному, нелогичному мышлению) за пределами физических наук принимает форму чистого и самодостаточного

<sup>1</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. М. 1994. С. XI.

<sup>2</sup> Там же, С. 127.

формализма (символизма), с одной стороны, и тотального эмпиризма, с другой»<sup>1</sup>.

Впрочем, в этом тотально замкнутом технологическом мире, потерпевшем катастрофу Разума и освобождения, сохраняется все же, по мнению Маркузе, некий шанс на прорыв за его границы. Причем, шанс этот связан с развитием самой технологии, которая может, в духе гегелевской диалектики, снять саму себя и перейти в нечто иное. «Цивилизация производит средства для освобождения Природы от ее собственной жестокости, ее собственной недостаточности, ее собственной слепоты благодаря познающей и преобразующей силе Разума. Но разум может выполнить эту функцию только как посттехнологическая рациональность, в которой техника сама становится инструментом умиротворения, органом «искусства жизни». Только тогда функция Разума сливается с функцией *Искусства*»<sup>1</sup>.

Но в конечном счете Маркузе все же склоняется к выводу, что освобождение может прийти не столько как следствие саморазвития производства и рациональности, сколько извне. Внутренние силы капиталистического общества взорвать его, по всей видимости, не способны. Пролетариат перестал быть революционной силой. Позднему капитализму удалось интегрировать все, угрожающие ему, внутренние процессы, планирование нейтрализовало действие экономических кризисов. Разум перестал быть трансцендирующей, выводящей за границы капиталистического общества всеобщего овеществления, способностью.

Но если внутренние противоречия капитализма ослабели и практически угасли, особую роль начинают играть противоречия *внешние*. Доказывая эту мысль Маркузе попытался даже создать собственный вариант *диалектики*, в согласии с которой движущей силой является то, что вне системы, а не внутри нее. Внешним для современного капитализма, по его мнению, являлся после второй мировой войны отнюдь не так называемый реальный социализм. Напротив, вос-

<sup>1</sup> Там же. С. 188.

<sup>2</sup> Там же. С. 222.

<sup>3</sup> Там же. С. 312.

точный блок не столько угрожал позднему капиталу, сколько является стабилизирующим фактором, поскольку внешняя угроза заставила капитал консолидироваться и реформироваться.

Внешнее, системочуждое для капитала ныне — это не пролетариат, а те слои, которые не участвуют в материальном производстве, то есть всякого рода маргиналы (бедняки, безработные, преследуемые цветные расы, узники тюрем и заведений для умалишенных<sup>1</sup>), включая неконформистскую интеллигенцию и студенчество, те, кто являются неполноценными и калеками с точки зрения господствующего технологического сознания. Именно они, считает Маркузе, могут серьезно угрожать системе. Этот вывод, сделанный философом еще в 1964-м году, оказался пророческим: не пролетариат, а студенчество предстало в качестве серьезной оппозиции по отношению к буржуазному миру.

Теория, мысль тоже черпает свою освободительную силу не из отражения внутренних процессов общества, как думал Маркс, а из того, что *вне него*. Таким, по мнению Маркузе, является так называемое эстетическое измерение. «В ритуальном или ином виде искусство содержало в себе рациональность отрицания, которое в наиболее развитой форме становилось Великим Отказом — протестом против существующего»<sup>2</sup>. Под возбуждающим революционную фантазию эстетическим измерением он понимает не традиционное классическое искусство, а авангардизм. Классическая культура, доказывает Маркузе в ряде своих поздних работ, скорее примиряет человека с действительностью, она, по его словам, *аффирмативна*, то есть поддерживает, утверждает то, что есть, а не отрицает его. Революционное воображение черпает свою силу извне — не из образов классического искусства, а скорее от наркотиков. Мат вместо нормативной лексики тоже есть средство отказа от традиционного языка угнетения и способ творчества нового, революционного.

Впрочем, сам Маркузе несмотря на пафосность, с какой он высказывал эти идеи, не вполне доверяет им. Нередко он, противореча себе, утверждает нечто про-

<sup>1</sup> Там же. С. 70.

<sup>2</sup> Там же. С. 82.

тивоположное. Эти колебания «франкфуртцев» в оценке современного капитализма, его сущности особенно рельефно представлены в одной из статей Т. Адорно, датированной 1968-м годом, «Поздний капитализм или индустриальное общество?» (вступительный доклад к XVI-му конгрессу немецких социологов во Франкфурте-на-Майне).

Современный Запад, констатирует он, это уже не традиционный капитализм. Законы, которые, по мнению Маркса, должны были привести капитализм к своему собственному устранению, больше не действуют: ни об абсолютном, ни даже об относительном обнищании пролетариата нельзя говорить серьезно, закон тенденции нормы прибыли к понижению, которому автор «Капитала» придавал решающее значение, вовсе не проявляет себя. Пролетарское классовое сознание у современного рабочего класса отсутствует, да и вообще, есть ли сегодня так называемый пролетариат? Но, продолжает Адорно, с другой стороны приведенному выше мнению противостоят многочисленные факты, которые не могут быть удовлетворительно объяснены без обращения к «ключевым понятиям капитализма»<sup>1</sup>. По-прежнему господство над людьми осуществляется посредством экономического процесса. Угнетение отдельных индивидов и целых народов — реальность, только ныне оно осуществляется анонимно. «Ставшая притчей во языцах инфантильность масс есть выражение того факта, что они не могут быть действительными хозяевами своей судьбы»<sup>2</sup>. Роль государства как всеобщего капиталиста даже возросла, да и теория империализма вовсе не устарела.

Но что же тогда за общество перед нами, какова его подлинная сущность? Капитализм, безусловно, качественно изменился, он победил анархию товарного производства. Но за счет чего это произошло? За счет вторжения в него того, что не является свойственным капитализму<sup>3</sup>, что чуждо его природе — прежде всего это планирование общественного производства.

<sup>1</sup> См.: Spaetkapitalismus oder Industriegesellschaft? In: Adorno Theodor W., «Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse». Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1997. P. 156.

<sup>2</sup> Ibid. P. 157.

<sup>3</sup> Ibid. P. 163.

Вот этому внедрению в систему того, что ей совершенно чуждо, следует уделить самое пристальное внимание. Государственное регулирование экономики (посредством национализации или фискальной политики) есть *дополнение* к капиталистическому способу производства, причем, такое, которое не свойственно капитализму, находится вне него. Однако если бы оно являлось обыкновенным чужеродным телом — и только, то отторгалось бы от капитала, или капиталистическое общество погибло бы от внедрения чужеродного, как Рим от вторжения варваров. Но на протяжении длительного периода не наблюдается явных признаков ни первого, ни второго. Капитализм, подчеркивает Адорно, не только не разрушился от интеграции в него того, что является его прямой противоположностью, но значительно улучшил свои дела. О чем говорит этот реальный факт? О том, что чуждое системе, находящееся вне нее, не вполне чуждо ей, если может быть усвоено системой и пойти ей на пользу.

И все же есть факты, которые убеждают в том, что капитализм, так сказать, заглотнул то, что он не может, не должен переварить, что, в конце концов, приведет к его гибели. Правда, эти тенденции проявляются не столько в собственно экономической области, сколько кажутся явлениями чисто *психологического порядка*. Так, общественная судьба индивидов в современном индустриальном обществе, подчеркивает Адорно, столь же случайна, как и раньше. Самая суть индивидуальности начинает разрушаться, человек исчезает. Причем, эта регрессия людей совершается на фоне объективных возможностей освобождения, которые, кажется, даже возросли.

Разложение и гибель индивидуальности, бессилие и неразвитость масс, спасение системы посредством обращения к тому, что чуждо ей, все это свидетельствует о том, что капиталистические общественные отношения должны быть расценены «как объективно анахроничные, глубоко больные, прогнившие, продырявленные»<sup>1</sup>.

Какой же вывод должен из сказанного последовать? Очевидно, тот, что нынешнее процветание капитализма - временно и представляет собой то, что Адорно называет

<sup>1</sup> Ibid. P. 163.

«необходимой видимостью». И какими бы объективными и самыми серьезными причинами не обуславливалась эта видимость (Schein), она остается все же видимостью, а не *сущностью*. А сущность, если следовать законам диалектической логики, рано или поздно выйдет на поверхность, и тогда дни капитализма будут сочтены.

Однако Адорно воздерживается от этого конечного вывода. Больше того, он в самом начале своей статьи констатирует, что «капитализм обнаружил в самом себе ресурсы, которые отсрочивают его крушение до греческих календ»<sup>1</sup>, иными словами, делают всякие разговоры о революционном снятии этого общества бессмысленными. А раз так, то какое же все-таки общество перед нами, капиталистическое или новое индустриальное (а теперь уже — постиндустриальное)? Индустриальное (в духе распространенных технократических концепций) по своим производительным силам, но капиталистическое по производственным отношениям — таков ответ Адорно, который он сам же считает предварительным и очень абстрактным<sup>2</sup>. А от более конкретного ответа философ воздерживается, вернее, полагает, что в сложившихся ныне особых условиях ответ *по-необходимости* является абстрактным.

В статье Адорно проблема, которая находится на заднем плане в других произведениях представителей франкфуртской школы, предельно заострена и выражена *открыто, непосредственно*. Обычно же и Адорно, и Хоркхаймер не склонны к прямой речи, они опасаются ее как неправды. Вообще все, что непосредственно проявляется, открывает себя в этом превратном, извращенном мире, представляет собой «обманчивую непосредственность». Если вы не хотите обмануться или быть обманщиком, то следует избегать такой непосредственности. А иной в современном обществе, судя по всему, не дано.

Так что же, ограничиваться крайне общими и абстрактными ответами? Но это явно не творческая позиция, она замораживает мысль в догматической неподвижности. Если невозможен прямой ответ, пусть дается хотя бы косвенный. В любом случае мысль должна работать над тем, чтобы, как говорит Адорно, «чары развеялись» (*der Bann sich loese*). Однако, результат усилий развеять чары оказался плачев-

<sup>1</sup> Ibid. P. 151 — 152.

<sup>2</sup> Ibid. P. 157.

ным. Диалектическое мышление в произведениях Адорно и других представителей франкфуртской школы трансформировалось, сознательно или бессознательно, в мышление *шрое*. Суть дела тонула в бесконечных оттенках мысли, парадоксальность стала самоцелью и если что-нибудь философия франкфуртской школы и утверждала безусловно, то, пожалуй, единственно — тотальную непрозрачность и иррациональность современного мира, его заколдованность и всеислие «идеологического тумана».

Однако проблема, сформулированная Адорно, осталась. Ни Деррида, ни другие крупные западные мыслители современности по сути дела ничего не могли прибавить к тому, что уже сказал Адорно. Но и удовлетвориться *псевдорешением* в духе распространенных концепций постиндустриального, информационного общества, которое, якобы, раз и навсегда излечило свойственные прежде капитализму болезни, порядочный человек, не желающий участвовать в кампаниях по созданию «идеологического тумана», тоже не может. Что же остается? Нерешенная проблема вытесняется из сознания на задний план, но не исчезает, а мучит подобно кошмару и нечистой теоретической совести.

В многочисленных и многостраничных произведениях Дерриды и других постмодернистов можно обнаружить только *следы* главной теоретической и практической проблемы века, а непосредственным предметом обсуждения у него постоянно оказывается что-то другое. Что именно? Например, природа и сущность «следа» как такового. Если главное, существенное, определяющее, центральное поймать сегодня просто нельзя, оно исчезло из сознания (а, может быть, и из самой реальности), оставив после себя только мало различимые следы, по которым нельзя восстановить его, то чем может занять себя мыслящее существо? Оно создает концепцию «следа». Именно этому и посвятила себя постмодернистская философия.

Популярность франкфуртской школы стала угасать по мере затухания широких студенческих движений, их трансформации, с одной стороны, в обыкновенный конформизм, а с другой, в терроризм. Примером может служить группа Баадер — Майнхоф «Фракция Красной Армии». Представитель поздней теории франкфуртской школы Юрген Хабермас увидел в студенческом движении опасность «левого фашизма». Критический пафос

постепенно исчезает в его работах несмотря на то, что он продолжает вести полемику с современным позитивизмом, То же касается других западных теоретиков (О.Негт, к примеру), причисляющих себя к духовным наследникам «франкфуртцев». В настоящее время франкфуртская школа прекратила свое существование, хотя следы ее влияния заметны в идеологии постмодернизма.

### Литература

1. *Агорно Т.В.* Проблемы философии морали. М. 2000.
2. *Маркузе Г.* Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального общества. М. 1994.
3. *Маркузе Г.* Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. М. 2000.
4. *Хоркхаймер М., Агорно Т.В.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М. 1997.

## 4. Онтогносеология Мих.Лифшица и «советский марксизм»

В 1958 году Герберт Маркузе издал в США книгу под названием «Советский марксизм. Критический анализ». Для времен холодной войны между Западом и Востоком эта работа, написанная по гранту, предоставленному Фондом Рокфеллера, была достаточно объективной. В ней Маркузе пытался вывести идеи советского марксизма из общественного бытия, которое понимал широко, как совокупность мировых общественных отношений, не только специфически российских, сложившихся после 1917-го года, но и мировых. Впоследствии эта идея была развита в книге «Одномерный человек», но уже в применении к западному обществу: внешние для современного капитализма противоречия (отношения, сложившиеся между Западом и Востоком) стали, по утверждению Маркузе, внутренними.

### «Советский марксизм» как вариант современной схоластики

Октябрьская революция, по мнению Маркузе, изменила ситуацию во всем мире, но последствия ее противоречивы. С одной стороны, эта революция за-

ставила консолидироваться буржуазный мир, сгладить присущие ему внутренние противоречия, пойти на уступки широким массам населения, в результате чего выиграл капитал: потребительская экономика способствовала росту производства и, в совокупности с элементами планирования, сглаживала действие экономических кризисов. Таким образом, так называемая «мировая социалистическая система» являлась, согласно Маркузе, и врагом капитализма, и своеобразным стабилизирующим последний фактором.

В самой Советской России необходимость сопротивления всему капиталистическому миру в условиях крестьянской по своему составу страны со слабо развитой экономикой породила невиданное напряжение внутренних сил, жесткую трудовую дисциплину под властью бюрократического государственного аппарата. Россия смогла выстоять и даже победить во второй мировой войне, создать достаточно сильную экономику в рекордно короткий срок ценой, пишет Маркузе, тотального подчинения индивидуальной жизни людей Молоху технологического процесса. В 50-е годы, когда создавалась книга «Советский марксизм», Маркузе констатировал растущую конвергенцию между СССР и капиталистическим Западом. И первый и второй оказались, по его мнению, полностью под властью технологических целей, организации производства и соответствующих им идеологии и политики. Советский марксизм представляет собой в этом смысле скорее разновидность *буржуазного прагматизма и позитивизма*, чем подлинной марксистской диалектики.

В целом суждение Маркузе о советском марксизме было не далеко от истины. В одной из своих лекций, относящихся примерно к тому же времени, когда создавались книги «Советский марксизм» и «Одномерный человек», Мих.Лифшиц заметил, что положение диалектики в СССР, превратившейся в «школьную схоластику», сходно с положением пушкинской Татьяны в семье Лариных, о котором Татьяна говорит: «Никто меня не понимает, (...) И молча гибнуть я должна». Однако по причине своей абстрактности, суждения Маркузе о советском марксизме были слишком односторонними. Им тоже не хватало диалектичности. Дело в том, что общественное развитие в СССР не представляло собой «одномерного», автоматического

процесса, а заключало в себе внутренние противоречия и переломы, резкие контрасты.

«Тридцатые годы, — писал Мих. Лифшиц, — время глубоких противоречий, и тот, кто говорит об этой эпохе в общей форме, минуя горечь внутреннего конфликта, продолжает именно худшее в них, догматическое однообразие. Приведение всего к одному знаменателю возобладало в конце 30-х годов, и все же было бы несправедливо предать забвению другие черты этой богатой внутренним содержанием эпохи. Между крушением старых догм абстрактного марксизма, сохранившихся еще с дооктябрьских времен, и утверждением единого догматического образца открылось удивительное время, когда наряду с кипучей деятельностью смешных маленьких идеологических человечков, верно схваченных кистью Михаила Булгакова, стали возможны страницы марксистской литературы, которых не стыдно и теперь»<sup>1</sup>.

Линия развития идей от Ленина до Сталина не представляла собой простой причинно-следственной связи. Ленин — диалектик, Сталин — прагматик. Г. Лукач характеризовал сталинизм как сектантство, при котором тактические цели преобладали над более общими, стратегическими, что вообще характерно для буржуазной так называемой «реальной политики». Последняя может приводить к временному успеху, но проигрывает в большом историческом смысле. Лукач приводит конкретный пример, когда в угоду союзу с Германией, оказавшемуся краткосрочным, была подчинена оценка мировой ситуации как якобы той же самой, что сложилась во время первой мировой войны, когда Ленин выдвинул лозунг поражения своего правительства. В согласии с этой установкой Сталина, французские, английские и американские пролетарии должны были не выступить единым фронтом против Гитлера, а добиваться поражения своих правительств во второй мировой войне. Ошибочность этой политики обнаружилась очень скоро.

Затем, во время войны СССР с фашизмом и особенно после нее, был сделан крен в другую сторону, а именно, возродились под именем патриотизма тра-

диции, далеко не лучшие, старой российской империи, в частности, свойственное последней отношение к другим нациям, населявшим Россию, как к «иностранцам» (антисемитизм, переселение народов и тому подобное). Но, пожалуй, первопричиной той идеологии, что известна под именем «советского марксизма», являлась бюрократизация советского общества, отчуждение народа от самоуправления, развитие патерналистской политики. Социализм Сталина все более и более приближался к «государственному социализму» Бисмарка и других бонапартистов, в том числе и Столыпина. В результате ныне российский народ не обладает даже элементарными навыками контроля снизу над властями, что делает его легкой добычей современной охлократии.

Однако было бы ошибкой видеть только эту сторону дела. Сталин и его режим не были равны самим себе, особенно на разных этапах их развития. Опорой сталинского режима была сила уравнительности, растущая снизу «шариковщина». Но и эту истину не следует толковать слишком абстрактно. «Уравнительность — страшная сила, накопившаяся в России за многие столетия, если не тысячелетия, — писал Мих.Лифшиц, — Герцен и Лавров, даже Маркс предупреждали, что аграрный террор будет ужасен. Сила уравнительности в прежней истории не раз сносила здание несправедливой цивилизации. Она несет в себе великое «нетипичное», «нигилистское», нигилизм, дыхание пустыни. (...).

Сталин с точки зрения государственности кое-как обуздывал ее, хотя и сидел на ней, иногда выпуская ее наружу в виде пароксизмов террора»<sup>1</sup>.

Сила уравнительности, считал Лифшиц, породила великий энтузиазм и самоотверженность масс в период Октябрьской революции и гражданской войны. Сталинский режим эксплуатировал в своих интересах массовый энтузиазм, возбуждая его различными средствами, в том числе лживой пропагандой и террором. Но вообще говоря, террор породить энтузиазм не может. Чтобы террор в России царствовал столь долгое время, нужна была и усталость масс, разобщение людей, наследие долгих веков рабства, растущая из него

<sup>1</sup> Цит. из архива Мих. Лифшица, папка № 248 «Ora pro nobis...»

сила уравнительности — и невиданный в прошлой истории подъем снизу, выражавшийся, как правило, в превратных формах.

Внутренняя двойственность общественных процессов в Советской России не была замечена Маркузе и другими советологами. Эта двойственность отражается в советологии (в том числе и современной) в противоречивости ее утверждений. Советский режим характеризуется либо как бюрократический, не имеющий ничего общего с социализмом Маркса, либо как прямое воплощение идей марксизма. А иногда (например, в книге Маркузе) как то и другое вместе. Такое эклектическое смешение противоречий вместо их диалектики вообще характерно для франкфуртской школы. В лучшем случае ее представители превращают *реальное противоречие* в парадокс.

Парадокс часто бывает остроумен, но он не способен к выражению всей полноты истины. Так, например, в «Одномерном человеке» Маркузе отмечает: «В нашей книге нам не удалось избежать колебания между двумя противоречащими гипотезами, утверждающими соответственно: (1) что развитое индустриальное общество обладает способностью сдерживать качественные перемены в поддающемся предвидению будущем; (2) что существуют силы и тенденции, которые могут положить конец этому сдерживанию и взорвать общество». «Я не думаю, — продолжает Маркузе. — что здесь возможен однозначный ответ. Налицо обе тенденции, бок о бок — и даже одна в другой»<sup>1</sup>. По мнению Лифшица диалектика, напротив, учение, позволяющее давать более точные и определенные ответы, чем это способна делать логика формальная.

Правда, Лифшиц прекрасно знает, что бывают объективные общественные ситуации, когда однозначный ответ просто невозможен, когда ситуация является *объективно непроясненной*. Попытка однозначного ответа в таких ситуациях приводит к искажению истины. Так, например, по мнению Мих. Лифшица А.Твардовский в отличие от А.Солженицына «понимал, что до поры до времени свести концы с концами нельзя. Для него было исключено то скороспелое сведение концов

с концами, которое выражалось в психологии «пьющих и жрущих». И то скороспелое сведение концов с концами, представителем которого является Солженицын, знающий, кто виноват во всем — большевики, Ленин, может быть, немцы, а то и жиды, чего он не решается еще сказать»<sup>1</sup>.

Конечно, велик соблазн представить советскую идеологию вообще, и советскую философию в частности, марксистским вариантом иррационалистической мифологии. История дает для этого реальные основания — достаточно в этой связи рассмотреть так называемую «дискуссию» 1947-го года по поводу книги Г.Ф.Александрова «История западноевропейской философии». Что ставилось в вину автору этого учебника? «Во-первых, — говорит один из участников дискуссии, — в отношении большинства философских школ автор, к сожалению, даже не потрудился указать на их классовые корни. Если взять только выдающихся философов, взгляды которых освещаются в книге т. Александрова, то из 69 таких философов нет указаний на классовые корни 48 философов; среди них такие философы, как Фейербах, Эпикур, Толанд, Спиноза, Сократ, Лейбниц, Декарт, Гассенди, Аристотель и другие»<sup>2</sup>.

Приведенное выше высказывание звучит ныне анекдотически. Прямое вторжение партийных деятелей, таких, как А.Жданов, в область философии привело к печальным результатам. Высказывание Сталина о Гегеле, согласно которому философия великого мыслителя предстала как аристократическая реакция на Французскую революцию, послужило основой для третирования Гегеля, характерного для советской философии конца сороковых—начала пятидесятых годов (практически только один из участников дискуссии 47-го года, В.С.Кеменов, позволил себе напомнить об отношении к Гегелю Маркса и Ленина).

Низкий философский уровень многих участников дискуссии, дипломированных философов, не говоря уже об А.Жданове, вне всякого сомнения. И все же причины догматизации и вульгаризации марксизма

<sup>1</sup> Лифшиц Мих. Очерки русской культуры. М. 1995. С. 235.

<sup>2</sup> Вопросы философии. 1947. №1. С. 7.

более серьезны и сложны, чем простой недостаток образования. С марксизмом в советский период истории России произошло примерно то же самое, что с наследием Аристотеля в средние века — живое философское учение было превращено в схоластику. Но не следует забывать, что схоластика являлась не только упрощением и окостенением античного духовного наследия, но и способом *сохранения* его.

### «Теория тождеств», «истинная середина» и проблема «раздвоения путей»

Разумеется, «перлы», подобные приведенному выше месту из «дискуссии» 1947-го года, не способствовали сохранению и развитию марксистской теории. Как и в схоластике, в советском марксизме были разные течения. Одно из них, получившее в свое время название «течения» 30-х годов, сформировалось вокруг журнала «Литературный критик» при самом активном участии Георга Лукача, жившего в то время в СССР. Духовным лидером этого «течения», как о том свидетельствуют литературные источники 30-х годов, являлся **Михаил Александрович Лифшиц (1905–1983)**, имя которого неоднократно упоминалось на этих страницах.

В состав «течения» входили главным образом литературоведы и искусствоведы, к нему примыкал писатель Андрей Платонов. Несмотря на то, что «течение» разрабатывало главным образом вопросы литературоведения и эстетики, в его русле сформировалось философское учение, которое было названо впоследствии Лифшицем «онтогносеологией». Ряд историков философии (главным образом на Западе, ибо у себя на родине философия «течения» либо замалчивалась, либо о ней сообщали клеветнические сведения) полагают, что Лифшиц и Лукач занимались эстетикой прежде всего по конспиративным причинам, ибо эстетика, как «второстепенная» область философского знания, находилась под меньшим партийным контролем, чем гносеология и диалектика, официальный марксизм, именуемый «историческим и диалектическим материализмом». Лукач писал даже о «партизанской войне», которую он и его соратники вели

в условиях диктатуры против догматического псевдо-марксизма.

Однако были и более серьезные причины, заставившие Лифшица и Лукача заниматься вопросами эстетики. Во-первых, теория культуры — область, наименее разработанная в марксизме. Вплоть до 30-х годов считалось, что Маркс и Энгельс не оставили, кроме разрозненных замечаний, сколько-нибудь целостного учения о культуре и эстетике. Многие крупные марксисты XX века (среди них следует назвать прежде всего итальянского коммуниста А.Грамши и его «Тюремные тетради») пытались восполнить этот пробел. Созданная Мих. Лифшицем хрестоматия «К.Маркс и Ф.Энгельс об искусстве», а также его работа «Философия искусства Карла Маркса» (1933) доказывали, что в марксизме есть «эстетическое измерение».

Во-вторых, человечество, если верить Маркузе, вступало в «эстетический период» своего развития, когда «эстетическое измерение» приобретает непосредственную политически-мировоззренческую значимость. Мих.Лифшиц тоже писал об «эстетических периодах» в истории (одним из них была, например, эпоха Шиллера и Гете), но понимание этих периодов, как и самой эстетики, искусства у представителей «течения» и франкфуртской школы было совершенно различным, хотя проблемы, которые решали эти две философско-культурологические школы, часто пересекались.

Выше говорилось о парадоксах франкфуртской школы, согласно которым, например, одинаково реальны и возможны как радикальное обновление современного западного общества, так и его существование вплоть «до греческих календ». Разум как отражение общего, целого по своей природе революционен, доказывал Маркузе, и тоталитарен, поскольку «целое» современного капитализма герметически замкнуто и не содержит в себе «трансцендирующего» измерения.

Здесь есть реальная и очень не простая проблема. Отрицание существования разума в мире, в какой-либо его части — нелепость. Хотя бы уже потому, что, отрицая эту разумность, вы претендуете на исчерпывающее, полное, абсолютное суждение о мире в целом. Становитесь в позу пророка или мессии, но только с

отрицательным знаком. И едва ли негативное мессианство лучше того, что претендует на разумное объяснение действительности. Крайности сходятся, как два полюса, как плюс и минус, образуя логический круг. Проблема логического круга и выхода из него — как в теории, так и на практике — рассматривается в «теории тождеств» Мих.Лифшица.

Это очень старая проблема, одна из вечных тем мировой философии. Кстати говоря, могут ли быть когда-нибудь решены вечные проблемы? Если могут, то они вовсе не вечные, а чисто локальные, частные, то есть случайные и необязательные. Значит, ответить на них нельзя? Но тогда какие же это проблемы? Это, скорее, химеры, подобные проблеме круглого квадрата, которые нужно выместить из сознания, как мешающий логическому мышлению сор. Но о чем же тогда мыслить, только о случайном и необязательном, о пустом? Опять тождество, и опять круг.

Какую бы проблему мы ни рассматривали, мы везде на этот круг натываемся. Совсем недавно наша либеральная мысль открыла для себя истину о большевизме. Конечно, она была известна много раньше, например, Плеханову. В изложении Лифшица эта старая плехановская схема выглядит следующим образом. Октябрь был безусловным забеганием вперед, причем, в масштабах, прямо пропорциональных отсталости страны и ее объективной неготовности к социализму. Забегание неизбежно породило насильственность революции — то, что Лифшиц назвал «просвещенным деспотизмом» идеологов. Этот деспотизм в свою очередь неизбежно перерастает в деспотизм уже непросвещенный, в тиранию аппарата, тиранию худших, которые физически устраняют «идеологов», как это было во всех предшествующих социальных революциях. Процесс поддерживается энтузиазмом снизу, вначале спонтанным, а затем искусственно подогреваемым и раздуваемым негодьями, удерживающими свою власть любой ценой. Затем неизбежное крушение иллюзий, общий, в том числе экономический, упадок, и народ снова загоняется, как пишет в своих заметках Лифшиц, в «старый хлев». Круг замыкается.

Повторяем, что все это в общем было известно задолго до Лифшица и даже Плеханова, например (о чем

пишет Лифшиц), просветителям. Наши «демократы» (теперь, правда, они предпочитают именовать себя «правыми либералами») добавили к известной схеме следующее: «порочный круг» Октябрьской революции можно было бы избежать, не вмешайся в дело большевики. Все шло хорошо, но пришел Ленин, изменил насильственным путем естественный ход истории — и вот вам все беды и несчастья современной России! Одним словом, мы — печальное исключение, «пробел в общем порядке разумения». Однако последние слова были сказаны известным русским мыслителем почти за столетие до Ленина и Октября. Выходит, если прав Чаадаев, Октябрь для России — продолжение присущей ей на веку судьбы «выпадения из истории».

Впрочем, любая революция есть «выпадение», эксцесс. Но без этих «выпадений» нельзя представить историю Европы. Да и всего мира тоже, не даром эра либерализма, якобы окончательно покончившая с революциями, была воспринята как блаженный «конец истории».

Если хотя бы немного подумать и познакомиться с реальными условиями, предшествующими революциям, то легко понять, что эти эксцессы были по-своему вполне закономерными. Перегрейте пар в котле — он взорвется. Александр II не мог освободить крестьян иначе, чем он это сделал. А сделал так, что последующий взрыв оказался абсолютно неизбежным. Значит, как все было, так и должно было быть. История не знает сослагательного наклонения. Хотим мы этого или не хотим, но естественно и неизбежно Россия взорвалась в 1917-м году, затем точно так же естественно и неизбежно пришел Сталин. Его тирания — такая же необходимость, как и все остальное, что было в истории.

Когда эта мысль прозвучала в период перестройки, то мнение либералов разделилось. Многие из них приняли ее в штыки. А другие резонно рассудили, что идея эта вполне либеральная и политически очень даже для либералов полезная. Если неизбежен Сталин, то неизбежен и Ельцин. Неизбежна ваучерная приватизация в той форме, в какой была произведена в России. Неизбежно и оправдано обнищание народа, чеченская бойня, неизбежен и Пиночет, если события будут развиваться угрожающим для власти «новых русских» денег образом. Тем самым идея фатализма в

истории развязывает руки хозяевам положения — все, что они сделают, необходимо, ибо иного не дано.

В идеологии современного российского (и не только российского) правого либерализма идея фатальности (все неизбежно в истории) соединяется с прямо ей противоположной — в истории есть эксцессы (революции), которые случайны, ничем не оправданы, представляют собой абсолютное зло, которого любыми путями нужно (и можно) избегать. Два полюса либерализма так же тесно связаны между собой, как лицевая и оборотная сторона медали, как плюс и минус в математике. Однако либералы не сознаются в том, что их мышление антиномично, они не хотят признать, что оно представляет собой тождество противоположностей, причем, тождество «дурное». Иначе они столкнулись бы с проблемой Канта: антиномия неразрешима, ибо каждое из утверждений столь же справедливо, как и ему противоположное. Следовательно, Октябрь был абсолютной неизбежностью для России, — равно как и выпадением из общего хода мировой истории.

Тождество противоположностей в мышлении либералов «дурное» потому, что оно ими не осмыслено со всей честностью и прямоотой, как это сделал Кант, а лукаво спрятано, затемнено и подменено элементарной эклектикой. Когда им нужно оправдать ваучерную приватизацию, они говорят, что история не знает сослагательного наклонения. Когда они ведут пропагандистскую кампанию против большевизма и революции как таковой, то, оказывается, в истории могут быть досадные провалы, уходы с прямого пути, которые вовсе не являются неизбежностью, ибо ответственность за них несут если не исключительно, то главным образом революционеры. И эта эклектика, образующая основу всякой «реальной политики», именуется «здравым смыслом».

С либерализмом у Лифшица давние счеты. Но мы сейчас не касаемся его полемики с либерализмом и просто отсылаем читателя к хорошо известным полемическим статьям Мих.Лифшица<sup>1</sup>. Нас сейчас инте-

<sup>1</sup> Это, прежде всего «Либерализм и демократия» (1968), книга «В мире эстетики» (1985), хотя война с либералами (вернее, теми «яростными фанатиками», которые были духовными отцами нынешнего либерализма) началась Лифшицем много раньше — еще в 30-е годы и была продолжена в 50-е, сразу, как для этого представилась возможность после смерти Сталина (см. его статью в «Новом мире» 1954, № 2 «Дневник Маризэтты Шагинян»).

ресует центральная для философии Лифшица проблема *цикла, поляризации и тождества крайностей*.

Итак, уйти от тождества противоположностей нельзя. Но есть разные противоположности и разные тождества. Одна противоположность порождает другую, революция — контрреволюцию. Но контрреволюция контрреволюции рознь. В тридцатые годы Лифшиц выдвинул идею «великих консерваторов человечества», какими были Аристофан, Шекспир, Вальтер Скотт, Бальзак, Гегель. Создатели грандиозных философских идеалистических систем Платон и Аристотель — наследники, по мысли Лифшица, «проигранных революций». Идеализм — преувеличение, крайность. Однако идеализм Платона и Гегеля — это не только в определенных обстоятельствах оправданная крайность, но и прогрессивная. Из этого вовсе, конечно, не следует, что всякая крайность хороша. Одно дело — консерватор Гегель и Бальзак, и совсем другое — Шатобриан или Бердяев. Гегель противник революции потому, что она переросла в крайность, которая уничтожила или грозила уничтожить практически все положительные завоевания революции. В этом смысле он наследник проигранной революции. Шатобриан, напротив, противник революции потому, что она устранила политическую и экономическую власть аристократии, породила технический прогресс и демократию.

«Теория тождеств» Лифшица имеет своей целью прежде всего *различение (distinguo)* принципиально разных видов единства противоположностей. Этим его концепция качественно отличается не только от франкфуртской школы и современного либерализма, от популярного у нас и на Западе М.Бахтина, но и от гегелевской философии (в последней различие, о котором идет речь, намечено, но не проведено с достаточной последовательностью). «Если это в более ранний период моей жизни, — писал Лифшиц в 1963-м году, — было только теоретическим «регулятивным принципом», часто глубоко скрытым, то в наше нынешнее время речь идет уже о выборе, который стоит перед народами, о неотразимой, как вопрос жизни и смерти, практической проблеме»<sup>1</sup>. Неразличение двух типов

<sup>1</sup> См. архив Мих.Лифшица, папка № 248 «Ora pro nobis...»

контрреволюции — условно говоря, «гегелевской» и «шатобриановской» — привело, в конечном счете, современную Россию к глубокому кризису.

«Средний путь» правых либералов, равно как и большинства оппозиционных им политических сил, оказался дорогой к крайностям и эксцессам, далеко не прогрессивным. «Средний путь», которого искала лучшая мысль человечества, *die wahre Mitte*<sup>1</sup>, противоположен ему. Лифшиц вслед за Аристотелем называет это среднее мезотивностью — *mesotes*. *Истинная середина* так же отлична от либеральной мысли, как идеал человеческой красоты — Аполлон — от усредненного, «серого» представителя человеческой расы. В этом смысле истинная середина, *mesotes* есть высшее в своем роде, *akrototes*, то есть **классика**. Классика в искусстве — общественный идеал. И не только общественный, это идеал самого объективного мира, идеал природы, который вполне реален, существует не только в человеческой голове, но имеет основание в действительности. Такова одна из центральных мыслей Лифшица 30-х годов, которая позднее легла в основу его *онтогносеологии*.

Истинно среднее — прежде всего *различение*, выбор. Между чем? Между двумя типами движения. *Раздвоение* путей развития есть уже в природе (возможно, по мнению Лифшица, даже в неорганической), и оно растет в человеческом обществе. Классический пример тому — идея Ленина о двух типах развития капитализма — американском (демократически-прогрессивным) и прусском (бюрократическом и милитаристском). Эта идея качественно отличала ленинскую мысль от меньшевистской с характерным для нее сциентистским детерминизмом. Последний приводит к той дурной антиномичности, пример которой рассматривался выше: Октябрьская революция предстает абсолютно случайным в истории событием и «железно» предопределенным. Как решает эту проблему Лифшиц? Он ищет средний путь, но тот, что ничего общего не имеет с усредненностью.

Средний путь Лифшица предполагает то, что он называл «борьбой на два фронта»: и против тех «оп-

<sup>1</sup> Истинная середина (нем.)

тимистов» из марксистского лагеря, для которых послеоктябрьская история России — победоносное шествие социализма под звуки фанфар (такова официальная советская трактовка, идущая от сталинского «Краткого курса истории ВКП(б)»). И против тех, для кого она — абсолютное зло и выпадение из истории. Однако это «среднее» Лифшица, повторяем, не эклектическое соединение (вернее, смешение) противоположностей. Центр его «теории тождеств» — разработка *конкретного* способа соединения их.

Прежде всего необходимо уяснить, что противоположности, как писал Ленин, могут соединяться либо гармонически (симфонически), либо какофонически. Первый путь ведет к классике (в природе, обществе, экономике, политике, искусстве и так далее), второй — к уродливым образованиям, заканчивающимся, как правило, катастрофой. Как же и при каких условиях возникает классика? В тридцатых годах Лифшиц рассмотрел этот вопрос на примере возникновения искусства Возрождения. Тогда проблема формулировалась так: вопреки или благодаря нарождающемуся капитализму появилась классика Леонардо и Рафаэля? «Марксистские» авторы полагали, что, очевидно, *благодаря*, ибо капитализм, как более прогрессивное общество по сравнению с феодализмом, должен способствовать формированию более высокого и прогрессивного искусства.

Лифшиц иронически и безжалостно высмеивал подобный «марксизм», опираясь на известную мысль Маркса о неравномерности развития: прогресс в экономической области далеко не всегда совпадает с прогрессом культуры или нравственности. Но он не присоединился и к тем, кто, подобно, например, А.Хаузеру, считал искусство Возрождения консервативным явлением, отражавшим интересы аристократии, сопротивлявшейся вытесняющему ее новому порядку. Возрождение, согласно Лифшицу, возникло «между» феодализмом и капитализмом: оно развилось тогда, когда феодализм уже потерял свое могущество, а капитализм *еще не* обрел его. Другими словами, Возрождение прошло как бы в «щель» между двумя этими общественными формациями. Понятие «щели» (его

Лифшиц позаимствовал у Герцена) играет очень важную роль в его концепции<sup>1</sup>.

«Щель», которую находит классика (в широком смысле слова, классика в природе и обществе) — это, скорее, ворота в бесконечность, обретение абсолютно-го смысла. Классика не проникает в щель, как мошенник, она проходит между крайностями, противоположностями. Проходит таким образом, что соединяет их не какофонически, а гармонически. Разумеется, при «симфоническом» соединении противоположностей — это уже другие противоположности, не те, что создают «какофоническое» единство. Например, Возрождение ни в коем случае нельзя понимать как гармонию между феодализмом и капитализмом — гармонии между ними быть не может.

Классика (подобно искусству в целом, по определению Гегеля и Шиллера) есть гармоническое единство между духом и материей. Конечно, феодализм можно понимать как общество, где господствует духовность (роль церкви и религии), а капитализм — материя (господство экономической сферы над духовной). И все же феодализм, разумеется, не тождественен понятию подлинной духовности, он, скорее, представляет собой такую гипертрофию ее, которая ведет к самой грубой материальности. С другой стороны, капитализм есть общество чрезвычайно раздутой «духовности» — спиритуалистичности, где грубая материя приобретает извращенные духовные свойства и вытесняет собственно духовную жизнь людей (тема товарного фетишизма в «Капитале»). Противоположности сходятся, но образуют при капитализме и феодализме «дурное» единство, которое Лифшиц называл единством грибулическим<sup>2</sup> и гипертоническим.

<sup>1</sup> К этому же понятию «щели» обращается и Деррида, но трактовка его у французского деконструктивиста существенно иная, чем у Лифшица.

<sup>2</sup> Грибуль (простофиля — франц.) — персонаж повести Ж.Санд «История простодушного Грибуля». Герой отличается *гипертонической* добродетелью, его поступки — *эксцесс* добра, хотя и вполне искренний, даже по-своему естественный. См. об этом Герцен А., «Предисловие к книге Ж.Санд «Похождение Грибуля»; (Герцен А.И., Собр. соч. в тридцати томах. Т.14. М. 1958. С. 356–358).

Благодаря каким конкретным причинам Возрождению удалось достигнуть не гипертонического, а симфонического единства противоположностей — вопрос, требующий специального исследования. Наша цель сейчас другая: дать хотя бы самое общее представление о *методе* Мих.Лифшица.

Возрождение прорвало «дурную» цикличность, когда одна крайность с неизбежностью порождает другую. Причем, прорвало именно потому, что вернулось к античности, образовав тем самым истинный цикл, в отличие от цикла дурного, катастрофического. Истинный цикл в свою очередь образует определенное единство со своей противоположностью — прогрессивным линейным движением, которое названо Лифшицем «мировой линией». Как же складывается «правильное», «хорошее» единство между противоположностями? В соответствии с определенными закономерностями, определенной логикой, *lege artis*<sup>1</sup> — «по правилам искусства». Эти правила, по сути дела, и образуют «теорию тождеств» философа.

Над теорией тождеств Лифшиц вплотную работал в последние десятилетия своей жизни. Не нужно, наверное, после всего сказанного повторять, что самые отвлеченные философские идеи Мих.Лифшица рождались прежде всего как попытки ответа на конкретные проблемы времени. Особо следует подчеркнуть другое: философия искусства не была для него подчиненным средством, системой условных знаков для ведения идеологической «партизанской войны». Дело в том, что проблема *классики в искусстве* имеет самое непосредственное отношение не только к общим вопросам бытия, но и к поискам выхода из социально-экономических и политических кризисов.

Ситуация, сложившаяся в постреволюционной России, несла в себе возможность того, что условно можно назвать прогрессивным возвращением назад. Вообще революция в ее подлинной сущности для Лифшица есть не абстрактное радикальное отрицание, а,

<sup>1</sup> *lege artis* — по определению Мих. Лифшица — это «теория тождеств «по правилам искусства» (у меня две формы тождества или два типа единства противоположностей; дифференциал между ними; четыре случая, считая разные акценты *distinguo* — мировая линия)».

напротив, «сила хранительная». Шанс на успех революции заключался в выполнении ею программы, которую Лифшиц назвал *Restauratio Magna*<sup>1</sup> в отличие от *Instauratio Magna*<sup>2</sup> Фрэнсиса Бэкона — проекта безудержной экспансии научного знания. Но это идеал успешной революции, о чем уже не могло быть речи к началу 30-х годов. Выбор оставался не между двумя типами революции, а двумя видами возвращения назад, двумя типами грибулического движения. Симфоническое соединение противоположностей было отложено на неопределенное будущее.

По сути дела, главным оказался вопрос о конвергенции революции и капитализма. Ленинский нэп был попыткой создания подлинного демократического капитализма, который в XX веке, по мнению Мих.Лифшица, предполагает власть организованного и сознательного пролетариата, заключившего взаимовыгодный союз с капиталом, способным трезво оценивать свои шансы на продление жизни. Этот план имел временный успех, но затем закончился полным провалом.

То, что называется сталинизмом есть, по определению Лифшица, «пережиток бонапартизма и тирании, неслыханно развившийся и превзошедший всякие предшествующие формы этого явления на экспериментально-чистой почве»<sup>3</sup>. По своим внешним и не только внешним проявлениям «культ личности» мало чем отличался от другого вида тирании и бонапартизма XX века — фашизма. Но по сути это все же были разные явления и потому «две линии при всей своей формальной схожести далеко разошлись и со страшной силой столкнулись»<sup>4</sup>.

Раздвоение этих путей не исчерпано, продолжал Лифшиц и заключал: это — проблема дня. Но повсюду в мире, от наших либералов и «патриотов» до западных официальных политиков и скептически настроенных ко всему на свете деконструктивистов, мы видим вместо развития философии *distinguo* — идею и практику принципиального неразличения. В области поли-

<sup>1</sup> Великое восстановление (лат.)

<sup>2</sup> Великое становление /наук/ (лат.)

<sup>3</sup> См. архив Мих.Лифшица, папка № 248 «Ora pro nobis...»

<sup>4</sup> Там же.

тической эта философия представлена так называемой концепцией тоталитаризма.

Различить сталинизм и фашизм нужно не только ради исторической истины. Это — центральная проблема дня, и не только для России. Такое различие открыло бы путь не к катастрофическому соединению социализма и капитализма, какое осуществилось в современной России, а к более выгодному для всего человечества, в том числе и для капитала, соединению противоположностей. За несколько месяцев или даже недель до своей смерти Лифшиц так определил различие между двумя возможными типами компромисса России и Запада: либо будет компромисс в интересах народа против мафиозных сил обеих систем, либо союз западного капитала и отечественного бюрократа и бандита против основного производительного населения страны.<sup>1</sup> Какой из двух типов был выбран и осуществлен нашими властвующими кругами при самой активной поддержке «демократической» интеллигенции и Запада — сегодня уже очевидно. Вопрос теперь в другом: как реализовать первый, действительно прогрессивный и действительно демократический тип компромисса.

У Лифшица нет конкретной экономической программы, в соответствии с которой можно было бы шаг за шагом продвигаться по пути выхода из нынешнего кризиса. И, скорее всего, такой конкретной, разработанной в деталях программы в его время нельзя было создать, как нельзя представить гениальных генералов без армии. Наполеон вырос тогда, когда стала формироваться новая армия, рожденная революцией. При каких же условиях возникает эта «армия», то есть социально-культурная почва для *прорыва* порочного цикла? Для этого необходим решительный поворот в умах, сравнимый по своим масштабам с Просвещением или подъемом русской демократической культуры (литературы, живописи, музыки) XIX века, причем, захватывающий самые широкие слои населения: от интеллигенции до самого низа.

Нужен *демократический перелом* в умах. Он всегда предшествовал радикальным изменениям в реаль-

<sup>1</sup> См. публикацию из архива Мих.Лифшица — «Михаил Лифшиц» // Альтернативы, 1995, № 4.

ной жизни, хотя почва для такого перелома возникала объективно, в самой действительности. Необходимость его ощущается с одинаковой остротой везде — от востока до запада, от севера до юга. Искусственное оттягивание решения проблем приводит к обратному — оживлению худшего старого, откату современной цивилизации к самым темным временам и обычаям. Но пока на поверхности общественной и умственной жизни можно видеть только обратные следствия и результаты. Тем ценнее попытка Лифшица разработать такую философскую систему, которая бы позволила провести действительное различие — вместо принципиального смешения того, что смешивать нельзя.

Для того, чтобы прорвать порочный круг, в который попала современная мысль, нужно, полагает Лифшиц, вернуться назад. Вернуться не для того, чтобы повторять все движение снова, а для того, чтобы двигаться вперед. Ибо подлинное начало, согласно известной мысли Гегеля, заключается в конце. История началась неправильно, полагают Адорно и Хоркхаймер, она избрала неверный «проект» для своего развития — и они до некоторой степени правы. Вывод теоретиков франкфуртской школы пессимистичен: поскольку историю заново переписать нельзя, ибо течение времени не имеет обратного направления, то человечество фатально движется к катастрофе. Но почему вы считаете, что мы не можем влиять на прошедшее? Если в нашей власти что-то менять в настоящем, то, следовательно, мы можем до известной степени влиять и на прошлое. Например, вы поступили в институт, и теперь от того, как вы поведете себя в настоящем, зависит определение прошедшего: было ли оно началом успехов или, напротив, началом провала.

Время, конечно, не может течь вспять, это несомненная истина. Но не вся истина, как любое определенное утверждение, и это тоже — ограничено. Требование *полноты истины* у Мих.Лифшица есть требование дополнения самых несомненных истин, в том числе и той, что время не течет назад<sup>1</sup>. Лифшиц рас-

<sup>1</sup> «...*Конец примешивается уже к началу*, — пишет Мих.Лифшиц, — диалектическая истина этого в перемене мест между *результатом и исходным пунктом*»..

смачивает проблему В.Беньямина, проблему такого восстановления прошлого, при котором те поколения, что потерпели поражение от подлости и низости господствующих классов, были бы не только реабилитированы в нашем сознании, но в некотором смысле *возрождены*. Однако Лифшиц решает эту проблему, не впадая в крайность. Изобрести машину времени, которая бы изменяла течение истории, подчиняясь нашему капризу, нельзя. Но творить историю сегодня, значит, вмешиваться до известной степени и в прошедшее, которое связано с настоящим. Такова одна из предпосылок лифшицевской программы *Restauratio Magna*. Мы переосмысливаем старое прошлое и возрождаем новое прошлое для того, чтобы прорвать порочный круг настоящего.

Русский философ Н.Федоров с удивительным фанатизмом настаивал на необходимости воскрешения отцов ради спасения и преобразования человечества в настоящем. Его философия — сциентистский вариант христианской эсхатологической идеи. Но что дает буквальное восстановление начала, даже если оно было бы практически возможно? Ничего, ибо для изменения течения истории необходимо не просто воскрешать прошлое, копируя его, но и влиять (в строго определенном смысле, конечно) на прошлое. Мы возвращаемся, например, к философии Аристотеля для того, чтобы переосмыслить ее, изменить в соответствии с достижениями последующей за ним мысли. С другой стороны, человечество, столкнувшись на практике с проблемой порочного круга и ищущее выхода из него, начинает понимать глубину постановки вопроса Аристотелем, его концепцию *mesotes*.

Завершая свою *предысторию*, люди стоят на пороге грандиозного возвращения к первоистокам не только человечества, но и самого бытия. Причем, такого возвращения, которое является до известной степени *обретением* подлинного начала, даже созиданием его. Выходит, что прошлое всем смыслом не обладало, абсолютный смысл бытия возникает в настоящем? Да, если это настоящее есть *mesotes* как *akrotēs*, выход из круга, обретение истинной середины, классики. В человеке мир приходит к своей середине, смысл из потенциальной формы переходит в актуальную, становит-

ся *определенной идеей*, а не разлитой в природе идеальностью. Эта точка зрения отличала онтогносеологию Мих.Лифшица не только от идеалистов и вульгарных материалистов, но и от концепции идеального Э.В.Ильенкова. В соответствии с последней идеальное существует объективно, вне человеческой головы, но только в человеческом обществе. Лифшиц шел дальше, для него идеальное есть и в природе за пределами человеческого общества. И это, по его мнению, не идеализм, а последовательное развитие ленинской теории отражения, как она изложена, например, в книге Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Между прочим, оппоненты Ленина, члены партии большевиков, обвиняли Ленина в том, что его концепция *объективной истины*, существующей не только в голове, но в самой действительности, подменяет материализм религией. Разумеется, ленинская теория отражения религиозной не являлась, напротив, она позволяла избежать тех крайних выводов, которые вели либо к идеализму, либо к вульгарному материализму. Если многим философам книга «Материализм и эмпириокритицизм», как и ленинская теория отражения, казались примитивными, то Лифшиц раскрыл их истинное философское содержание. Именно поэтому философия Лифшица оказалась равно неприемлемой и для официального «марксизма-ленинизма» (включая его наследников, именующих себя коммунистами), и для современных российских либералов. Один из авторов либерального журнала «Знамя» в 2001-м году писал, что советский режим был разрушен двумя произведениями — повестью Солженицына «Один день Ивана Денисовича» и статьей Лифшица «Дневник Мариэтты Шагинян». Несмотря на это признание (не совсем точное, ибо Лифшиц никогда не был против социализма, он был против того, что подтачивало его изнутри), Лифшиц и его философия замалчивается современным российским либерализмом<sup>1</sup>.

Человек, по мнению Мих.Лифшица, есть классика природы, ее центр, ее абсолютный смысл. Искать ка-

<sup>1</sup> Об этом свидетельствует, например, то, что средств на издание его колоссального архива не выделяют ни государственные, ни частные фонды.

кого-то таинственного, почти недоступного человеческому пониманию смысла в бездонных глубинах космоса — значит, уходить от подлинного смысла бытия. В мире, разумеется, есть нечто принципиально непонятное человеку. Но непонятно оно не потому, что превосходит человеческие возможности разумения, а, напротив, потому, что само еще не доросло до развитого объективного смысла, какой заключен в человеческом существовании.

В концепции *Restauratio Magna* Лифшица можно обнаружить существенные совпадения не только с античностью, но и средневековым христианским мировоззрением. В самом деле, философ предлагал вернуться не только к Аристотелю, но и к птолемеевской картине мира, которая была официальной космологией средневековья. Вернуться, разумеется, для того, чтобы *изменить* начало человеческого освоения реальности — и, изменив, впервые по-настоящему *актуализировать* его. Почему же непременно нужно вернуться? В том числе и потому, что в начале многое видится яснее, в начале многое дано в целостном и даже относительно законченном виде. Подлинное начало одномоментно и неповторимо. К тому же главные вопросы бытия во все времена практически *одни и те же*.

Итак, мир имеет центр, и человек — классическое выражение его. Это положение, надо заметить, отличает философию Лифшица не только от позитивизма, но и от идей позднего Г.Лукача, от «Онтологии общественного бытия» последнего. Но как только мы сформулировали эту идею, тут же, согласно теории тождеств Лифшица, появляется ей противоположная — мир не имеет центра и принципиально не может иметь его. Ибо если бы мир имел центр, то он, вне всякого сомнения, был бы конечен. Какая из этих двух точек зрения верна? В абсолютном смысле — ни та, ни другая. Оба полюса порождают порочный круг мысли, выйти из которого можно лишь *lege artis*. Иначе говоря, требуется истинно среднее решение, которое, разумеется, не имеет ничего общего с эклектическим смешением противоположностей.

Возвращаться к началу можно по-разному. Есть возвращение, которое актуализирует худшие тенденции настоящего и потому представляет собой не вос-

хождение к началу, а, в лучшем случае, пустое вращение на одном месте. Таковы все реакционные попятные движения. Что же следует воскресить, чтобы настоящее обрело абсолютный смысл? Очевидно, то, что представляет собой не случайные мнения, а объективный смысл бытия. В чем же заключается последний?

Мы уже говорили о том, что предположение о наличии в бытии разума с неизбежностью порождает на другом полюсе прямо противоположное утверждение — о принципиальной неразумности мира. И оба эти полюса имеют достаточные основания. В истории мировой философии один полюс (логическое) представлен идеализмом, другой полюс (фактическое) — вульгарным материализмом и современным прагматизмом.

Рассуждая по правилам искусства (*lege artis*), мы должны признать оба полюса несостоятельными, если брать их по отдельности. Мир и разумен, и неразумен одновременно, обладает объективным абсолютным смыслом и лишен его — это так. Но сказать только это значило бы склониться к вполне *определенной* и конечной точке зрения, известной философии под именем агностицизма. И поскольку эта точка зрения просто-напросто отбрасывает все, что отлично от нее, то она не столько определена, сколько *ограничена*. *Полнота истины* требует учета всех мнений, всех идей, ибо в любой из них есть какая-то частица правды — учета, но не эклектического перемешивания, этого эрзаца полноты и всесторонности.

Смысл есть в этом мире. Дело, однако, заключается не в том, чтобы провозгласить этот тезис, а прежде всего в том, чтобы разобраться во всех сомнениях и противоречиях, которые связаны с допущением существования смысла и разума в человеческой жизни и объективном мире. И не отказать при этом от разума. Такова главная идея «онтогносеологии».

---

**Онтогносеология: «не мы мыслим и чувствуем объективную реальность — она мыслит и чувствует себя нами»**

Мысль, выраженная Лифшицем в приведенной выше фразе, была известна и раньше (например, Гете). Но последовательное проведение ее встречало серьезные трудности. Например, как объективная реаль-

ность может мыслить и чувствовать себя? Если она может это делать вне человека и без него, то, следовательно, она является мыслящей субстанцией, как полагал Спиноза, то есть мир — это бог. В таком случае человек всего лишь орудие, средство в руках некоей мыслящей субстанции, он, в конечном счете, не свободен.

Нет, человек — активное начало мира, он познает его лишь постольку, поскольку преобразовывает его. Но положение об активности субъекта стало, начиная с Канта, основой идеализма и агностицизма, сомнения в познаваемости мира. Даже концепция деятельности Лукача, как она изложена в его книге «История и классовое сознание», не вполне порвала с идеализмом. Правда, уже в этой ранней работе Лукача содержалась верная и глубокая мысль, согласно которой в пролетарском сознании не выражается эгоистический классовый интерес, а весь мир приходит к осознанию самого себя, достигает ступени объективной истины.

Эта мысль — главное, что отличало материализм Маркса и Ленина от неомарксизма, с одной стороны, и официального «советского марксизма», с другой. Представители последнего не уставали повторять, что они твердо стоят на позициях ленинской «теории отражения». Но отражение сознанием мира они понимали, как простую зависимость сознания от бытия. Бытие — первично, значит, сознание есть просто бледная копия бытия и ничего больше. Классовое сознание может отражать, в соответствии с этой точной зрения, только ограниченный классовый интерес. Значит, за спиной человека мыслит его ограниченное классовое бытие, место, на котором он сидит, и только.

К этой идее современная западная философия и социология сводит открытие Маркса. Его ставят в один ряд с З.Фрейдом, ибо и тот, и другой указали на силы, лежащие вне индивидуальной человеческой психики и сознания и управляющие ими. Только для Фрейда этими силами являются биологические инстинкты, а для Маркса — *классовое бытие и классовый интерес*. В такой интерпретации философия Маркса становится разновидностью современного иррационализма, то есть учения о том, что разум имеет иррациональный источник и сводится к нему. Нет ничего, более далеко-

го от действительной теории познания (гносеологии) Маркса, доказывает Мих.Лифшиц. Напротив, сознание, согласно Марксу, есть именно «осознанное бытие», бытие, достигшее ступени *самосознания*. Но для того, чтобы бытие могло достигнуть этой ступени, оно должно быть не чуждым идеальному началу, а содержать его в себе.

Не приходим ли мы в таком случае к идеализму, если утверждаем, что идеальное есть в самом бытии, а не содержится только в человеческой голове и социальной практике человека? В действительности, доказывает Мих.Лифшиц в диалоге с Э.Ильенковым, «дело обстоит как раз наоборот — идеализм есть отрицание идеальных возможностей материи, превращение ее в бытие, не достигающее порога истинной реальности, поскольку оно смешано с небытием, понимание материи как сферы по преимуществу конечного, состоящего из очень большого числа разрозненных пространственных частиц, лишенных целого»<sup>1</sup>. В теории Маркса, по мнению Лифшица, бытие не лишено смысла, с одной стороны, а с другой «идеи суть реальности *suī generis*<sup>2</sup>, кристаллические образования, имеющие свою логику, свою жизнь, свой язык»<sup>3</sup>.

Конечно, бытие — это мир фактического, и в этом смысле он шире, чем разум, логика, идеи. Но соотношение двух сфер — фактического и логического — следует понимать в духе «теории тождеств». Эти две сферы могут приходиться в соприкосновение, пересекаться, превращаться друг в друга. Но при этом тождества логического и фактического могут быть разными — «дурным» (по принципу «крайности сходятся») и симфоническим, когда бытие становится разумным, а разум — силой реальной и действительной. Самодвижение бытия к своей истине, своему понятию есть процесс естественной истории (включающей в себя и историю человечества), а движение разума к действительности — процесс познания.

<sup>1</sup> Лифшиц Мих. Об идеальном и реальном // Вопросы философии. 1984. № 10. С. 140.

<sup>2</sup> особого рода (лат.)

<sup>3</sup> Лифшиц Мих. В мире эстетики. М. 1985. С. 223.

Эти два перекрещивающихся процесса образуют предмет онтогносеологии<sup>1</sup>, «в которой, — как пишет Лифшиц в своей работе «Диалог с Э.Ильенковым», — мир вещей и мир духовный переходят друг в друга, отождествляясь и в то же время сохраняя свое неизбежное гносеологическое различие».

Разумеется, философия Лифшица не содержит ответы на все вопросы. Больше того, в строгом смысле слова он не изложил свои идеи систематически, в законченном виде. «Возможно, — писал он Лукачу, — что мне придется оставить это в афористической форме. Мне чем-то неприятен этот путь, ибо на роль марксистского Ницше или Хайдеггера я претендовать не хочу. Боюсь только, что на строгую систематику уже не осталось времени»<sup>2</sup>. К оформлению системы своих взглядов Лифшиц приступил тогда, когда для этого у него действительно не осталось времени — в 80-е годы. И все же причина не только в простом недостатке физического времени. Философия — не что иное как, повторяем это снова, *сознанное бытие*. А бытие современного мира еще не развилось до своей истины. Поэтому и философия, его выражающая, не приняла и не могла принять законченной формы, являясь только предтечей будущих открытий.

Философия Лифшица, как и многие другие явления российской культуры, в этом смысле — символ неразгаданной России XX века, оказавшей колоссальное влияние, до сих пор еще не сознанное, на развитие мировой цивилизации. Усвоение российского опыта, как положительного, так и отрицательного — актуальная задача для историков и философов, решение которой имеет отнюдь не только историческое значение.

Мы приводили цитату из философской «дискуссии» 1947-го года, автор которой требовал точно и однозначно определить «классовые корни» тех или других великих философов. Но стремление к такой классовой точности и однозначности порождает у «вульгарных социологов», как писал Лифшиц еще в 1936-м году, «до крайности сложные, бессмысленно

<sup>1</sup> Онтологии как учения о бытии и гносеологии как учения о познании.

<sup>2</sup> Из письма Г.Лукачу от 16.XI.1970 года. — Архив РАН, папка № 227.

точные определения-монстры: *прогрессивное обуржуазивающееся дворянство, переходящее на рельсы капитализма, капитализирующиеся помещики, смыкающиеся с торговой буржуазией, правое крыло левой части среднепоместного дворянства* и тому подобное. Где же здесь точность, любезные друзья? Всякий человек, не потерявший рассудка, ясно видит, что стремление к точности переходит в свою собственную противоположность. На словах простота и ясность, на деле путаница и туман»<sup>1</sup>. Исток вульгарности подобной социологии — не в недостатке образования, а в исключении из философии объективной истины, что является определяющим для всей неклассической идеологии XX века. В этом смысле вульгарная социология не имеет никакого отношения к марксизму, она представляет собой, несмотря на крайне жесткую «классовую» фразеологию, вариант буржуазной философии.

Не исключением является и неомарксизм, который, согласно Мих.Лифшицу, стоит даже ниже в научном и общественном смысле буржуазно-демократических идей. Адорно и Маркузе — чрезвычайно образованные люди, знатоки и ценители мировой философии и культуры. Но вульгарная социология пронизывает и их работы. Так, например, «поздний» Адорно, склоняющийся от материализма к религии, выводит главные идеи Канта из прагматической узости буржуа, его практицизма. Так изощренная «тонкость» рассуждений Адорно смыкается с другим полюсом — вульгарно-социологическим анализом. *Вульгарность* заключается не в том, что ищутся классовые истоки философских идей, а в том, что идеи выводятся не из отражения объективной истины, идеального начала бытия, существующего независимо от нашего сознания, а из *шкурного интереса*. В таком повороте борьба идей в мировой философии предстает как борьба хищников за лучший кусок пирога. При этом преаеется забвению чрезвычайно важное различие между лживыми идеологами, защитниками узко-корыстного интереса, и великими мыслителями, которые, по словам Маркса, воплощали в себе *свободное духовное производство*, возможности для которого открывались (правда, не

всегда) и в классовом обществе. Вульгарно-социологические выводы неизбежны, доказывал Мих.Лифшиц, если исключить из марксизма ленинскую теорию отражения, являющуюся в сущности онтогносеологией.

Подводя некоторый итог сказанному, подчеркнем, что в истории России последнего столетия есть какой-то *остаток*, который нельзя разложить на расхожие представления. Настолько очевидно, что власть «новых русских» активнейшим образом ныне пытается освоить этот «остаток» в своих интересах, поскольку других идеологических ресурсов, похоже, у нее уже нет. Разумеется, новая державная идеология идет по стопам старого советского официоза, пользуясь его главным приемом — смешиванием того, что смешивать нельзя, что необходимо различать. Так, например, единым понятием советской культуры объединялись М.Шолохов и А.Твардовский, с одной стороны, Сергей Михалков — с другой, фильмы Александра с фильмами Данелия и Хуциева, прекрасная живопись Нестерова и Пластова — с псевдореалистическими полотнами Ефанова и Налбандяна.

Постмодернизм, вслед за либеральными «перестроечниками» и западными дельцами от искусства, находит в подобном смешении особый шик — «полноту неопределенности», если говорить языком Жака Дерриды. Эта позиция просто паразитирует на том реальном обстоятельстве, что «до поры до времени свести концы с концами нельзя». Но при всем смешении несоединимого и разъединении, вплоть до враждебности, внутренне родственного — «остаток», о котором идет речь, не только реален, он в потенции представляет собой *альтернативу* постмодернизму, имеющую, не побоимся громких слов, всемирное значение.

Мы начали эту главу с рассказа о книге Жака Дерриды о Марксе, в которой лидер постмодернизма обращается к шекспировскому «Гамлету» и задаче связать разорванные нити, задаче, первостепенной для современной цивилизации. Но чтобы связать эти нити, возродить, вернуть все самое ценное, что было в прошлом, надо понять не только его правоту, но и вину. Причем, вина нередко вытекает из правоты: как давно известно, нет такого зла, в котором не было бы и добра.

Однако суть дела в том, чтобы эту общую истину понимать конкретно.

В одной из своих последних работ (пока не опубликованных) «Эстетика Гегеля и современность» Мих. Лифшиц обращается, как и Деррида, к «Гамлету» Шекспира. В этой работе мы находим не совсем традиционную трактовку вины Гамлета: датский принц виновен не в том, что слишком долго медлил с возмездием, а, напротив, в том, что воздал злом за зло, смертью за смерть. Не сделал ли Мих. Лифшиц перед смертью уступку столь презираемому им либерализму?

Рискнем предположить, что *полнота истины* в понимании Мих.Лифшица не исключает, а предполагает долю правды даже в ложной, неприемлемой позиции, какой для него всегда являлся либерализм — эта *лицемерная противоположность демократии*. Однако уже греческая трагедия понимала, что избавиться от вины даже за необходимое, справедливое возмездие нельзя. Это признание в классической трагедии было частью высокой истины, поскольку оно уравнивалось другой, не менее важной максимой, согласно которой уклонение от выполнения тяжкого, связанного иногда даже с преступлением, долга — еще хуже. Либерализм — типичное интеллектуальное дезертирство, которое в наших условиях повлекло за собой развращение народа и продажу по сходной цене страны.

Но все свои «подвиги» либерализм смог совершить потому, что часть истины выдал за целое. Почему же это ему удалось? Причин много, но одна из них та же самая, что питает идеологию постмодернизма, при всей ее очевидной ущербности и внутренней противоречивости. Да, и классики философии, в первую очередь, конечно, Гегель, знали, что Разум, как выразитель духа Целого, нередко вынужден был идти в истории дорогой зла. Однако отклонение от этой дороги, учили они, грозит гораздо худшими последствиями.

Постмодернизм под впечатлением побед Разума в XX веке пришел к выводу: не слишком ли дорого стоят эти победы? И не лучше ли, по крайней мере, воздержаться от безусловного одобрения этих побед, как и самого Разума?

Вопросы, от которых трудно отмахнуться. Во всяком случае, «обыкновенный марксизм» Лифшица от

них не отмахивался. Напротив, они были для Лифшица центральными уже с конца двадцатых годов. В отличие от Гегеля и иных вариантов идеализма Лифшиц признал, что нет в мире «совершенно правых»<sup>1</sup>. Следовательно, и сам великий Разум тоже не всегда безусловно прав. А именно, доказывал Лифшиц в своей «Онтогносеологии», разум не прав тогда, когда претендует на замещение всего материального бесконечного мира, который шире в известном смысле любого разума, и если разум об этом забывает, то он впадает в трагическое и нередко преступное самоослепление.

Правда, самоослепление в иных обстоятельствах не только необходимо, но даже *разумнее* слишком большого трезвости. Весь вопрос в том, каковы эти обстоятельства и что из себя представляет это самоослепление. Иначе говоря, Лифшиц предлагает более тонкую систему различения и дифференциации, чем те, что были известны классической идеалистической, да и материалистической философии тоже. Эта система получила у Лифшица, как мы уже отмечали, разработку в его *теории тождеств*.

А постмодернизм? Его сомнение в абсолютной правоте и правах Разума приняло *тотальный и даже тоталитарный* характер. Поставьте точку после утверждения, что Разум может быть неразумнее и преступнее заблуждения и преступления — и что получите, если не уточните условий и обстоятельств, при которых этот парадокс представляет собой истину? Получите банальнейший иррационализм, проповедь тотального неразумия. А чем оно лучше?

Последний вывод безусловно верен, но он не освобождает от испытания самого разума, который убеждал Гамлета в необходимости возмездия. И хотя иного выхода, чем следование справедливому возмездию, Гамлет не нашел — и не мог в его обстоятельствах найти, потому что его просто не было — «гамлетовские вопросы» выводят далеко за пределы ограниченной ситуации времени. Они ведут к поиску того, что Лифшиц называл «щелью» между двумя крайностями, влекущими по закону тождеств одну за другой. Так где же эта щель?

Ее не было в Датском королевстве, как не было, пожалуй, и в России начала XX века. Отсюда порочный круг,

<sup>1</sup> Лифшиц Мих. Очерки русской культуры. С. 145.

в который попала страна. Однако, цитирует Лифшиц в одной из своих заметок слова Ленина, «все основано на порочном круге». Ибо, если мы действуем так, как надо и необходимо, то даже попадая в результате своих действий в порочный круг, все же по-своему способствуем прорыву его. Дания после Гамлета была уже другая страна — далекая от идеала под владычеством Фортинбраса, но спасенная от гниения и нравственной «медленной порчи», если воспользоваться словами А.Блока.

Ныне в России, как и на дальней окраине Римской империи, нет недостатка в пророках, ясновидцах или кажущихся их противоположностью «реальных политиках» — таких, например, которые предлагают стране спрятаться, как таракан, в щель, найти удобную форму автаркии, и из этой щели не без удовольствия и выгоды наблюдать за грядущей смертельной схваткой «золотого миллиарда» с остальным ограбленным и униженным человечеством. Но эта «щель» прагматиков — не искомые Лифшицем ворота в бесконечность мира, а тесная и гнилая нора, где мечтают найти спасение те, кто утратил историческую инициативу, кто не видит в самой катастрофе, в *безвыходной* ситуации — возможность достойного *выхода*.

### Литература

1. Лифшиц Мих. Собрание сочинений в 3 тт. М. 1984 — 1988.

## 5. Диалектическая логика Э.В.Ильенкова

**Эвальд Васильевич Ильенков (1924—1979)** был, скорее всего, единственным из советских философов, который встретился и подружился с Мих.Лифшицем, когда тот пребывал уже в полной изоляции. «После войны многое изменилось и время было нелегкое, — писал Лифшиц об этой встрече. — По возвращении с военной службы я чувствовал себя вполне забытым, где-то на дне, а надо мной была океанская толща довольно мутной воды. Это, разумеется, вовсе не жалоба — никто не знает заранее, что человеку хорошо или плохо. При всех своих понятных читателю жизненных неудобствах столь незавидное положение было для меня отчасти благопри-

ятно, если не сказать больше. Во всяком случае, когда в моем убежище появился Ильенков с его гегелевскими проблемами «отчуждения» и «опредмечивания», обстоятельства дела были таковы, что философские тонкости вызывали улыбку. Тем не менее с этого первого посещения завязалась наша дружба»<sup>1</sup>.

Собственно к Лифшицу Ильенкова привел его интерес к творчеству Г.Лукача, и прежде всего к его книге о молодом Гегеле. «Группа студентов философского факультета, — пишет об этом Лифшиц, — не преследуя никакой цели, кроме бескорыстного научного интереса, переводила книгу Георга Лукача «Молодой Гегель» (имевшую в зарубежной литературе большой успех). Не помню сейчас, какое специальное философское выражение из гегелевской терминологии вызвало у переводчиков затруднение, и они решили обратиться за помощью к самому автору книги, жившему тогда в Будапеште. Лукач ответил на их вопрос, но вместе с тем выразил удивление, что они пишут так далеко, тогда как в Москве живет человек, способный помочь им в таких делах. Для Ильенкова и его друзей это было, видимо, полной неожиданностью...»<sup>2</sup>.

Перевод книги Лукача был в целом сделан, но издать его не удалось, так как произошли известные события 1957 года. Лукач оказался в правительстве Имре Надя и снова, как и тридцать лет назад, был объявлен в СССР «ревизионистом». Таким образом в истории марксизма в XX веке имя Ильенкова можно поставить в один ряд с такими именами, как Г.Лукач и Мих.Лифшиц. Здесь по большому счету не хватает только имени В.И.Ленина, а также выдающегося психолога Л.С.Выготского, в фундаменте психологической теории которого лежит именно марксизм. Что касается Деборина, с которым пытается сблизить Ильенкова И.Яхот в своей книге «Подавление философии в СССР (20 — 30-е годы)» (Нью-Йорк, 1981), то это совершенно не то: А.М.Деборин был главным обвинителем Лукача в 20-е годы, и именно за то, что тот выдвинул в качестве

<sup>1</sup> Лифшиц Мих. Памяти Эвальда Ильенкова // Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. М. 1984. С. 6.

<sup>2</sup> Там же.

критерия марксистской ортодоксии верность *диалектическому методу*.

Здесь уже прозвучало имя Гегеля. Его роль в становлении философии Маркса в советской философии никем не отрицалась. Однако при этом, и это стало штампом, добавлялось многозначительное «но...», после чего революционное значение диалектики Гегеля сводилось практически на нет. Вся диалектика в так называемом «диамате», который, наряду с «истматом», изучался в курсе философии всеми советскими студентами, сводилась к трем основным законам, *перехода количественных изменений в качественные, единства и борьбы противоположностей и отрицания отрицания*, которые иллюстрировались примерами из области природы и истории. А после того, как в годы войны гегелевская философия была объявлена «аристократической реакцией на Французскую революцию», всякий серьезный разговор о диалектике Гегеля в нашей философии стал практически невозможен. И только в период так называемой «оттепели», т. е. в 60-е годы, интерес к диалектике ненадолго возник вновь. Ильенков был едва ли не единственный, кто смог пробудить к ней интерес у довольно многих молодых людей.

Первая серьезная работа Ильенкова была посвящена методу «Капитала». И это напрямую связано с его интересом к логике Гегеля, которая как раз нашла свое конкретное применение в «Капитале» Маркса. Книга Ильенкова под названием «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса» вышла только в 1960 году, задержанная на четыре года тогдашним директором Института философии АН СССР академиком П.Н.Федосеевым. Книга была сильно сокращена, было изменено ее название. Авторское название книги — «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении». В авторской редакции указанная работа была опубликована только в 1997 году в серии «Философы России XX века». Академик Федосеев так и не согласился с тем, что восхождение от абстрактного к конкретному есть метод научно-теоретического мышления. Из академиков Ильенкова поддерживали только рано умерший П.В.Копнин и Б.М.Кедров.

## Диалектика как логика

Здесь, к сожалению, нет возможности излагать суть указанного метода. Коротко можно сказать, что этот метод основан на движении по логике самого предмета, по логике его собственного развития. Проследить это развитие в его конкретности, начиная с самой *простой и элементарной* формы и кончая самой *зрелой и развитой*, и составляет суть метода восхождения от абстрактного к конкретному. Соответственно, важной особенностью этого метода является то, что здесь логика совпадает с реальной *историей* предмета, взятой в ее *внутренней необходимости* и *всеобщности*. Заметим, что книга Ильенкова о методе восхождения от абстрактного к конкретному была переведена на итальянский, японский и некоторые другие языки.

Что касается диалектики, то Ильенков мог бы здесь сказать про себя то же самое, что и А.Ф.Лосев: «В философии я — логик и диалектик». Но в те далекие брежневские времена «диалектика» стала словом почти ругательным. Ведь, с одной стороны, она превратилась в сумму *банальностей* типа того, что «все развивается», о чем неустанно повторяли многим поколениям студентов, а с другой — она выродилась в жуткую *схоластику* по поводу так называемой «системы категорий». И сколько тут было выдуманно всяческих «систем»!

Позиция Ильенкова в этом вопросе резко выделялась среди остальных, и она четче всего выражена в его ироническом замечании насчет кипящего чайника и Французской революции. Ведь если диалектика не видит разницы между этими двумя процессами, а констатирует, что в обоих случаях происходит «скачок», когда процесс достигает «точки кипения», то это очень бедная и *абстрактная диалектика*. Диалектика же в своей *конкретной форме*, как это и было исторически, проявляет себя прежде всего в *диалектике мышления*, т. е. в *диалектической логике*. «Диалектика есть логика» — вот формула, выражающая суть позиции Ильенкова, которая и была охарактеризована его противниками как «гносеологизм».

Здесь стоит вновь вспомнить о Деборине, к которому по сути восходит традиция понимать диалектику

в духе «кипящего чайника». В отношении к диалектике Деборин в целом остался учеником Плеханова, и его диалектика разделяет все слабости понимания диалектики последним. Ведь диалектика у Плеханова — это не *логика и теория познания*, а нечто вроде *онтологии*, т. е. учения о бытии, а вернее о его *наиболее общих законах*. Слабость указанной позиции прекрасно проявилась в дискуссиях 20-х годов, которую вели между собой верные ученики Плеханова. С одной стороны это был ученик Плеханова А.М.Деборин, а с другой — ученица Плеханова Л.И.Аксельрод.

Если воспроизводить спор между ними, то он выглядит примерно так. Диалектика является слишком общей и абстрактной рамкой для выражения причинных связей в природе, заявляет Любовь Исааковна. Для того, чтобы понять конкретные причины изменений, считает она, надо от этой абстрактной диалектики перейти на почву конкретной науки. Абрам Моисеевич ей возражает и заявляет, что все изменения в природе происходят по законам диалектики, в частности по закону «перехода количества в качество». Любовь Исааковна, в свою очередь, возражает и, в общем-то резонно заявляет, что такой переход является «мистическим», потому что совершенно непонятно, как простой количественный рост дает новое качество. Деборин приводит ей примеры... Аксельрод же замечает, что ничто не происходит без причины и берет себе в союзники Спинозу. Начинается спор о Спинозе...

И так можно продолжать до изнеможения. А причина только в одном: сама диалектика, главный предмет спора, той и другой стороной понимается *абстрактно*, а именно как наука о законах, действующих *одинаково* как в природе, так и в обществе, и в человеческом мышлении. Это как раз и есть «диаматовское» понимание диалектики, против которого выступал Ильенков. Диалектика, доказывал он, «действует» везде по-разному. А в своем *конкретном* и одновременно *всеобщем* виде она может быть представлена только как диалектика *мышления*, как диалектика *развития человеческого сознания*, т. е. как *логика и теория познания*.

Что касается истории и природы, то применение диалектики здесь предполагает историческую науку и

естествознание. И не к *предмету* этих наук должна применяться диалектика, а к *самим этим наукам* — истории и естествознанию. Причем диалектика не дает науке *готовый метод*, который можно прямо и непосредственно *применять*. Она только может помочь ученому, историку и естествоиспытателю, *выработать* адекватный его науке *метод*.

Именно об этом писал выдающийся психолог Л.С.Выготский в своей работе о методологическом кризисе в психологии. И Ильенков здесь продолжил линию Выготского, а вовсе не Деборина. А Деборин, который победил «механистов», и «большевики», которые затем победили Деборина, понимали диалектику одинаково абстрактно. Что касается Ильенкова, то диалектика у него есть *движение от абстрактного к конкретному*.

### Проблема идеального

Другой важный след в истории советской и мировой философии оставлен Ильенковым в области того, что называется проблемой *идеального*. Кто ходил в Ленинскую библиотеку в Москве, имел возможность держать в руках экземпляр второго тома пятитомной «Философской энциклопедии» с замусоленной или просто выдранной статьей «Идеальное», написанной Ильенковым. Вышедшая в 1962 году, эта статья стала событием в нашей культурной жизни. В начале 60-х годов такое еще было возможно. Но в 70-х годах, когда расширенный текст той же самой статьи обсуждался на Ученом совете Института философии, он был «зарезан» на корню. А в «Философском энциклопедическом словаре» 1983 года статья «Идеальное» была уже написана А. Спиркиным в совершенно диаматовском духе.

Революционное значение этой статьи заключалось в том, что Ильенков сумел показать: понятие *идеальное* имеет в философии свое собственное содержание, и не все в объективном идеализме Платона и Гегеля было выдумкой или ерундой. Специфика материализма Маркса, согласно Ильенкову, состоит именно в том, что этот материализм не есть *абстрактное отрицание* философского идеализма, а есть его *снятие*. Все это

резко контрастировало с обычным «диаматовским» представлением, согласно которому идеального собственно нет, а есть только материя в ее вечности и бесконечности.

Ильенков считал, что идеальное — это и есть *способ человеческого бытия*, а не продукт человеческой головы, потому что есть головы, как писал Ильенков, которых идеальное даже не коснулось, и в этом заключается крайняя степень вырождения, т. е. *возвращение человека в животное царство*. Уже элементарная нравственность, доказывал он, идеальна. Она идеальна потому, что в ней *снята* материальная, эгоистическая, животная природа. Человек начинается там, где начинается идеальное, а именно там, где материальное природное существо становится способным *сдерживать* свои природные позывы во имя *целей*, продиктованных культурой, а в конечном счете — во имя другого человека. И этим человек отличается ни только от животного, но и от самой «умной» машины. Отсюда понятно, что идеал машины, которая будет «умнее» человека, есть *угол*. Об этом как раз и шла речь в известной книге Ильенкова «Об идолах и идеалах», которая вышла в 1968 году. Ум, доказывал Ильенков, есть не только «гносеологическое» понятие. Это также понятие нравственное и эстетическое. А потому идеал машины, которая будет «умнее» человека, неизбежно оборачивается унижением человека, недооценкой его способностей и возможностей.

Проблема идеального для Ильенкова никогда не была чисто «гносеологической» проблемой о том, в голове это идеальное или нет. Для него эта проблема была прежде всего проблемой *идеала*. А идеал не может помещаться только в голове, потому что он прежде всего в «сердце». И последнее отнюдь не только поэтический образ. Ведь идеальное — это в первую очередь нравственное *чувство*, а чувствуем мы не головой, а *всем своим существом*. Ведь когда, например, Гегель говорит, что истина — это великое слово, которое заставляет сильнее биться наше сердце, то это не только поэтическое описание, но и точная фактическая констатация *состояния нашего тела*, через которое мы воспринимаем не только истину, но также Добро и Красоту.

Нас учили каждого какой-нибудь мертвой части, писал Андрей Платонов. В наше время, время «специалистов», философия тоже распалась на мертвые части. Но когда человек гордится тем, что он — «специалист» по Попперу, а больше ничего не знает, то он гордится своим уродством, потому что Поппер без Платона, Аристотеля, Спинозы, Гегеля и других — это «мертвая часть». А предмет философии есть *целое*. И природа идеального может быть раскрыта только по отношению к *целостному человеку*, а не по отношению только к одному физиологическому органу. Иначе идеальное неизбежно окажется чем-то *вещественным*, как это получилось, к примеру, у стоиков, когда они имели в виду Логос, а не лектон. Но они в данном случае провели свою «линию» честно, а потому их «решение» сохраняет свое значение до сегодняшнего дня, если его правильно учесть.

Ильенков никогда не отрицал того, что идеальное связано с деятельностью мозга. Но из-за этого идеальное не есть нечто *субъективное*. Содержание идеального имеет вполне *объективное значение* и в этом качестве предстает перед нами в искусстве, морали, науке, философии и других формах «объективного духа», как называл эти формы сознания Гегель.

Сила работ Ильенкова об идеальном в том и состоит, что здесь оказались завязанными в один узел проблемы, которые многим до сих пор кажутся разнородными, а именно проблема *идеала*, проблема так называемых «*идеальных объектов*», проблема *идеальных значений и смыслов* и проблема *идеальных форм* в самой действительности. Что касается последнего, то Ильенков считал, что мир культуры основан именно на *идеальных формах, которые являются опредмеченной деятельностью общественного человека*. Идеальное, писал Ильенков, это «представленная в вещи форма общественно-человеческой деятельности», или, наоборот, это «форма деятельности человека, представленная как вещь, как предмет»<sup>1</sup>. Отсюда понятно, что идеальный предмет — это, по Ильенкову, *совершенный предмет*, а по сути это означает то, что данный предмет соответствует своему собственному *универсальному принципу*. Иначе говоря, это особенный предмет, в ко-

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Философия и культура. М. 1991. С. 256.

тором представлена его всеобщая, бесконечная *сущность*, и представила ее в «чистом виде» именно *деятельность* человека.

Такой предмет, как говорил Гегель, соответствует своему *понятию*. А когда человек представляет предметы без понятия, он не чувствует совершенства и превосходства, он не имеет идеального ни в голове, ни в душе, он не чувствует красоты окружающего мира. И, кстати, наоборот: когда человек говорит, что его душа полна прекрасных идей и чувств, но он не знает, как их воплотить в действительность, то в данном случае в душе у него одни мечтания и одно томление, но нет ничего идеального.

Ильенков считал, что Спиноза — это единственный из материалистов прошлого, который дал нам ключ к пониманию идеального. И прежде всего потому, что идеальное у него не «функция» отдельного органа нашего тела, а способность *всего тела* через свои движения по *контур* предметов отражать и фиксировать чистые (идеальные) формы внешней действительности.

Спиноза впервые, в противоположность Декарту и всей традиции, которая за ним стояла, понимал мышление не как деятельность некоторой бестелесной, чисто духовной субстанции под названием «душа», а как *особую форму телесной деятельности*, как способность некоторых тел совершать движение в соответствии с формой и расположением других тел в пространстве и времени. Впоследствии эта «линия» была развита и конкретизирована в немецкой классической философии, в особенности у Фихте и Гегеля, а также в марксизме.

Ильенкову потому был так дорог Спиноза, что он впервые развил идею субстанциального единства мышления и протяжения, проще — *духа и материи*. Эту же идею неотъемлемости духа от природы воспроизвел Ф.Энгельс в своем «Анти-Дюринге». «...У нас есть уверенность в том, — писал он, — что материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет — мыслящий дух, она должна

будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время»<sup>1</sup>.

В чем, собственно, заключается эта *необходимость*, — на этот вопрос не только не смог ответить ни один «диаматчик», этот вопрос никем из них даже не ставился. Ильенков же уже в аспирантские годы задумывался над таким вопросом. И результатом этих размышлений явилась статья под названием «Космология духа. Попытка установить в общих чертах объективную роль мыслящей материи в системе мирового взаимодействия. (Философско-поэтическая фантазмагория, опирающаяся на принципы диалектического материализма)». Она опубликована в сборнике работ Ильенкова «Философия и культура», который вышел в серии «Мыслители XX века» (М., 1991).

В отличие от «диаматчиков», которые считали, что философия должна «обобщать» результаты естествознания, и здесь «диамат» оказывался всего лишь разновидностью позитивизма, Ильенков считал, что действительным предметом философии является МЫШЛЕНИЕ. За это «диаматчики» обвиняли его в «гносеологизме». Но странным образом они обвиняли его также и в том, что он не признает «специфики» законов мышления. Однако специфика мышления, как показал Ильенков, состоит только в том, *что мышление движется по форме самого бытия*. И в этом смысле, одно и то же есть Бытие и мысль об этом Бытии. В ряде исторических очерков Ильенков показал, что *тождество мышления и бытия* есть принцип всей классической философии, начиная с древних и заканчивая Гегелем.

Мышление, в соответствии с этой версией, проявляет себя прежде всего не в *слове*, т. е. в говорении, а в *действии*. Мы обычно считаем, что мысль в ребенке «проснулась», когда он пролепетал первые слова. Но мы не замечаем при этом того, что до этого он долго и упорно овладевал окружающим его человеческим пространством, миром наших вещей и способами их употребления в практике. Однако именно там он уже состоялся как человек и, соответственно, как *мыслящее существо*. Человек проявляет себя как мыслящее существо, когда он совершает *осмысленные действия*. Вместе с тем, бывает болтовня безо всякого смысла.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.20. С. 363.

## «Эксперимент»

Именно эта *деятельностная* методология легла в основу так называемого «загорского эксперимента», горячо поддержанного Э.В.Ильенковым. Осуществляя этот эксперимент А.И.Мещеряков — ученик и продолжатель дела И.А.Соколянского, который впервые в нашей стране организовал целенаправленное обучение слепоглухонемых детей. Соколянский жил и работал в Харькове. Но во время войны его воспитанников эвакуировать не удалось, и нацисты их уничтожили как «неполноценных». Спасти удалось только О.И.Скороходову, которая уже позже написала книгу «Как я вижу и понимаю окружающий мир». После американской писательницы Елены Келлер, тоже слепоглухонемой, до таких высот культурного развития ни один слепоглухонемой человек не поднимался. Все они, как правило, оставались инвалидами в физическом, интеллектуальном и социальном смысле.

Как раз по методу Соколянского организовал обучение слепоглухонемых детей в Загорском доме-интернате А.И.Мещеряков. И благодаря такому обучению четверых воспитанников интерната — Наташу Корнееву, Юру Лернера, Сашу Суворова и Сергея Сироткина — удалось подготовить для поступления на психологический факультет МГУ, который они затем успешно закончили. А Саша Суворов впоследствии стал доктором психологических наук. Мещеряков не увидел результатов своей работы. Он умер от сердечной недостаточности, и итоги эксперимента подводили в 1976 году уже без него. Эти итоги красноречиво описаны в статье Ильенкова «Становление личности: к итогам научного эксперимента» («Коммунист», 1977. № 2).

Ильенкова как ученого интересовало прежде всего то, что обучение детей с патологией помогает лучше понять формирование человеческого мышления в его обычном виде. *Патология* в данном случае проясняет нам суть *нормы*. Ведь обычный ребенок научается осмысленным человеческим действиям *спонтанно*. А если взрослые и учат его подобным действиям, то не придают этому того значения, которое они в действительности имеют. Во всяком случае здесь не требуется

сознательно и целенаправленно организовывать этот процесс. Не то слепоглухонемые дети.

Спонтанно включиться в процесс человеческой жизнедеятельности и общения такие дети не могут. А если и включаются, то только случайно, как это случилось с Еленой Келлер. И распространенной ошибкой педагогов, как правило, является стремление обучить слепоглухонемых детей умению *говорить*, а не *простейшим двигательным навыкам деятельности*. Такое обучение словам обычно оказывалось безуспешным, потому что слово, когда соответствующий предмет не имеет для меня никакого смысла, есть пустой звук, «кимвал бряцающий». Ведь смыслом человеческие слова обладают, в конечном счете, только потому, что имеют смысл соответствующие *предметы*. А смысл последних заключается в той *роли*, которую они играют в человеческой жизнедеятельности и общении.

В истоках же своих такое общение есть общение на основе *общего дела*. Это иллюзия, что слова сами по себе обладают *смыслом*. Слова — это только «деньги» духа, которые имеют цену только до тех пор, пока они выражают и представляют соответствующую ценность вещей. Но в мире развитой культуры, в мире уродливого разделения труда огромная масса людей имеет дело только со словами, не имея дела ни с какими вещами. Отсюда *словесный фетишизм*, когда словам придается *сверхъестественная сила*. Это вера в то, что слова живут сами по себе и что при помощи одних только слов можно изменить положение вещей.

Засилье позитивизма в философии и научной методологии с его *вербальным* пониманием мышления проявилось у нас в глухом неприятии идей Ильенкова и даже во враждебности к нему самому. Поэтому и при жизни, и после смерти Ильенкова была организована целая кампания по дискредитации загорского «эксперимента», в которую втянули и бывших воспитанников интерната. Речь шла о том, что эксперимент несостоятельный, поскольку у детей были остатки зрения и слуха.

Тем не менее, эксперимент подтвердил главное положение материализма, идущего от Спинозы: *сформировать человеческую психику — это значит сформировать поведение человека*. А у слепоглухонемых

детей это становится возможным в процессе *совместно-разделенной деятельности* с педагогом. Знаковая и речевая деятельность возникает только *на основе* хотя бы элементарных навыков человеческого поведения. Хотя, раз возникнув, она приобретает самостоятельный и даже определяющий характер. С помощью одних слов человека можно научить, как и что ему делать. Но это *оборачивание* фило- и онтогенетически происходит все-таки позже. А в начале было дело. Это по Библии в начале было Слово, которое было у Бога и которое было Бог. И если сознание «просыпается» только в слове, без Бога никак не обойтись.

То, что личность есть нечто благоприобретенное, доказывается и тем, что человек может потерять свое лицо. Ильенков оставался собой до самого конца. Но сегодня, когда марксизм у нас выставлен виновником всех прегрешений на свете, наследием Ильенкова интересуются больше на Западе, чем на его родине. И интересуются этим наследием прежде всего психологи — сторонники *теории деятельности*. Но если в учении есть реальное теоретическое содержание, оно всегда внушает надежду.

### Литература

1. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М. 1997.
2. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М. 1984.
3. Ильенков Э.В. Философия и культура. М. 1991.

---

**ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ –  
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ – ГЕРМЕНЕВТИКА**

---

Проблема сознания — самая запутанная в философии XX века. И прежде всего потому, что здесь сосредоточены основные *новации* неклассического философствования, вызванные неприятием классического взгляда на природу сознания. Философская классика, и это мы неоднократно подчеркивали, в своих высших проявлениях исходила из единства *сознания и рефлексии*, иначе говоря, из опосредованности человеческой психики *осознанием* самого себя. К этой традиции можно отнести и марксизм. Человек *выделяет* себя из природы, отмечал Маркс, а животное непосредственно сливается со своей *жизнедеятельностью*.

Но для неклассической философии в силу определенных культурно-исторических причин разум и рефлексия превращаются в своеобразный жупел. И потому новое понимание сознания складывается через усиление *дорефлексивных* моментов в человеческой психике, через отказ от понимания сознания как *объективного* отражения действительности. Главной темой классической философии, и в частности кантианства, было объяснение *объективного, всеобщего и необходимого* характера наших знаний. В неклассической философии все меняется с точностью до наоборот. Главная тема неклассической философии — демонстрация того, что человеческое сознание *субъективно* и сугубо *индивидуально*, а также является чуждым какой-либо *необходимости*. Неклассическая философия сознательно отказывается от прежних ориентиров: «материя» и «дух», «субъект» и «объект», «истина» и «ложь». Единственной реальностью такого философ-

ствования становится *непосредственное переживание субъектом своего собственного бытия*. А формой выражения такого переживания в конце концов станет изящная словесность.

Естественно, что всесторонняя проработка этой позиции в философии XX века оказалась сопряжена с множеством проблем и противоречий. Удивительным образом сознание, утратившее свой всеобщий и необходимый характер, становилось все более *зыбким и призрачным*, не поддаваясь даже элементарному *определению*, без чего, кстати, философия перестает быть сама собой. Неклассическое философствование в ходе своей эволюции в XX веке по сути привело к *растворению* сознания в телесных проявлениях, а значит к утрате *самого предмета* философских размышлений. *Логос* вновь оказывается вытеснен *мифом*, *понятие* — *художественным образом*, а *философия* — *литературой*. По большому счету это была *самогидискредитация*. Но у таких мощных умов, как Гуссерль, Хайдеггер, Сартр и другие, *сила и слабость* позиции неотделимы друг от друга, а мысль даже в преддверии тупика чревата новыми, интересными поворотами. И потому их поиски заслуживают подробного анализа.

## 1. Феноменология Э.Гуссерля

«Феноменология» означает буквально *учение о феноменах*, то есть о явлениях. Но это учение не о явлениях вообще, а о вполне конкретных явлениях. Например, гегелевская «Феноменология духа», как это следует, собственно, из названия, была работой, посвященной *явлению духа*, конкретнее — *сознания*. Но Гегель ставил перед собой задачу рассмотреть сознание не в том виде, как оно *есть*, а в том виде, в каком оно *является*, то есть, *появляется*, так сказать, на свет. Двойственность значения слова «явление» заключается в том, что оно означает и *процесс становления*, и уже *ставшее*, то есть результат становления. Однако отделить одно от другого можно только в абстракции. Конкретное же рассмотрение предполагает *единство* того и другого. В этом смысле Гегель отмечал, что «суть дела исчерпывается не своей целью, а своим осуще-

ствлением, и не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением»<sup>1</sup>.

Через такое конкретное рассмотрение проявляет себя *историзм* метода Гегеля. Поэтому русский гегельянец А.И.Герцен называет феноменологию Гегеля «исторической феноменологией»<sup>2</sup>. Но как раз этот историзм совершенно не принимается неклассической философией. Не принимал его и Э.Гуссерль — основоположник «*феноменологии*» как *особого направления философии XX века*. А из этого следует, что его феноменология — это неисторическая феноменология.

Реакция Гуссерля на историзм связана с тем, что он имел перед собой мистический историзм философии жизни, представленный непосредственно у В. Дильтея. И с историзмом у Гуссерля, как и у большинства его современников, прочно ассоциировался *релятивизм*. Однако основная установка самого Гуссерля была вполне классической. У него была установка на поиск истины не относительной, а *абсолютной*, то есть в духе *классической метафизики*. И здесь коренится основное противоречие его теории как *неисторической феноменологии*, которое привело к прямо противоположному результату — субъективизму Хайдеггера. Но это уже, так сказать, в конце пути.

**Эдмунд Гуссерль (1859–1938)** родился в еврейской семье в Проснице (Моравия). Окончив гимназию, он в 1876 году поступил в Лейпцигский университет, где изучал астрономию, физику, математику. Там же он занимается психологией и философией у известного психолога Вильгельма Вундта. Затем Гуссерль продолжил свое образование в Берлине, где изучал математические науки и философию. В Вене он окончил курс у **Карла Вейерштрасса**, который оказал на него огромное влияние. В 1883 году после защиты кандидатской диссертации Гуссерль становится у него ассистентом.

Не получив систематического философского образования, Гуссерль, тем не менее, втягивается в изучение проблематики, связанной с обоснованием математики, а она так или иначе касается проблем человеческого мышления и познания и потому по сути

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб. 1994. С. 2.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Сочинения в двух томах. Т.1. М. 1985. С. 380.

является философской. Дело в том, что к концу XIX века математика приняла строгий и законченный вид. Это с одной стороны. А с другой стороны — обнаружилось, что самые фундаментальные и исходные понятия этой науки не имеют под собой достаточно прочных оснований. Кризис в математике в конце XIX века выразился в том, что в основаниях этой самой строгой науки обнаружились противоречия, так называемые «парадоксы» теории множеств. Это был *методологический* кризис, из которого невозможно выйти, не реформируя традиционную методологию, а это дело, как правильно понял Гуссерль, всегда было делом *философии*.

Докторская диссертация Гуссерля была посвящена как раз этому вопросу. Он обсуждается в его первой крупной работе под названием «Философия арифметики», первый том которой вышел в 1891 году. От этой проблематики Гуссерль приходит к необходимости разработки нового метода, который он назовет *феноменологическим*. Вся его дальнейшая жизнь будет посвящена решению именно этой основной задачи.

Задача, которую ставит себе Гуссерль, гораздо шире, чем просто обоснование науки, тем более только лишь арифметики. Эта задача состояла в том, чтобы дать основания *всей культуры*. И, может быть, самое замечательное в творчестве и личности Гуссерля заключается в том, что он так или иначе видит, или, по крайней мере, чувствует, связь между *кризисом европейской культуры* и *методологическим кризисом* в науке. В том числе для него вполне ясно то, как этот кризис сказался на такой специальной проблеме как проблема обоснования математики, чего просто не замечали позитивисты. А потому начинать изложение философии Гуссерля надо не с начала, не с «Философии арифметики», а с его доклада «Кризис европейского человечества и философия», прочитанного в Вене в 1935 году, то есть за три года до кончины, которая последовала 26 апреля 1938 года.

### Кризис европейского человечества

Хотя доклад «Кризис европейского человечества и философия» — одна из самых последних работ Гуссерля, она вполне могла бы служить *введением ко всей*

*его философии*, потому что именно здесь, несмотря на обычное многословие автора, наиболее выпукло выступают его основные идеи.

Первая из этих идей состоит в том, что европейское человечество находится в глубоком кризисе и главным виновником этого кризиса является европейский *рационализм*. Этот рационализм несет на себе двойкий «грех». Во-первых, он явился причиной дегуманизации европейской культуры, и здесь Гуссерль, так или иначе, смыкается с «философией жизни» и экзистенциализмом, ведущим свое начало от С.Кьеркегора. А во-вторых, рационализм методологически не оправдывает себя в обосновании науки, и прежде всего такой науки как математика. «Во всех науках, — замечает Гуссерль, — стала ощущаться какая-то ущербность, в конечном счете это — кризис метода»<sup>1</sup>.

Следующая идея Гуссерля заключается в том, что необходимо найти метод, соответствующий двум, казалось бы, несовместимым требованиям: он должен стать основой самой строгой и «абстрактной» науки, и он же должен лечь в основу всей духовной культуры. Таким образом Гуссерль пытается преодолеть дуализм «наук о природе» и «наук о культуре». Но как раз замах на такой всеобъемлющий *монизм* совершенно не характерен для неклассической философии и скорее приличествует какому-нибудь Спинозе, чем представителю философии XX века. Именно это порождает почти непреодолимые трудности в понимании философии Гуссерля, которые усугубляются тем, что за решение столь грандиозной проблемы он берется с негодными средствами.

Прежде всего заметим, что Гуссерль — совершенно наивный теоретик, который, как и все теоретики по преимуществу, видит корень зла в том, что люди что-то неправильно понимают. И стоит это неправильное понимание исправить, как все встанет на свои места. В этом отношении он преувеличивает значение *философии*, которая у него венчает собой все здание человеческой культуры и все здание науки. Отдельные науки он в духе метафизики XVII – XVIII веков называет «ответвлениями» философии. Философия у Гуссер-

<sup>1</sup> Культурология. XX век. Антология. М. 1995. С. 322.

ля оказывается некоторой всеобщей наукой, наукой наук, или «царицей наук», что характерно чаще всего для представителей так называемой «конкретной науки». Именно они сплошь и рядом наивно исповедуют указанный метафизический взгляд на философию в силу отсутствия достаточного философского образования. А такое образование позволило бы заметить, что метафизический взгляд на философию антиквирован уже к середине XIX века.

Философия — это действительно «живая душа культуры», но она, скорее, является *концентрированным выражением* культуры, чем ее *порождающим принципом*. А у Гуссерля все получается наоборот. И такой наивный идеализм проявляется, к примеру, в том, что «несколько греческих чудаков», по словам Гуссерля, «смогли вызвать трансформацию человеческого существования и всей культурной жизни человечества, сначала в своей собственной, а потом в соседних нациях»<sup>1</sup>. В результате, вместо того, чтобы искать действительный порождающий принцип для всей культуры, включая философию и науку, Гуссерль целиком и полностью замыкается в рамках чистой теории. И потому его метод как метод определен и подразделений, метод дистинкций, более близок средневековой схоластике, чем философии Нового времени.

Указанное замыкание в рамках чистой теории у Гуссерля не только вполне сознательная установка. Оно превращается в один из методологических принципов его философии — принцип *Erosche*. Термин берет свое начало от античных скептиков, у которых он означал *воздержание от суждения*. Мудрец, считали скептики, должен воздерживаться от категорических высказываний. Близко это понятие и картезианскому радикальному сомнению: сомневайся во всем, пока не придешь к несомненному. Все остальное должно быть *вынесено за скобки*. В том же направлении идет и Гуссерль, у которого теоретическая установка, как он пишет, «основывается на намеренном воздержании (*Erosche*) от любой естественной, включая самые высокие ступени, практики, служащей естественным по-

требностям в рамках своей же собственной профессиональной жизни»<sup>1</sup>.

В отличие от представителей классики, Гуссерль, подобно позитивистам, не видит и не понимает *теоретического значения* человеческой практики. Всякая теория у него с самого начала зарождается исключительно в человеческой голове в виде так называемой «чистой» теории. А практика понимается им, выражаясь языком Маркса, исключительно только в ее «грязно-иудейской форме», в форме *полезности*, что опять же роднит философию Гуссерля с позитивизмом. Позитивизм только такую практику признает и принимает, а Гуссерль имеет в виду то же самое, но такую практику *отвергает*. И там, и здесь практика понимается только как *полезность* и лишается всякого теоретического достоинства. А в результате у Гуссерля мы находим чисто греческое презрение к практике. Вместе с Аристотелем он мог бы сказать, что философия — самая *бесполезная* наука, но именно потому она и самая прекрасная.

По сути перед нами основной порок рационализма, которого Гуссерль не замечает, и это обрекает на поражение всю его затею с самого начала. *Созерцательность* — вот главный недостаток всего докантовского рационализма. Гуссерль тоже говорит о *наивности* докантовского рационализма, которую немецкий идеализм, начиная с Канта, стремился преодолеть, хотя, как он пишет, «и не смог на деле достигнуть уровня высшей рефлексивности, решающей для возникновения как нового образца философии, так и нового облика европейского человечества»<sup>2</sup>. Но по сути Гуссерль не понимает действительного значения немецкой классики в преодолении односторонностей рационализма и эмпиризма. Поэтому он видит только частные недостатки рационализма. В чем же они, согласно Гуссерлю?

Один из этих пороков можно обозначить как *натурализм*, другой — как *объективизм* и, оба он связывает с позитивизмом. Первый порок проявляется, по мнению Гуссерля, в том, что реальность духа понима-

<sup>1</sup> Там же. С. 310.

<sup>2</sup> Там же. С. 320.

ется как «реальный придаток тела», приписывание духу «пространственно-временного бытия в природе»<sup>1</sup>. Но дух является духом только тогда, когда это не тело, а потому он не имеет пространственно-временных определений. Дух не может быть круглым или квадратным, маленьким или большим, синим или зеленым. Все это так. Но декартовский рационализм именно из этого и исходил. А у натурализма совсем иные корни. Есть действительно наивный натурализм, характерный для естественнонаучного материализма. И совершенно другое дело — натурализм, характерный для позитивизма, который, скорее, продукт разложения европейского рационализма, и даже не столько рационализма, сколько эмпиризма, который всегда чреват натурализмом. Ведь эмпиризм не знает и не понимает специфики духовного, идеального, а знает только телесное и материальное — то, что дано чувствам, ощущениям.

Другим пороком рационализма, согласно Гуссерлю, является объективизм. Науки о духе, по его мнению, не могут быть *объективными* науками. «Я со всей серьезностью утверждаю, — торжественно заявляет Гуссерль, — никогда не было и никогда не будет объективной науки о духе, объективной психологии — объективной в том смысле, что она рассматривает только пространственно-временные формы, обрекая тем самым психику, личностное общение на небытие»<sup>2</sup>. Но, во-первых, Гуссерль здесь делает уступку субъективизму неокантианства и философии жизни, против чего он как-будто бы возражает. Во-вторых, здесь Гуссерль смешивает много разных вещей. Рассматривать дух объективно — это вовсе не значит рассматривать его в пространственно-временных формах. Гегель, например, говорил об «объективном духе», имея в виду его бытие в формах нравственности, семьи, государства, искусства, религии, философии.

У Гегеля объективность понимается в том смысле, что государство существует отнюдь не в моей голове, хотя это вовсе не означает, что государство — это некое тело, имеющее пространственно-временную определенность, подобно камням, деревьям и т. д. Если су-

<sup>1</sup> Там же. С. 322.

<sup>2</sup> Там же. С. 325.

ществует «дух», то это не обязательно «субъективный дух», например, в форме особой личности, внутреннего мира человека и т. д. Другое дело, когда мы имеем в виду то, что мы не можем незаинтересованно и бесстрастно обсуждать такие вещи, как государство, религия, искусство, философия. В этом смысле мы всегда относимся к ним *субъективно*. В марксизме это было названо *партийностью* философии. Так вот, по Гуссерлю, философия не может быть беспартийной.

Итак, метод Гуссерля содержит в себе два несовместимых требования: *воздержание* от оценок и каких-то посторонних представлений и *субъективное* отношение к проблемам наук о духе. Как это можно совместить? На этот вопрос невозможно ответить, не рассмотрев проблему метода более подробно.

### Феноменология как метод

Мы уже говорили о задачах феноменологии. Главная из них в том, чтобы в неустойчивом и изменчивом явлении открыть твердое и устойчивое бытие, которое Гуссерль связывает со старинным платоновским понятием «эйдос». Задача Гуссерля заключается теперь в том, чтобы установить какие-то первоначальные *очевидности* путем рассмотрения уже *готовых* явлений внутри уже *готового* сознания. Но в уже ставшем мы имеем массу признаков, свойств и обстоятельств, которые не только выражают, но и искажают суть дела. Как в этом разобраться, совершенно непонятно. И что является для нас предпочтительнее в определении главного, допустим, в человеке, который, с одной стороны, «двуногое и без перьев», а с другой — «политическое животное». Ведь в явлении он и то, и другое. Как отделить главное от второстепенного, объективное от субъективного и т. д., — вот в чем вопрос.

Здесь нужно обязательно применять какой-то *метод*. Но метод классической философии с ее высшим достижением — конкретным историзмом и диалектикой — по разным причинам оказывается здесь неприемлемым. Метод абстракции, в том виде, в каком он известен со времен Аристотеля, тоже ничего не решает, потому что он сам по себе не содержит *принципа*, указывающего, что именно и от чего именно надо аб-

страгировать. В выработке совершенно нового метода и видит свою задачу Гуссерль. Выражение «феноменология», писал ученик Гуссерля Мартин Хайдеггер, означает прежде всего концепцию метода. И его можно сформулировать как «назад к вещам»! И это в противовес подвешенным в воздухе *конструкциям* и случайным находкам.

Но как отличить действительные вещи от подвешенных в воздухе «конструкций»? «Атом» — это вещь или «конструкция»? Пространство и время — это реальности, или наши способы видения реальности? Критерий, которым предлагает здесь воспользоваться Гуссерль, сближает его с Декартом. Сходство этих двух философов состоит еще и в том, что и тот, и другой всерьез занимались математикой. А математика всегда почиталась строгой наукой. Причем занятия этой наукой и пристрастие к ней, как правило, побуждают сделать такой же точной и строгой всякую другую науку. Именно это стремление проявилось в творчестве Декарта, а в творчестве Гуссерля в особенности, если вспомнить такую работу последнего, само название которой выражает указанную установку — «Философия как строгая наука» (1911).

Итак, вслед за Декартом, Гуссерль по большому счету предлагает отличать истину от заблуждения на основе *самоочевидности*, т. е. опираясь на интуицию. В фундаменте знаменитой гуссерлевской феноменологической редукции по сути оказывается декартовский акт *интеллектуальной интуиции*. А интуиция, как известно, есть *ясное и отчетливое видение* чего-то, например того, что через две точки можно провести только одну прямую. Но тем самым Гуссерль закладывает в основу своей феноменологии такую мину замедленного действия, которая рано или поздно должна будет взорваться.

Еще раз заметим, что к выводам такого рода подталкивает сам способ деятельности математика. В свое время Декарт сформулировал «правила для руководства ума», первое из которых звучало так: «никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно

и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению»<sup>1</sup>. Установка Гуссерля очень схожа именно с таким пониманием метода. И Гуссерль впоследствии не случайно обращался именно к Декарту в своих «Картезианских размышлениях» (1931). Но спасли методологические принципы Декарта, в том числе и его самого, от ошибок и заблуждений? История показала, что нет. Методология Декарта есть не *анализ*, а *описание* принципов действия в области точных наук. И Гуссерль по большому счету не выходит за эти границы.

### Наукоучение и проблема интенциональности

Для обозначения науки о первоосновах всякой науки Э.Гуссерль употребляет слово *Wissenschaftslehre*, т. е. «наукоучение». С. Франк как автор предисловия к русскому изданию «Логических исследований» Гуссерля по этому поводу замечает: «Слово «наукоучение», на котором я остановился при его переводе, отчасти неудобно тем, что оно исторически ассоциировалось с системой Фихте, к которой идеи Гуссерля не стоят ни в каком близком отношении»<sup>2</sup>.

Никакого «близкого» отношения «феноменология» Гуссерля к «наукоучению» Фихте действительно не имеет, прежде всего по методам и подходам. Но цель и предмет в данном случае одни и те же. *Это последние основания всего научного знания, всего знания Науки.* Так возник повод для сравнения указанных методов и подходов, которое до сих пор никем не проводилось явным образом, что в определенном отношении даже странно.

Если сравнить «наукоучение» Фихте с «наукоучением» Гуссерля, то в них можно обнаружить одну общую идею — идею *интенциональности*. В средневековой схоластике термин «*intentio*» означал направленность на нечто, отличное от себя. Если речь идет об *интенциональности сознания*, то это означает, что сознание всегда *на что-то направлено*.

<sup>1</sup> Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т.1. М. 1989. С. 260.

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Часть 1. Прологомены к чистой логике. Киев. 1995. С. 8.

Фихте впервые положил это в основу своего учения о сознании. До него сознание отождествлялось с душой, а последняя понималась как некая особая *субстанция*, которая обладает независимым от окружающих тел существованием, в том числе независимым от человеческого тела. Фихте развивает *функциональное* и *рефлексивное* понятие сознания. Сознание — это у Фихте прежде всего *процесс осознания*. А процесс осознания есть предпосылка и результат человеческого *познания*. Осознание есть просто отнесение знания к знающему и познающему Я. А знать можно только *что-то*. Поэтому и осознать можно только что-то. А следовательно оно не может быть *пустого* сознания, наподобие ньютоновского абсолютного пространства, которое наполняется вещами и событиями. И, если мы не получаем никаких внешних впечатлений, то сознание наше затухает.

Гуссерль, судя по всему, плохо был знаком с философией Фихте. Непосредственными предшественниками Гуссерля в постановке проблемы интенциональности сознания были математик и философ, католический священник и профессор философии религии Пражского университета **Бернард Больцано (1781–1848)** и профессор Венского университета, бывший ранее католическим священником, **Франц Brentано (1838–1917)**. Последний написал целый ряд сочинений, посвященных Аристотелю, в том числе работу «Аристотелевская теория происхождения человеческого духа» (1911), в которой он исследует интенциональный характер сознания. Но Brentано в своем учении об интенциональности сознания, будучи католическим философом, продолжает схоластическую традицию и уж, во всяком случае, далек от деятельностной трактовки интенциональности сознания у Фихте и в немецкой классике вообще.

Фундаментальным фактом сознания является существование самого сознания. Например, любой акт восприятия существует для нас только тогда, когда мы его *осознаем*. Мы слышим музыку не тогда, когда она действует на слуховой рецептор, а когда мы ее *слушаем*. И видим мы что-то только тогда, когда мы *смотрим*. Иначе говоря, сознание *предшествует* любому акту восприятия. В том числе и восприятию факта собствен-

ного существования. Поэтому будет справедливо утверждение: *осознаю, следовательно, существую*. В этом и состоит смысл знаменитого декартовского *cogito*. Или, как полагал Фихте, мы можем что-то познавать, полагая это что-то в *самотождественном сознании*.

Что касается Brentano, то у него *интенциональность* есть то, что позволяет типизировать психологические феномены. Например, если мое сознание направлено на какой-то моральный поступок, и я его оцениваю как добрый или злой, то мое сознание выступает в функции морального, или нравственного, сознания. И если я люблюсь каким-то предметом и оцениваю его как красивый, то мое сознание выступает как эстетическое сознание. Никакого другого способа саморазличения своих собственных форм сознание не имеет. И действительно, невозможно, например, любовь к матери отличить от любви к женщине, если абстрагироваться от того и от другого и оставить одну только «любовь». Если сюда добавить, что *отнесение к внешнему объекту*, иначе говоря, внешняя рефлексия, является единственным способом саморефлексии, саморазличения, то это будет уже позиция Фихте. Но Brentano считал, что немецкая философия от Канта до Гегеля представляет собой упадок, поэтому Фихте он и не знал, или сознательно игнорировал.

Впоследствии Brentano перестал употреблять термин «интенция», так как в его содержание легко привходит шопенгауэровский смысл. Он стал говорить просто о «*ментальном акте*», который есть просто способ отношения сознания к объекту, а «*объект*» есть то, что предстает сознанию как содержание его акта.

Ни Brentano, ни, вслед за ним, Гуссерль в понимании этих вопросов далеко не заходят. В отличие от Фихте, они не усматривают в *акте рефлексии* суть самого сознания. Сознание у Гуссерля существует *до* всякой рефлексии. И это по сути декартовское *cogito*, которое само по себе непонятно откуда берется. Каков же тогда первоначальный способ данности сознанию какого-то содержания? У Гуссерля, как и у Декарта, такова *интуиция*. И так же, как Декарт, природу этой способности Гуссерль не объясняет.

Повод для сравнения «наукоучения» Гуссерля и «наукоучения» Фихте есть еще один. Это принцип

*трансцендентализма*, который разработан прежде всего в философии Канта и Фихте и которым по-своему пользуется Гуссерль. Понятие трансцендентализма, к сожалению, чаще всего остается неуточненным. Единственная работа, специально посвященная этой проблеме, принадлежит польскому автору Мареку Щекеку<sup>1</sup>.

Если брать Канта, то его «трансцендентальная логика» означает логику, выходящую за пределы эмпирического субъекта, в отличие от «общей логики», которая не входит в рассмотрение объективного содержания нашего мышления и нашего сознания. Такая логика *имманентна* объективному содержанию, а потому и не трансцендентна, а только *трансцендентальна*. Трансцендентальная логика, по Канту, изучает те условия, при которых человек может познавать мир, но условия эти *общие*, то есть *единые* для всех «эмпирических субъектов». Иначе говоря, они не являются изначально достоянием так называемого «эмпирического субъекта», то есть отдельного человеческого индивида. И это не «врожденные идеи» Декарта. Каким образом трансцендентальные условия познания становятся достоянием эмпирического субъекта, этого Кант нигде не разъясняет. Но дальнейший ход развития от Канта к Фихте показывает, что эти условия коренятся в культуре, которую каждый отдельный индивид должен присвоить для того, чтобы стать познающим, мыслящим и т. д.

«Трансцензус», то есть выход за пределы эмпирического субъекта в объективное содержание происходит у Канта за счет априорных форм созерцания, априорных форм рассудка и *деятельности воображения*. У Фихте такая деятельность из чисто теоретической превращается уже в *практическую деятельность*, в Дело-Действие, которое, согласно Фихте, лежит и в основе науки, и в основе жизни. Вот здесь-то во многом и обнаруживается «тайна» априоризма Канта и априоризма вообще. Та область действительности, в которой обретаются априорные формы, — это *культура*. Она по существу оказывается на месте декартов-

ского Бога, который не может быть «обманщиком». Трансцендентальная логика не нуждается в совпадении субъективного и объективного, потому что она имманентная содержанию логика, она с самого начала *объективная и всеобщая* логика, а потому обеспечивает всеобщность, необходимость и достоверность нашего знания о мире.

Однако у Гуссерля происходит нечто обратное тому, что происходило исторически в немецкой классике. А именно у него появляется нечто *трансцендентально-имманентное*. Но, не будучи опосредованными деятельностью субъекта, эти противоположности совпадают непосредственно. Потому это совпадение, подобное совпадению Субъекта и Объекта в Абсолюте у Шеллинга, выглядит крайне мистическим. В результате Гуссерль занимает позицию где-то между Кантом и Декартом. Это безусловно движение назад, хотя его можно рассматривать и как движение вперед — от Канта к Гегелю. Ведь Гуссерль иногда выражается почти буквально по-гегелевски: «*Дух и только дух есть бытие в себе и для себя; только он автономен и доступен истинно рациональному, истинно и принципиально научному изучению в своей автономности, причем только в ней*»<sup>1</sup>.

Но гегелевский «дух» не боится потерять себя в своем самораскрытии, в своем *инобытии*. У Гуссерля же «*только если дух вернется от наивного овнешнения к самому себе, пребывая при себе и только при себе, он сможет стать самодостаточным*»<sup>2</sup>. И если у Гегеля самодостаточным является *объективный дух*, то у Гуссерля это дух в форме *Я*. Феноменология, как пишет Гуссерль, «преодолеывает натуралистический объективизм и вообще всякий объективизм тем единственно возможным способом, когда философ исходит из собственного Я, причем именно как источника и исполнителя всех своих оценок и суждений, чисто теоретическим наблюдателем которых он становится»<sup>3</sup>.

С точки зрения различия между гегелевским объективным идеализмом и фихтевским субъективным

<sup>1</sup> Культурология. XX век. Антология. С. 325.

<sup>2</sup> Там же. С. 325 – 326.

<sup>3</sup> Там же. С. 326.

идеализмом позиция Гуссерля — это безусловно *субъективный идеализм*. Однако различие между гегельянством и фихтеанством становится относительным, если учесть, что Абсолютная идея Гегеля есть единство теоретической идеи и практической идеи, а для Фихте практика означала форму перевода наших субъективных состояний в форму объективного знания. И тогда оказывается, что различие между гуссерлевским «Я» и фихтевским «Я» гораздо больше, чем различие между фихтевским «Я» и «Объективным духом» Гегеля. И гуссерлевское «Я» оказывается гораздо больше похоже на декартовское «Я», а не на фихтевское *трансцендентальное* «Я». А все разговоры Гуссерля о трансцендентализме феноменологии остаются разговорами и заверениями. «Вообще, — как уверяет он, — всякое внешнее соотнесение и рядоположение личностных Я прекращается в пользу осмысления их внутреннего существования друг в друге и друг для друга»<sup>1</sup>.

Однако где тот особый мир, в котором мы существуем друг в друге и друг для друга, это совершенно непонятно. Ясно, что это не в мире природы, потому что в мире природы мы существуем только для пожирания друг другом. Если же мы не пожираем друг друга, а сотрудничаем друг с другом и дружим друг с другом, то это уже не природа, а *человеческое общество*, в котором мы и существуем друг для друга не в качестве пищи, а в качестве духовных личностей.

Этого снятия обществом зоологического индивидуализма и не понимает Гуссерль, и даже тогда, когда говорит буквально об этом. Любимые Гуссерлем греки понимали, что служение всеобщему *идеально*, а своему собственному эгоистическому Я — *материально*. Именно поэтому идеализм и невозможен в пределах эгоистического Я, а только в пределах «трансцендентального» Я, то есть общества, или общественной человеческой сущности. Самое замечательное в идеализме Платона, как отмечал Гегель, это то, что у него идеальное представлено организацией *общества, государства*. Для Гуссерля же эта организация как основа организации нашего сознания не существует.

И еще одно важное различие между Фихте и Гуссерлем. Фихте при всем своем отчаянном упорстве дедуцировать все из Я, так и не достиг собственно материального элемента, о чем его предупреждал Кант: из духа можно вывести все, кроме материи. Поэтому природа в системе Фихте и оказывается чем-то вроде убегающей линии горизонта. Она для Фихте, как для тургеневского Базарова, не храм, а мастерская, запас материальных и энергетических ресурсов для человеческой деятельности. Но в этом проявилась определенная последовательность Фихте. У Гуссерля же природа оказывается просто поглощенной духом: «Дух не рассматривается здесь как часть природы или как нечто параллельное ей; напротив, сама природа вдвигается в сферу духа»<sup>1</sup>.

Надо сказать, что Декарт не стал «вдвигать» природу в дух, хотя Декарт всех ближе Гуссерлю. Но в случае Декарта, если не прибегнуть к Богу как к последнему гаранту и якорю спасения, то объективность нашего познания оказывается под большим вопросом. И тогда остается одно только томление духа, «шизофренический дискурс» и т. д.

Гуссерль возвращается по существу к декартовской постановке вопроса о всеобщем, необходимом и достоверном базисе нашего знания о мире. Но Гуссерль не учитывает того, что таким базисом у Декарта было в конечном счете не *Cogito*, а Бог, который не может быть «обманщиком». Декарт не распространяет свое радикальное сомнение на бытие Бога. Здесь он остается средневековым догматиком. И на этом держится у него все здание философии и науки — на *вере в Бога*. Поэтому, когда явился Д.Юм и подверг сомнению и данный пункт, все здание рухнуло. Наука стала *относительной*.

Гуссерль хочет преодолеть релятивизм на том же самом пути, на котором он и возник, на пути *опыта*. «Естественное познание, — заявляет Гуссерль в своих «Идеях», — начинается с опыта и остается в опыте»<sup>2</sup>. Гуссерль стремится к тому, чтобы редуцировать зна-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Гуссерль. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М. 1994. С. 25.

ние к «простым восприятиям». Он пытается сделать то же самое, что и Д. Локк, только наоборот. Тот пытался вывести знание из «простых восприятий», а Гуссерль пытается свести, *редуцировать* знание к «простым восприятиям». Но это не меняет положения вещей: в том и в другом случае мы имеем *созерцательную* точку зрения, в противоположность *деятельностной* точке зрения. И если Локк при этом контрабандным способом вводил *рефлексивную способность*, то и Гуссерль неявным образом вдруг начинает употреблять «творение», «творческую активность», которая лежит в частности в основе геометрии. Но что собою представляет это «творчество» и почему оно способно давать общезначимый продукт — это совершенно непонятно.

Что же касается «опыта», то с него начинали и Локк, и Юм, и Беркли. И пришли к разным результатам. С него начинали французские материалисты XVIII века. С него начинали все позитивисты. История показала, что начинать с опыта — это значит и остаться в опыте, то есть не подняться к *понятию* и *идее*. Это значит не преодолеть дистанцию между *имманентным* и *трансцендентным*. Так образом Э. Гуссерль оказывается на перепутье между классическими проблемами и поиском их неклассического разрешения.

Так для преодоления методологического кризиса в науке XIX — XX вв. Гуссерль по сути возвращается к точке зрения Декарта и в понимании нашего Я, и в трактовке того *интуитивного* способа, каким этому Я дано некоторое содержание. Феноменологическая *редукция*, изобретенная Гуссерлем, ничего принципиально нового нам не дает, обнажая структуры в сознании, которые, как та же интенциональность, нуждается в дальнейшем объяснении. Идеализм Гуссерля, если сравнивать его с немецкой классикой, есть идеализм субъективный и крайне наивный для первой половины XX века.

### Гуссерлевская эйдетика и проблема идеального

В чисто созерцательном плане идеальное выступает как некая особая *предметность*. Гуссерль говорит об «идеальной предметности». Это примерно то же самое, что и материальная предметность, только за

вычетом всего чувственного. То есть это бесчувственная предметность, а отсюда и противоречие в определении. Речь идет о так называемых «идеализациях», которые характерны прежде всего для математики. Это величина, мера, число, фигура, прямая линия, полюс, плоскость и т. д. И главный вопрос, конечно, об их природе и происхождении.

Итак, по Гуссерлю существует *идеальная объективность*. «Она присуща целому классу духовных образований культурного мира, к которым принадлежат все научные построения и сами науки, а также произведения художественной литературы»<sup>1</sup>. Но Гуссерль и здесь ограничивает объективно существующее идеальное только образованиями духовной культуры. Он игнорирует *материальную культуру*, хотя идеальные значения несет в себе не только художественное произведение, но и любое творение рук человеческих, если это сделано по-человечески, то есть в соответствии с универсальной мерой самого объективного материального бытия, включая и такую универсальную меру как *прямая линия*.

Прямая — это «линия-гештальт». Это предел, вокруг которого «осциллируют» «практические гештальты»<sup>2</sup>. Но «практический гештальт» у Гуссерля никогда не является предельным, никогда не является идеальным. На место реальной практики он ставит «идеальную практику», практику «чистого мышления». На место практики инженера — практику геометра. Однако в самой чистой теории прямая определяется как *кратчайшее расстояние* между двумя точками. И поэтому она идеальна, а не потому, что она лишена чувственности: в отношении чувственности она ничем не лучше кривой. Но что такое «кратчайшее расстояние»? Вот этого уже никакая теория, ни «чистая», ни «нечистая», определить не может. Это определяется чисто практическим путем. Например, так, как это всегда делали плотники и вообще строители, а именно, натягивая шнурок между двумя «точками». Или это можно сделать так, как это делают геодезисты, земле-

<sup>1</sup> Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. М. 1996. С. 213.

<sup>2</sup> См.: Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Западная философия XX века. М. 1998. С. 252.

меры и другие практические люди. И если бы они попытались это сделать прежде в «чистой теории», то мы бы до сих пор жили в пещерах.

Прямая, иначе говоря, не может быть получена из кривой при помощи абстрагирующей деятельности головы. Это все равно что из черных кошек путем абстракции получить белую кошку. Но кривая может быть практически преобразована в прямую, в «идеальную» линию. Именно таким путем люди идеализируют действительность. А Гуссерль, который абстрагируется от практической предметной деятельности, бьется над неразрешимым вопросом: как «психическое» становится объективным, единым, общезначимым. «Можно договориться о том, — пишет он, — чтобы высказывать на основе общего опыта общие проверяемые положения и т. д. Но как внутриспсихически конституированный образ обретает собственное межсубъектное бытие в качестве некоей идеальной предметности, которая, уже будучи «геометрической», реальна вовне не психически, хотя и психически возникла?»<sup>1</sup>.

Но в том-то и дело, что она возникла не «психически», а *практически*. Геометрия появляется там, где уже создан мир правильных геометрических форм. Она, как и паровоз, не могла появиться прямо *из природы*. Если было бы так, то это было бы *чудо*. Психика — прежде всего то, что управляет нашей *практической деятельностью*. И если мы в нашей деятельности идеализируем действительность, то это происходит не без участия психики. Мы можем идеализировать действительность и в нашем воображении, но только до тех пор, пока наше воображение контролируется практически возможным. Дальше начинается бред, и он уже совсем не идеален. Поэтому не все, что существует «психически», т. е. не все, что «в голове», должно считаться идеальным. Наоборот, как замечал Э.В.Ильенков, существуют такие головы, которых идеальное даже не коснулось.

Исторически идеальное впервые было открыто как нечто, лишенное телесности, как некий *антипод тела*. Огромная заслуга в этом принадлежит платонизму, аристотелизму и христианству. Но идеальное как *абсо-*

лютная лишенность еще не есть идеальное. Иначе пустота была бы идеальной. Ноль в математике идеален не потому, что он ноль, а потому, что он является необходимым моментом числового ряда. И в этом отношении «5» идеально так же, как и «0», и в этом отношении  $5 = 0$ . Спиноза открыл *переход* телесного, предметного в идеальное и обратно в виде *предметного действия*. Этим он заложил традицию в понимании идеального, в русле которой находится теория идеального Ильенкова. Гуссерль эту традицию не знал или сознательно игнорировал. То же самое делают и его последователи.

Гуссерль при всей своей логической и математической дотошности даже не пытается определить, *что такое идеальное*. Но в понимании математических вещей он явно склоняется к пифагорейско-платоновскому варианту *идеализма*. Идеальные первообразы у него предшествуют реальным вещам и определяют их в их пространственно-количественной определенности, хотя «идеи» Платона нельзя ни в коем случае трактовать как простую лишенность, или, так сказать, абстракцию от материи. Однако под давлением объективной логики вещей Гуссерль вынужден здесь идти в сторону трансцендентализма и ограниченного историзма.

Фактом, и это вынужден признавать Гуссерль, является то, что идеальное присуще культурным образованиям, которые существуют независимо от отдельных человеческих индивидов. Иначе говоря, они имеют отнюдь не только психическое бытие. И надо заметить, что Гуссерль под конец своей творческой деятельности пытается избавиться от *психологизма* в объяснении идеального. Но как эта идеальная объективность существует для нас? Ведь она для всех для нас *одна и та же*. Геометрия Эвклида существует для нас так же, как она существовала для его современников. Она же существует как *историческая традиция*. По-другому этот вопрос заключается в том, «как геометрическая (равно как и всех прочих наук) идеальность из своего изначального внутриличного истока, в котором она представляет собой образования в пространстве сознания души первого изобретателя, достигает своей идеальной объективности?»<sup>1</sup>. Иначе говоря, как *внутреннее ста-*

<sup>1</sup> Там же. С. 216.

новится *внешним*? И Гуссерль дает, в духе времени, правильный, но не полный ответ: «Нам уже заранее ясно: посредством языка, в котором она обретает, так сказать, языковую плоть»<sup>1</sup>.

Итак, *язык*, который здесь очень важен. Ведь он совершенно очевидно представляет собой *трансцендентальную реальность*, т. е. реальность человеческой культуры. Язык — это прежде всего звучащая или графическая материя. И ему никак не припишешь чисто психическое существование. Но это не снимает вопроса о том, и в этом отдает себе полный отчет Гуссерль, «как языковое воплощение из лишь внутрисубъективного делает образование **объективным**, таким, что, скажем, геометрическое понятие или положение дел действительно становится для всех понятным и значимым в своем идеальном геометрическом смысле, уже в языковом выражении как геометрический дискурс, как геометрическое положение?»<sup>2</sup>.

Иначе говоря, мир слов — это еще не мир вещей, и для языка встает тот же самый вопрос, что и для геометрии, т. е. вопрос о *происхождении*. А этот вопрос замыкается на происхождение *идеального*, будь то идеальные значения слов, выражений или геометрических образов. И здесь Гуссерль вынужден выйти на историю: «И проблемы, и проясняющие исследования, и принципиальные интуиции везде носят **исторический** характер. Мы стоим в горизонте человечества, и как раз того, в котором мы сами сейчас живем. Этот горизонт постоянно живо нами осознается как временной горизонт, имплицитированный в нашем соответствующем горизонте современности. Одному человечеству существование соответствует один культурный мир как жизненное окружение в его способе существования, который в каждом историческом времени и человечестве как раз и является традицией. Мы стоим, таким образом, в историческом горизонте, в котором все исторично, сколь бы мало определенного мы (о нем) ни знали»<sup>3</sup>.

Может вполне создаться впечатление, что Гуссерль приближается здесь к тому методу, который у нас в

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. С. 231 — 232.

свое время получил название *культурно-исторического*. Но этот метод для Гуссерля имеет силу только до тех пор, пока он не упирается в проблему происхождения *первосущностей*. А этот вопрос Гуссерль ставит как вопрос о «легендарном Фалесе геометрии». Точно так же, по его мнению, должен был бы существовать и Фалес языка. Гуссерль, правда, совершенно не ставит вопрос о том Фалесе, который изготовил первое каменное рубило. Ведь, даже если мы согласимся с тем, что Фалес геометрии должен был быть умнее Фалеса каменного рубила, последний тоже, очевидно, не был вовсе дураком. И именно потому, что Гуссерль предпочитает Фалеса геометрии Фалесу каменного рубила, он вынужден признать, что в основе истории лежит «могущественнейшее структурное Априори».

В другом случае Гуссерль называет его «универсальное Априори истории». Историческое рассмотрение у него только дополняет и предваряет феноменологический анализ, который в данном случае становится очень похожим на так называемый «структуральный» подход или подход К.Юнга и М.Фуко. «Гуссерль, — как заметил Риккерт, — метко отверг историзм Дильтея простым указанием на то, что историческое мышление никогда не может разобраться в истинности или ложности мышления, и поэтому так же мало может служить образцом для философии, как и для математики»<sup>1</sup>.

Гуссерль не выдерживает того, что он сам называет «искушением языком», чего не выдерживает почти любой современный интеллигентный человек. «Легко заметить, — пишет он, — что уже в человеческой жизни, и прежде всего в индивидуальной, от детства до зрелости, изначально чувственно-созерцательная жизнь, в разнообразной активности создающая на основе чувственного опыта свои изначально очевидные образы, очень быстро и по нарастающей впадает в **искушение языком**. Она все больше и больше впадает в речь и чтение, управляемые исключительно ассоциациями, вследствие чего последующий опыт довольно часто разочаровывает ее в таком вот образом полученных оценках»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Риккерт Г. Философия жизни. Киев. 1998. С. 315–316.

<sup>2</sup> Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. С. 222.

Все мы, будучи первоначально нормальными детьми, потом становимся в той или иной мере гоголевскими Акакиями Акакиевичами, для которых если и не переписывные казенных бумаг, то говорение избитых фраз, вместо живого дела, становится главным смыслом жизни. Это и есть одно из уродств современной культуры, которое Ильенков называл *вербализмом* и анализ которого Гуссерль не доводит до конца. Кстати, разочарование Гуссерля в самом талантливом своем ученике Хайдеггере, которое он испытал под конец жизни, было связано именно с тем, что феноменология не выводит нас за пределы языка. Ведь «изначально очевидные образы», которые мы получаем в результате «разнообразной активности», сами по себе не выводят за пределы нашей индивидуальной психики, нашей «экзистенции».

Гуссерль в общем-то не может окончательно порвать с психологизмом в пользу историзма. Но он хочет удержаться на какой-то грани между тем и другим в духе метода *дополнительности*. «Господствующая догма, — пишет Гуссерль, — о принципиальном разрыве между теоретико-познавательным прояснением и историческим... объяснением, между теоретико-познавательным и генетическим истоком в корне ложна, поскольку обычно понятия «истории», «исторического объяснения» и «генезиса» непозволительно ограничиваются. Или, точнее, в корне ложным является то ограничение, из-за которого остаются скрытыми самые глубокие и подлинные проблемы истории»<sup>1</sup>.

Самая глубокая и подлинная проблема истории — это проблема ее *начала* и *сущности*. Что лежит в основе истории? «Универсальное Априори», которое до того неизвестно где пребывало, или то, что непосредственно совпадает с первым *историческим действием*, практически осуществленным Фалесом каменного рублина? Вот на какой вопрос все равно приходится отвечать. И Гуссерль в конечном счете отвечает: «универсальное Априори». Но тогда история ничего не объясняет, и сама нуждается в объяснении. Каково Априори, считает Гуссерль, такова и история. А потому историзм он, вслед за позитивистами, именуется уничижительным словечком «историцизм».

Первоначальные идеальные «априори» или предшествуют всякой деятельности, или они являются результатом *идеализации* в процессе деятельности. Исторически геометрия появляется там, где уже создан мир правильных (идеальных) геометрических форм. То есть действительность была идеализирована раньше, чем появилась наука геометрия. И от этой идеализированной действительности могли быть потом «абстрагированы» идеальная прямая, плоскость, цилиндр и т. д. «Сначала, — пишет сам Гуссерль, — от образов вещей отделяются плоскости — более или менее «гладкие», более или менее совершенные плоскости; более или менее грубые края или в своем роде «ровные», иными словами, более или менее чистые линии; углы — более или менее совершенные точки; затем среди линий особо предпочитают прямые, среди плоскостей — ровные; например, из практических причин предпочитают прямоугольные доски, ограниченные плоскостями, прямыми, точками, так как целиком или местами искривленные плоскости для многих практических целей оказываются нежелательными. Так в практике начинает играть свою роль производство плоскостей и их усовершенствование (полировка). То же происходит со стремлением к справедливости при разделе поровну. При этом грубая оценка величин превращается в их измерение»<sup>1</sup>.

Интересно сразу заметить, что проблема стоимости у Аристотеля непосредственно связана с проблемой справедливости: как возможен справедливый обмен. Так из практики рождается экономическая теория. Потом об идее справедливости забыли, а всякую теорию начали объяснять чистым «любопытством». Но это не значит, что ее не было вначале, и что кантовский «практический разум» не является определяющим по отношению к «чистому» разуму.

Прямую линию, которая образована пересечением двух плоскостей, если, скажем, хорошо отполировать две смежные грани каменного монолита, не надо «абстрагировать», — она уже *есть*, и мы ее совершенно отчетливо *видим*. Греки очень любили тот способ геометрического доказательства, когда доказываемое

<sup>1</sup> Там же. С. 241.

положение делается очевидным путем практических построений и преобразований. Гуссерль недоволен традиционным методом абстракции. Уже в «Идеях к чистой феноменологии» он замечает, что «благодаря «абстрагированию» из природы добывают лишь природное, но не трансцендентальное чистое сознание»<sup>1</sup>.

Тут невольно вспоминается «из природы не выведешь даже бюрократа». Но если с «бюрократом» здесь все ясно, то неясно, что обыкновенная прямая линия принадлежит непосредственно не природному, а «трансцендентальному» миру — миру человеческой культуры, миру обработанной, обтесанной, отшлифованной, размеренной человеком природы. Если естествоиспытатель, замечает Гуссерль, из закона о рычаге, тяжести и т. п. заключает о способах действия машины, он, конечно, переживает некоторые субъективные акты. Но субъективным связям мысли соответствует некое объективное единство значения, которое есть то, что оно есть, все равно, осуществляет ли его кто-либо в мышлении или не осуществляет.

Но дело в том, что «субъективным связям мысли» соответствует нечто объективное не потому, что механик заключает о способах действия машины из закона о рычаге, тяжести и т. п., а наоборот — он из *способов действия* машины выводит закон рычага и т. п. Архимед в своих посланиях Эратосфену «О механических теоремах» писал так: «кое-что из того, что мною было ранее усмотрено при помощи механики, позже было также доказано и геометрически»<sup>2</sup>. А у Гуссерля все время получается, что чистая арифметика возникает раньше арифметики плотников. Более тщательное историческое исследование показывает, что люди практически считали до того, как возникло число в виде так называемого натурального ряда. И оно явилось результатом развития *деятельности* счета, а не результатом абстрагирующей деятельности человеческой головы.

Мы уже отмечали, что исходное математическое образование накладывает определенный отпечаток на гуссерлевское понимание исходных математических

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М. 1994. С. 15.

<sup>2</sup> Архимед. Сочинения. М. 1962. С. 299.

образов: прямая, точка, число и т. д. Математики склонны думать, что они *вводятся по определению*, что они *чисто априорны*. Но это способ работы с ними в математике, а не способ их реального происхождения. «На математику, — писал Джон Дьюи, — часто указывают как на пример чисто нормативного мышления, зависящего от априорных канонов и сверхэмпирического материала. Но, подходя к предмету исторически, трудно избежать вывода о том, что статус математики настолько же эмпирический, как и статус металлургии. Люди начали вычислять и измерять вещи точно так же, как сжигать их и размалывать. Одно влечет за собой другое»<sup>1</sup>.

Определенные способы действия были успешны, считает Дьюи, не только в непосредственно практическом смысле, но и в том смысле, что они были интересными для людей и побуждали к попыткам их усовершенствовать. И далее он продолжает: «Математический логик сегодняшнего дня может представить себе дело так, что структура математика появилась целиком из головы Зевса, в которой не было ничего, кроме чистой логики. Но на самом деле эта структура является продуктом долгого исторического развития, в течение которого производились разные виды экспериментов, в которых исследователи двигались в различных направлениях и которые иногда приводили к неудачам, а иногда — к триумфальным успехам и плодотворному росту. Содержание и методы математики исторически вырабатывались и отбирались на основе эмпирических успехов и неудач»<sup>2</sup>.

Дьюи очень расширительно трактует эмпиризм, он иногда говорит о деятельной и активной стороне эмпиризма, хотя деятельность и активность как раз выводят за рамки эмпиризма. Деятельность и активность — это и есть то, что переводит эмпирию в теорию. С этим связан общий недостаток позитивизма, в том числе и прагматизма Дьюи. Но общий пафос его возражений «математическим логикам» совершенно справедливый и оправданный: историзм — единственно возможный способ вывести логику науки их тупика-

<sup>1</sup> Дьюи Д. Реконструкция в философии. М. 2001. С. 116.

<sup>2</sup> Там же.

дилеммы эмпиризма и рационализма. Трансцендентализм Канта здесь радикально проблему не решает, — это только промежуточная инстанция. А в математике в XX веке на путь историзма, под влиянием Маркса, попыталась встать только С.А. Яновская...

Абстракция по своему изначальному смыслу есть *расщепление*, хотя как логическая операция это всего лишь мысленное расщепление. Но сколько бы мы ни расщепляли природу, обыкновенную прямую линию мы таким путем не получим, потому что в природе все в основном кривое, а кривую надо *выпрямлять*, чтобы получить прямую. И «идеальная» она потому, что практически она более целесообразна, а кривая практически нежелательна, ведь прямая есть *кратчайшее* расстояние, а только дурак пойдет более длинным путем, когда есть более короткий. Поэтому когда мы выпрямляем кривую «в голове», то это уже не абстракция, а *идеализация*. Но Гуссерль практически остается на почве аристотелевской абстракции и, по существу, не видит разницы между идеализацией и абстракцией.

Идеализация всегда есть *процесс*. Процесс этот протекает как будто бы «в голове». Оттого чаще всего считают, что все так называемые «идеализации», — абсолютно черное тело, абсолютно упругое тело и т. д., — существуют только «в голове». Но если и можно сказать, что все это существует «в голове», то отнюдь не только и не столько в голове «эмпирического субъекта», то есть отдельного человеческого индивида, не обтесанного культурой, сколько в «голове» «трансцендентального субъекта», то есть, попросту говоря, *человечества*. Таковы книги, справочники, учебники и т. п. Но не только это. «Трансцендентальный субъект» — это весь «идеализированный» мир, то есть весь мир умных вещей, созданных человеком для человека, мир «чистых», правильных, форм и универсальной меры, которая делает этот мир не только «правильным», но и *красивым*. Греки называли мироздание *космосом*, то есть «красивым», только потому, что оно правильно, регулярно устроено. От того же слова происходит и «косметика».

Поэтому и получается, что человек в своем познании мира не может «вынести за скобки» свой человеческий мир, иначе он просто окажется «двуногим и от

природы без перьев». Этот мир поздний Гуссерль называет «жизненным миром» человека. Он образует тот *горизонт*, за который человек выйти не может, но может идти в нем в любом направлении, потому что ориентиры движения уже заданы этим «жизненным миром». Такой мир, согласно Гуссерлю, всегда субъективно окрашен и включает в себя такие понятия, как «первоначальный окружающий мир» (Ur-Umwelt), «мир твоего дома» (Heimwelt), твоей семьи (Familienwelt), родины (Heimat).

Мы не можем выбраться из этого мира как не можем выбраться из собственной кожи. Но как возможно тогда *объективное* познание? Как возможно познание мира, каков он есть в себе и для себя? Этот вопрос Гуссерль оставляет по сути без ответа. И здесь его «научная философия» оставляет лазейку для субъективизма и иррационализма, которой и воспользовался ученик Гуссерля Хайдеггер. По сути это повторение старой истории, когда из одного и того же «опыта» вышли и Локк, и Беркли.

Хайдеггер сыграет на том, что «феномен» — это не только ставшее, но и *становящееся*. Классическая диалектика стояла на точке зрения единства того и другого. Гуссерль пытался абстрагироваться от становления, вынести его «за скобки» и выразить мир устойчивого, вечного и неизменного Бытия. Но в результате получилась *пустота*, т. е. Бытие как абсолютно пустое понятие. По аналогичному поводу А.И.Герцен писал, что «сдирая плеву за плевой, человек думает дойти до зерна, а между тем, сняв последнюю, он видит, что предмет совсем исчез»<sup>1</sup>. У человека остается только смутное чувство, что у него есть что-то от реальности, от Бытия. Однако это одно только «переживание» бытия. Это уже то пустое Бытие, которое, именно в силу своей пустоты, переходит в собственную противоположность — в Небытие. На следующем этапе Хайдеггер абстрагируется от Бытия и замкнется внутри «тут-бытия», (Dasein) а по сути *становления*. Но становление без Бытия становится уже не гераклитовским, а кратиловским потоком, который течет уже так, что человек не успевает открыть рот, чтобы сказать что-то опреде-

<sup>1</sup> Герцен А.И. Сочинения в двух томах. Т. 1. М. 1985. С. 273.

ленное, а может только показывать пальцем. Вот это *невыразимое* и пытается выразить Хайдеггер.

С тех же самых позиций, что и Хайдеггер, против Гуссерля выступил Бердяев: «Человек бытийствен, в нем бытие, и он в бытии, но и *бытие* *человечно*, и потому только в нем я могу раскрыть смысл, соизмеримый со мной, с моим постижением. С этой точки зрения феноменологический метод Гуссерля, поскольку он хотел преодолеть всякий антропологизм, т. е. человека в познании, есть покушение с негодными средствами. Феноменологический метод имеет большие заслуги и вывел философию из тупика, в который завела ее кантовская гносеология. Он дал плодотворные результаты в антропологии, этике, онтологии (М. Шелер, Н. Гартман, Гейдеггер). Но феноменология Гуссерля связана с особого рода онтологией, с учением об идеальном, внечеловеческом бытии, т. е. с своеобразной формой платонизма. В этом ее ошибочная сторона»<sup>1</sup>. Уточним, что платонизм Гуссерля, о котором говорит Бердяев, это, скорее всего, *субъективный платонизм*, если можно так выразиться.

Интересна ссылка другого русского философа В.Эрна на «Мысль и действительность» С. Алексева: «Мы с своей стороны выражаем твердое убеждение, что если новая эпоха пойдет за Гуссерлем как за своим вождем, то это будет эпоха второй схоластики, уже не теологической, а гносеологической. Утверждаем же мы это потому, что весь второй том столь прославленных *Логических исследований* Гуссерля представляет, по нашему мнению, за исключением отдела, посвященного теории абстракции, чистейшую схоластику бесконечных подразделений и дизъюнкций, не только что никому и ни для чего не нужных, но совершенно бесполезных и для самого Гуссерля, который, в конце концов, утопает в нагроможденных им самим тончайших различениях и подразделениях, не делая из них никакого употребления»<sup>2</sup>. К этому остается добавить только то, что предсказание Алексева сбылось: современное «феноменологическое движение» погрязло в такой схолистике, которая и самому Фоме не снилась.

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. М. 1993. С. 25–26.

<sup>2</sup> Там же.

Гуссерль хотел вырваться из субъективности и прорваться к объективности, к «самим вещам». Но это не только невозможно, говорят Бердяев и Хайдеггер, но и не нужно: человек и должен оставаться в своем «одиночестве душевной жизни», в своем «тут-бытии», иначе ему грозит быть как все, *das Man* и прочие ужасы современной унифицированной цивилизации. И Гуссерль так и не понял, в какую ситуацию он попал, наивно полагая, что он просто плохо объяснил то, что хотел объяснить. «Это сущее несчастье, — в сердцах писал он, — что я так задержался с разработкой моей (к сожалению, приходится так говорить) трансцендентальной феноменологии. И вот является погрязшее в предрассудках и захваченное разрушительным психозом поколение, которое и слышать ничего не хочет о научной философии»<sup>1</sup>.

Гуссерль не понимает того, что если бы он написал еще десяток книжек по трансцендентальной феноменологии, то результат был бы тот же самый. Он не понимает того, что его «научная философия» и анти-научная философия Бердяева-Хайдеггера сходятся, как это ни парадоксально, на одном — на «одиночестве душевной жизни вне коммуникации». Но, самое интересное, что этого не поняли до сих пор многие последователи Гуссерля. Зато это поняли Хайдеггер и Деррида. Последний со свойственным ему медицинским цинизмом поставил правильный диагноз: «Живое Настоящее — это феноменологический Абсолют, из которого я никогда не могу выйти, ибо оно есть то, внутри чего, по направлению к чему и исходя из чего осуществляется всякий выход»<sup>2</sup>. Феноменология по природе своей не выводит за пределы «тут-бытия», как не выходит за пределы своей жизнедеятельности животное: оно и есть его жизнедеятельность. «Тут-бытие» не имеет сознания времени, у него нет ни прошлого, ни будущего. Вот почему проблема времени и оказалась такой тяжелой для Хайдеггера: время выводит человека из «тут-бытия» в Бытие, а вместе с ним и в Небытие, а отсюда «страх», «забота» и т. д. «Гуссерль, пытавшийся подвести по-настоящему надежный беспредпосы-

<sup>1</sup> Цит. по: Современная буржуазная философия. М. 1973. С. 258.

<sup>2</sup> Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. М. 1996. С. 184.

лочный Фундамент под объективную логику, в конечном счете вернулся к идеализму»<sup>1</sup>.

Итак, влияние Гуссерля на молодого М.Хайдеггера оказалось наиболее значительным. Среди других учеников Гуссерля нужно назвать прежде всего М.Шелера и Н.Гартмана. И по крайней мере двое из его учеников, а именно Шелер и Хайдеггер, заслуживают специального внимания.

### Литература

1. Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М. 1996.
2. Гуссерль Э. Логические исследования. Ч.1. Прологомены к чистой логике. Киев. 1995.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М. 1994.

## 2. Экзистенциализм XX века в религиозной и атеистической форме

Э.Гуссерль, как уже говорилось, был в определенной мере обескуражен результатом своих исследований. Но он наивно полагал, что причина этого не в сути его философии, а в ее недостаточной *разработанности*. Тем не менее, поставив вопрос о философии как «строгой науке», Гуссерль добивается того, что слово «наука» становится ругательным в экзистенциализме, в связанной с ним герменевтике и в так называемом «постмодернизме», который уже вполне сознательно отказывается от «научной философии» и становится своего рода литературой. Гуссерль не учел того урока классической философии, что различие между субъективным и объективным обнаруживается не в акте созерцания, а только в *деятельности, в рефлексии*. Поэтому и махизм, который исходил из ощущений, закономерно признал их «элементами мира». Но какого «мира»? У махистов здесь сохранялась интенция на физический мир, т. е. мир матери-

альных тел, объектов. У Хайдеггера это уже совсем другой «мир» — мир субъективных человеческих переживаний. Однако, обо всем по порядку.

### М.Хайдеггер: экзистенция как «здесь-бытие»

Можно без преувеличения сказать, что немецкий философ **Мартин Хайдеггер (1889–1976)** сыграл решающую роль в формировании такого философского направления, как *экзистенциализм*. При этом вначале он изучал католическую теологию, затем испытал увлечение неокантианством. Работа, предоставленная Хайдеггером на соискание доцентуры в 1916 году называлась «Учение о категориях и значении у Дунса Скотта» и была написана под значительным влиянием неокантианства.

Собственная философская позиция Хайдеггера стала просматриваться в его лекциях 1919 года, в которых он уже активно полемизирует с Гуссерлем. Цикл лекций, прочитанных Хайдеггером в университете Марбурга, стал основой его работы «Бытие и время», в которой впервые систематически изложены его воззрения. Именно этим трудом, опубликованным в 1927 году, Хайдеггер заявил о себе как об оригинальном мыслителе. Другими известными работами Хайдеггера являются «*Кант и проблема метафизики*» (1929), «*Что такое метафизика?*» (1930), «*Введение в метафизику*» (1935), «*Доклады по философии. О событии*» (1936–1938), «*Учение Платона об истине*» (1942), «*Некоторые тропы*» (1950), «*На пути к языку*» (1959), «*Нищие*» (1961, два тома) и др.

М.Хайдеггера, безусловно, можно считать учеником Э.Гуссерля, ассистентом которого он был с 1918 года. Однако довольно рано Хайдеггер занял критическую позицию по отношению к его методу, считая, что в акте феноменологической редукции еще сохраняется традиционная установка на погружение вовнутрь сознания, когда, отвлекаясь от предметного содержания знаний, продвигаются к неким *чистым мыслительным структурам*. По мнению самого Хайдеггера, своеобразие человеческого бытия состоит в том, что это нечто *подвижное, становящееся*, вечно выходящее за свои пределы. Человеческое бытие, считает Хайдеггер

не нуждается в специальной процедуре философской рефлексии для того, чтобы выявить его суть. *Оно само говорит о себе и своем устройстве в процессе жизненного обнаружения.*

Итак, феноменологический метод, который Хайдеггер считает по сути главным достижением Гуссерля, он существенно уточняет и даже изменяет. Во-первых, Хайдеггер пытается уточнить само понятие «феномен», что на русский язык, напомним, переводится как «явление». Уже этимология слова «феномен» предполагает, что является нам *что-то*, то есть за явлением скрывается нечто, которое мы и должны открыть. В этом продвижении от явления к сущности и состоит задача науки, согласно классическим представлениям.

Именно в этом пункте и вносит свои существенные коррективы Хайдеггер. «Феноменологически, — пишет он, — противосмысленно говорить о феноменах как о неких вещах, за которыми стоит что-то еще, — как о представляющих, выражающих что-то явлениях. За феноменом ничего нет, точнее, применительно к феномену вообще невозможен вопрос об этом «за», поскольку то, что дано как феномен, есть как раз-таки нечто в себе самом»<sup>1</sup>.

Тем самым Хайдеггер противопоставляет феноменологический метод обычному пониманию слов. Уже здесь он переиначивает слова, пытаясь убежать от обыденного сознания и от науки, поскольку последняя неразрывно связана с обыденным сознанием. Но таким образом и философия отрывается от научного дискурсивного метода и противопоставляется науке. «Предметы философского исследования, — пишет Хайдеггер, — носят характер феномена. Коротко говоря, исследование направлено на феномены и только на них»<sup>2</sup>. Здесь стоит напомнить, что Гуссерль ставил себе задачу путем феноменологического метода открыть *первоочевидности*, в том числе и для науки, и, тем самым, ее *обосновать*. И Хайдеггер уже в этом вопросе диаметрально *расходится* с Гуссерлем.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск. 1998. С. 93.

<sup>2</sup> Там же. С. 92.

По сути Хайдеггер отбрасывает классическое понятие *сущности*, у него *само явление существенно*. От обычного феноменализма это отличается тем, что здесь мы наблюдаем непосредственное *тождество* сущности и явления. Именно в этом смысле человеческое бытие, по Хайдеггеру, отличается особой *открытостью*. Сущность оказывается у Хайдеггера встроенной в акт восприятия. «Когда я в акте чувственного восприятия вижу некий объект, хотя бы тот же стул, — пишет Хайдеггер, — то я вижу в известном смысле не весь стул, но лишь одну его сторону, вижу его лишь в одном аспекте. Скажем, если я вижу верхнюю поверхность сидения, то не вижу нижнюю, — но тем не менее если я не вижу ножки стула, я ведь не думаю, что они отпилены. Войдя в комнату и взглянув на шкаф, я вижу не просто дверцу или некую поверхность, но — и это составляет смысл восприятия — собственно шкаф»<sup>1</sup>.

Почему же я вижу не дверцу, не цвет, не отдельные детали, а именно *шкаф*? Если в этом *смысл* восприятия, то это его *скрытый* смысл. Согласно Канту и Фихте, целостность образа восприятия обеспечивается априорным *синтезом* при помощи *воображения*: уже для того, чтобы видеть шкаф, а не просто линии, поверхности и цветовые пятна, надо обладать воображением. Хайдеггер тоже говорит о воображении. Но в немецкой классике воображение было *способом* представления, то есть тем способом, благодаря которому я представляю себе предмет в его *целостности*. У Хайдеггера, в отличие от немецкой классики, представление и воображение оказывается *одним и тем же*: «представление мы будем понимать как простое воображение»<sup>2</sup>.

На первый взгляд, это новация специально философского порядка. Но на деле таким образом утрачивается всякое различие между *грезой* и *действительностью*. Ведь как раз воображение позволяет нам не только отождествить сущность и существование, но и *различить* их, а тем самым отличить свое существование от существования других. Именно благодаря вооб-

<sup>1</sup> Там же. С. 48.

<sup>2</sup> См.: там же. С. 45.

ражению человек способен *осознать себя*. А у Хайдеггера человек по сути *теряет* сознание и в конце концов становится непосредственно *тождественным* своему бытию в качестве просто *чувствующего тела*.

Другой важной новацией Хайдеггера является отказ от принципа *трансцендентализма*, который, хотя и в какой-то призрачной форме, имеет место у Гуссерля. Ведь трансцендентализм, как он был введен и развит Кантом, Фихте и Шеллингом, позволял говорить об *объективности, всеобщности и необходимости* нашего знания. Он позволял говорить о *единстве субъекта и объекта*, и, следовательно, об их *различии*. Но уже у Гуссерля субъект оказывается *замкнутым в самом себе*, тождественным своему в-себе и для-себя-бытию, своему *Dasein*. Причем, начиная с работы «Бытие и время», Хайдеггер пользуется прежде всего термином «*Dasein*» для обозначения противостоящего остальному *сущему человеческого бытия*. На этом основании некоторые исследователи его творчества отлучают Хайдеггера от экзистенциализма. Однако все эти тонкости не меняют *сути* дела, поскольку главное — *внутреннее сродство* позиций Ясперса и Хайдеггера, которое, кстати, сопровождалось многолетним дружеским общением этих двух мыслителей.

Итак, гуссерлевская феноменология «*чистого сознания*» превращается у Хайдеггера в феноменологию «*человеческого бытия*». Заметим, что в классической философии *Dasein*, т. е. *наличное конкретное бытие*, а Бердяев называет его «тут-бытие», тоже есть результат *становления* и в этом качестве является *переходом* из Небытия в Бытие. Причем этот выход за пределы наличного бытия в Бытие осуществляется путем *рефлексии, рассудочной дискурсии*. Но поскольку этот обычный научный метод не признается Хайдеггером, то человек у него может прорваться к Бытию и ко Времени только каким-то *экстраординарным* способом. И едва ли главную роль в таком прорыве играет переиначивание обычных значений слов. В результате именно *этимология* со временем превратится у него в своеобразную *метафизику, онтологию*.

Здесь стоит еще раз напомнить, что уже в немецкой классике было обнаружено единство процесса самосознания и осознания мира. Я не могу понять себя,

доказывал Фихте, не соотнося при этом себя с другим, то есть с внешним миром. Однако верно понятый акт самосознания у Фихте имеет сугубо *теоретический характер*. В результате в основу человеческого сознания закладывается тот акт теоретической, философской рефлексии, который на деле доступен человечеству только на высших ступенях культурного развития. Недаром система логических категорий в ее философски отрефлектированной форме оказалась у Гегеля и начальным, и конечным пунктом в саморазвитии Абсолютного Духа.

Под влиянием такого, если так можно выразиться, «пантеоретизма» и находился, по мнению Хайдеггера, его учитель Гуссерль. Причем, стремясь преодолеть его окончательно и бесповоротно, Хайдеггер усугубляет другую крайность, полностью отказывая теоретической и рациональной формам самоанализа в праве на выражение сути. Суть же, согласно Хайдеггеру, заключается в том, что понимание человеком самого себя происходит лишь в конкретных *жизненно-бытийных формах*, какой, к примеру, является мифология. Здесь следует еще раз напомнить, что отличие человеческого бытия от других видов сущего состоит как раз в том, что это не просто «чистое сознание», а осознающее и понимающее себя *жизненное бытие*, «Dasein», т. е. «экзистенция».

Итак, радикально отмежевавшись от разумности во всех ее формах, Хайдеггер сосредоточивается на *спонтанном самовыражении человеческого бытия и его экзистенциалах*. Заимствуя у Кьеркегора представление об экзистенциале, Хайдеггер наполняет его новым содержанием. Сам термин «экзистенция» в конечном счете происходит от латинского глагола «existere», что означает «выходить за пределы наличного». Что касается Хайдеггера, то в своих поздних работах он сближает экзистенцию со словом «экстазис». Экзистенция, согласно Хайдеггеру, есть *устремленность бытия* вовне, близкая к экстазу. Но подобную устремленность он, как и Кьеркегор, связывает с *конечностью* человеческого существования. Именно потому, что человек — единственное существо, которое знает о своей *конечности и смертности*, ему открыты *бытие и время*.

Центральный экзистенциал у Хайдеггера — это «забота», посредством которой он пытается выразить неотделимость субъективного и объективного в человеческом бытии. С другой стороны, «забота» выражает момент «убегания» бытия от самого себя, выхождения его за свои собственные пределы. Ведь бытие всегда есть то, что оно не есть. Эту сторону бытия Хайдеггер иначе обозначает как «проект». Человек — единственное существо, которое способно *проектировать себя*, предполагая большее, чем есть на самом деле. И надо сказать, что этот термин, в отличие от «заботы», хорошо вошел в современный язык, став расхожей монетой интеллектуальной жизни конца XX века.

Уже при анализе «заботы», которая характеризует нечто вроде *строения* бытия, Хайдеггер обращает внимание на связь субъективного бытия человека с объективными вещами. А в том случае, когда момент ответственности выходит на первый план, бытие обретает характер *неподлинности*. И окончательно избавиться от неподлинного человеку невозможно. Таким образом Хайдеггер по сути сводит феномен отчуждения к некой обреченности человека взаимодействовать с вещами. *А на языке классики это значит, что отчуждение у Хайдеггера оказывается неотъемлемой стороной человеческой жизни.*

Неподлинному бытию у Хайдеггера соответствует неподлинная философия, которая проповедует *объективный* взгляд на человека. Но главное то, что *усредненность* становится сутью взаимоотношений людей. Такого рода отчужденные отношения, когда люди вполне взаимозаменяемы, он именует «das Man». И вырваться из этого состояния человек может с помощью «экзистенциального страха».

«Экзистенциальный страх» у Хайдеггера основан на все том же страхе смерти. И это по сути основное средство, способное вырвать человека из тисков обыденности. Здесь мысль Хайдеггера снова переключается с Кьеркегором. При этом возвращаясь посредством страха к самому себе, человек у Хайдеггера тем самым возвращается к подлинному ощущению другого. Ведь мое бытие изначально «знает» о существовании других. И для этого ему не нужны никакие внешние сигналы.

Здесь мы подходим к *переломному моменту* в биографии Хайдеггера, так называемому «повороту», который имел не только внутренние, творческие, но и внешние приметы. Дело в том, что в 20-е годы Хайдеггера интересует прежде всего *неповторимый внутренний опыт и облик личности*. Отсюда его особый интерес к экзистенциалам, к проблеме подлинного и неподлинного бытия человека, к противостоянию экзистенции и «das Man». Эти проблемы в собственно экзистенциалистском ключе были поставлены именно Кьеркегором.

Но в 30-е годы интересы Хайдеггера смещаются в иную плоскость. От рассмотрения субъективного личного бытия он переходит к анализу *безличных форм сознания, близких, скорее, роду, чем индивиду*. Более того, роду *на ранних ступенях человеческой истории*. Отождествив сущность и явление, Хайдеггер вполне закономерно возвращается к *горerefлексивным формам сознания*, т. е. к *искусству и мифологии*. Отсюда же его тяга к романтике, в том числе к романтике земли и крови, что сблизило его с национал-социалистами.

Известным фактом в биографии Хайдеггера является то, что в 1933 году он вступил в нацистскую партию и принял от нацистов предложение стать ректором Фрейбургского университета. В этом поступке выразились его тогдашние надежды в отношении нацистского движения, касающиеся оздоровления нации, которые, помимо Хайдеггера, питали некоторые немецкие интеллигенты. Через год он покинул пост ректора, но из-за участия в нацистском движении после Второй мировой войны его лишили права преподавания. Для многих, вплоть до нашего времени, отношение к нацизму — серьезное пятно на репутации Хайдеггера.

Еще раз обратим внимание на то, что сдвиг в симпатиях Хайдеггера от *Кьеркегора к Ницше* и *от христианства к мифологии* был неслучаен. В данном случае *методология* всего лишь сыграла злую шутку с *теорией*. Отождествляя сущность с явлением, Хайдеггер стремился спасти неповторимую индивидуальность, во многом возникшую благодаря христианству. Но в философии, как и в жизни, за все нужно платить. И платой за отказ от классической методологии стала *трансформация самих приоритетов*, когда безличное оказывается интереснее личности. Более того, *бытие,*

которое в начале пути было наполнено *неповторимым содержанием* в итоге в последних работах отождествляется Хайдеггером с *ничто*. В этом смысле творческая эволюция Хайдеггера весьма показательна. Смена приоритетов в его творчестве — своеобразный ключ ко всей неклассической философии.

Итак, человеческое самосознание оказывается у Хайдеггера сращенным с *пониманием и переживанием мира*. Но это совсем не то единство самосознания и осознания мира на почве деятельной разумной способности, о котором говорил Фихте. Хайдеггер совсем неслучайно обращается к ранним формам культуры, и в частности к мифологии, в которой осознание человеком себя *непосредственно совпадает* с формами осознания внешнего мира. В силу этой *изначальной сплавленности и нерасчлененности* у эпического героя, как отмечают специалисты, еще нет акта самосознания, без которого невозможен современный человек и современная культура. А потому его оценка себя неотделима от осознания и переживания внешнего мира. Как образно выразился в своей книге «Монизм как принцип диалектической логики» Л.К.Науменко, Ахилл — не Гамлет, он устремляется на врага, как камень из пращи. Если Гамлет — это символ бесконечной рефлексии, которая в редких случаях облекается в форму действия, то Ахилл, наоборот, непосредственно действует *до* всякой рефлексии. Ахилл, безусловно, мыслящее существо, но его мышление еще *дорефлексивно*.

Указанное выше понимание *соотношения* форм сознания, конечно, предполагает *исторический* взгляд на человека и его развитие. Именно при историческом подходе возможно выделить целый пласт *неразвитых и маргинальных культур*, в которых человек еще не владеет языком разумного самоанализа, тем более в его теоретической форме. Но вся сложность проблемы обнаруживается при воспроизведении этих по сути *архаических форм* в современной культуре, а также их взаимодействии с более поздними формами освоения мира, как это часто происходит в художественном, религиозном, обыденном сознании. Отметим, однако, что в силу *антиисторизма* Хайдеггера для него указанной проблемы по большому счету не существует.

Уже в работе «Бытие и время» Хайдеггер определяет свой метод как некую «герменевтическую феноменологию», которая ближе к Дильтею, чем к Гуссерлю. Уже здесь он пытается «вслушаться» в слово. Именно в этой работе 1927 года начинаются его знаменитые эксперименты с языком, которые будут играть важную роль в его поздних работах. Тем не менее, в поздних работах Хайдеггера акцент делается не только на открытости, но и на *потанности бытия*, которая манифестирует себя в сложных символах и поэтических образах. Сказанное, как верно написала когда-то о Хайдеггере П.Гайдено, заменяется невысказанным, а понятие — намеком.

Таким образом, экзистенциализм Хайдеггера дает начало *герменевтике*. Ведь заявленное им тождество бытия экзистенции и ее самопонимания с необходимостью оборачивается. А в результате процесс *нетеоретического* и даже *внелогического понимания* становится сутью и смыслом бытия человека. Главное — уметь истолковывать собственные ощущения.

«Поздний» Хайдеггер активно интересуется происхождением *метафизики*. Но эту проблему, как и *истину* самого бытия, он теперь решает только при посредстве анализа *языка*. Широко известен тезис Хайдеггера из книги о Платоне: *язык — это дом бытия*. Хотя современная культура и забыла бытие, поплатившись за это нигилизмом, оно, согласно Хайдеггеру, еще живет в языке. Раньше язык был «сказанием» (Sage) и «речением» (Reden), его ассоциировали с частью самого человека — с его языком. А теперь, сетует Хайдеггер, под языком понимают только способ передачи информации.

Таким образом, последние работы Хайдеггера связаны с интересом к языку в его изначальных *архаических формах*. Хайдеггер пытается воссоздать *дологический, синкретический язык*, современным прообразом которого является *язык поэтов*. Отсюда его особое внимание к творчеству немецкого поэта Гельдерлина, воспевавшего новую мифологию.

Мы не в состоянии здесь разбираться в том, как Хайдеггер пытался «разговорить» экзистенцию, создавая новый язык ее самовыражения и самопонимания. Скажем только, что продолжение этой традиции мы находим в герменевтике, о которой речь впереди.

## К.Ясперс: от экзистенциальной коммуникации к философской вере

В отличие от Хайдеггера, который пришел к экзистенциализму от феноменологии Гуссерля, **Карл Ясперс (1883–1969)** пришел к нему от *психиатрии*. Ясперс с юности страдал тяжелой болезнью бронхов, которая провоцировала постоянную сердечную недостаточность, и это стало причиной его особого интереса к медицине. Проучившись всего три семестра на юридическом факультете Гейдельбергского университета, он перешел на медицинский факультет, избрав в итоге занятия психиатрией. В 1909 году Ясперс получил степень доктора медицины. С 1909 по 1915 год он работал научным ассистентом в психо-неврологической клинике в том же Гейдельберге. И его первая книга под названием «Всеобщая психопатология» (1913) стала основой для диссертации на соискание степени доктора психологии.

Как человека, внимательного к проблемам человеческой личности, его не устраивала так называемая физиологическая психология, которая господствовала в Европе в конце XIX века и отождествляла психику человека с физиологией высшей нервной деятельности, что нашло свое наиболее авторитетное выражение в рефлексологии И.П.Павлова. Эта психология по существу означала радикальный разрыв с классической философией, в русле которой от Аристотеля и до Гегеля развивалось понятие человеческой *души, духа, идеального*. Понятно, что если мы признаем человеческую личность психическим и духовным образованием, то в физиологической психологии от понятия человеческой личности следует отказаться.

Свою диссертацию по психологии Ясперс написал под влиянием психологических идей раннего Гуссерля и «понимающей психологии» Дильтея. Но довольно скоро его интересы смещаются в область собственно философии, в результате чего он пишет свою первую философскую работу «Психология мировоззрений» (1919). Здесь следует заметить, что очень рано Ясперс познакомился с философией Спинозы, которая вызвала его пристальный интерес. Но этот интерес, как констатирует в своей «Автобиографии» сам Ясперс, к

сожалению, не получил дальнейшего развития. «В 17 лет, — писал Ясперс, — я читал Спинозу. Он стал моим учителем. Но тогда я и не помышлял о том, что начну изучать философию и сделаю ее своей профессией»<sup>1</sup>. Тот философский дух, который господствовал в то время в немецких университетах, никак не стимулировал интерес к философской классике. Те лекции по философии, которые Ясперс слушал, будучи студентом, совершенно его не устраивали. Не устраивала его и философия неокантов Г.Риккерта, с которой он был хорошо знаком. В 1921 году Ясперс стал профессором философии в Гейдельбергском университете на кафедре, которую возглавлял Риккерт.

В результате своих философских поисков Ясперс был вынужден изобрести собственную философию. Это была попытка вернуть духовность позитивистской и кантовской философии, которые превратились в сухой и скучный формализм. Философия в Германии превратилась в казенную профессорскую науку. «Внутри университета, — писал Ясперс, — все идеи профессоров философии сводились к утверждению собственного существования»<sup>2</sup>. Став способом самоутверждения и средством существования, философия, что больше всего не понравилось Ясперсу, утратила личный характер. Это была *отчужденная* философия.

Кроме Спинозы, на формирование мировоззрения Ясперса повлияли социолог и историк М.Вебер, основоположник «философии жизни» Ф.Ницше и русский писатель Ф.Достоевский. И в свете значительного мироощущения Ясперса это понятно: все три названных мыслителя — самые мощные критики отчуждения, которое он ощущал с детства. «...Я был недоволен самим собой, — пишет об этом Ясперс, — и обществом с его фикцией общности. Что-то не в порядке как с человечеством, так и со мной самим, казалось мне»<sup>3</sup>.

Та основа, на которой происходит превращение общности в фикцию, у Макса Вебера получила название «формальной рациональности», а у его уче-

<sup>1</sup> Ясперс К. Философская автобиография. М. 1995. С. 5.

<sup>2</sup> Там же. С. 51.

<sup>3</sup> Там же. С. 5.

ника Г.Лукача — «овеществления общественных отношений»: человеческие отношения принимают вещный характер взамен личного. Проблема возвращения человеческим отношениям *личного характера* больше всего и заботила Ясперса еще в ту пору, когда он занимался психиатрией и когда он понял, что существует серьезная проблема во взаимоотношениях между душевнобольным и лечащим врачом. Именно дистанция между сферой обезличенных человеческих отношений и человеческой личностью стала главной проблемой экзистенциалистской философии Ясперса. И это та же проблема, которая у Хайдеггера выглядит как противостояние «das Man» и «экзистенции».

Свои взгляды в наиболее развернутой форме Ясперс изложил в работе под названием «Философия» (1931 – 1932). В создании этого трехтомного произведения, как и в жизни вообще, большую помощь ему оказала жена, которая получила философское образование. Поэтому можно считать, что это до некоторой степени труд двоих, хотя работа и вышла под фамилией одного только Карла Ясперса. Помимо указанной «Философии», к известным работам Ясперса относятся «Разум и экзистенция» (1935), «Ницше» (1936), «Экзистенциальная философия» (1938), «Философская вера» (1948), «Смысл и назначение истории» (1949), «Введение в философию» (1950) и другие.

Здесь стоит отметить, что правление нацистов в Германии Ясперс пережил тяжелее, чем Хайдеггер. Женатый на еврейке, он в 1937 году был отстранен от преподавания, в 1938 году его лишили права публиковать свои работы. Долгие годы Ясперс существовал в ожидании последующих репрессий, создавая произведения без всякой надежды на их опубликование. Но после разгрома нацизма преподавательская деятельность Ясперса возобновилась. Более того, в послевоенные годы Ясперс — один из самых авторитетных философов Германии.

Уже в первых своих работах, включая «Философию», Ясперс выражает резкое неприятие того, что в современной философии господствует *объективизм* в понимании человека, характерным примером которого являются установки позитивистов. К человеку здесь подходят как к объекту, доступному *внешнему* изуче-

нию. В нем видят нечто, что можно постичь и исчерпать в *научном анализе*. И в этом, согласно Ясперсу, главная ограниченность всей традиционной философии. В духе воззрений Вебера и неокантианцев Ясперс считает, что в индивиде всегда есть нечто, что недоступно объективному анализу. Но, в отличие от неокантианцев баденской школы, он считает, что указанное *необъективируемое начало личности* недоступно науке вообще, даже так называемым «наукам о духе».

Эту необъективируемое начало личности Ясперс, вслед за Кьеркегором, именуется «экзистенцией». Соответствующее понятие, по Ясперсу, является принципиально неопределимым, потому что всякое определение, как было давно замечено, есть *ограничение*. Но в своей экзистенции человек никогда не завершён и открыт миру. Таким образом, по Ясперсу, для постижения экзистенции, а именно она есть предмет философии, не годятся обычные научные методы, в том числе и метод определения, введенный в философию впервые Сократом и давший результаты, имевшие всемирно-историческое значение. Здесь, считает Ясперс, требуется какой-то иной, принципиально ненаучный «метод». Бердяев, как мы видели, назвал такой новый подход «эротическим искусством». Что-то близкое к этому имеет в виду и Ясперс. Но этим близким искусством у него оказывается *религия*. Ясперс сближает философию и религию и в чем-то их даже отождествляет. «Философия во все времена, — заявляет он, — подобна религии»<sup>1</sup>.

В другом месте Ясперс пишет: «Философия столь же древняя, как и религия, и древнее, чем любая церковь»<sup>2</sup>. Но тогда получается, что философия была уже у огнепоклонников. И тогда почему, согласно общепринятому мнению, первым философом был Фалес из Милета, который жил в конце VII — начале VI вв. до н. э.? Понятно, что Ясперс под «философией» имеет в виду нечто иное, чем то, о чем пишут в книгах именно с таким названием. И он действительно имеет в виду иное. Он имеет в виду то, что называют *философствованием*. «Мы должны избавиться, — пишет он, — от

<sup>1</sup> Ясперс К. Введение в философию. Минск. 2000. С. 144.

<sup>2</sup> Там же. С. 134.

представления, что философствование по своей сути есть занятие профессоров. Философствование — это дело человека, и, видимо, при любых условиях и обстоятельствах — дело рабов в той же мере, что и господ... Философскую мысль и мыслителя мы должны отыскать в их живой действительности. Истинное не парит в отрыве от всего, в воздухе абстракции — само для себя, само на себя опираясь»<sup>1</sup>.

Итак, философствование, согласно Ясперсу, доступно любому человеку, а не только профессиональному философу. Философствование — это не столько теоретическая деятельность, сколько *особое духовное состояние*, которое сродни *религиозному переживанию*. Это состояние Ясперс характеризует как «экзистенциальное прояснение» (Existenzerhellung), которое не столько познает экзистенцию, сколько *апеллирует* к ней. Только так, согласно Ясперсу, мы постигаем чужую личность, осознаем суть истории и можем выразить кризисное состояние своей эпохи. Интересно, что верный академической традиции Риккерт так и не признал «философствование» Ясперса серьезным занятием. В нем он видел проявление дилетантизма, непозволительную «психологизацию» философии, гибельную для этой области знания.

В свое время еще Маркс говорил об «обмирщении» философии. Существующую же философию он, вслед за Фейербахом, понял как одну из форм *отчуждения* человеческой сущности. В данном случае отчуждение выражается в том, что человеческое мышление превращается в самостоятельную сущность мира — в МЫШЛЕНИЕ с большой буквы. Это отчуждение достигло своего апогея в философии Гегеля. Поэтому после Гегеля задачей философии становится *возвращение* человеку его собственного мышления. Но этого можно достичь по-разному. Так, согласно Марксу, преодоление такого отчуждения предполагает осознание каждым человеком *логики* своего собственного мышления. И такой логикой является именно *диалектика*, развитая в недрах классической философии и, прежде всего, у Гегеля. У Ясперса же преодоление такого отчуждения достигается простым *отбрасыванием* всей

существовавшей в течение двух с половиной тысяч лет теоретической философии от Фалеса и до Гегеля.

«Уже с середины девятнадцатого столетия, — пишет Ясперс, — проступает сознание конца и вопрос, как в этих условиях еще возможна философия. Непрерывность новой философии в западных странах, профессорская философия в Германии, которая исторически поддерживала великое наследие, не могли скрыть того, что наступил конец той формы, в которой в последние тысячелетия и до сих пор являла себя философия»<sup>1</sup>. Эту новую форму философии Ясперс видит в лице трех мыслителей XIX века: Кьеркегора, Ницше и Маркса. О последнем он говорит как о далеком Кьеркегору и Ницше «по духу». И, тем не менее, замечает Ясперс, он «превозмог всех по своему влиянию на массы»<sup>2</sup>. Действительно, и Кьеркегор, и Ницше, и Маркс, — а мы бы добавили сюда еще и Конта, — отрицают классическую философию. Но в понимании *результата* этого отрицания они расходятся. И различие избранных ими *путей* — главное, что необходимо осознать современному философствующему индивиду.

Что касается Ясперса, то по сути он исходит из *единства сознания и самосознания*, которое было впервые основательно показано в немецкой классике. Человек, доказывает он, не может знать что-то о мире и о себе в этом мире, *не переживая* этого знания, поскольку всякое знание для человека имеет нравственно-практическое значение. Таким образом, Ясперс, вслед за Фихте, провозглашает приоритет *практического разума*: всякая теория является производной от практики. Но если у Фихте в понятие практического разума входит не только чувство и внутреннее переживание, но и *Дело-Действие*, т. е. осуществление себя вовне и делание себя некоторой предметностью («Не-Я»), а значит для всякого знания у Фихте есть некоторая *объективная мера и объективная логика*, то у Ясперса от практического разума остается опять же только *переживание самого себя*, одно только томление духа.

Надо, однако, сказать, что Ясперс с самого начала чувствует опасность, тающуюся в экзистенции, поня-

<sup>1</sup> Там же. С. 140.

<sup>2</sup> См.: там же.

той на манер Хайдеггера как *устремленность бытия вовне*, не знающая никаких *пределов и меры*. Ясперсу в общем-то понятно сходство так понятой экзистенции с *волей к жизни* у Шопенгауэра и Ницше, которая по сути есть *произвол*. Именно поэтому Ясперс, в отличие от Хайдеггера, говорит о высшей инстанции, которая призвана определять устремления экзистенции. Таковой у него является *трансценденция*. И устремления экзистенции, тем самым, обретают у Ясперса характер *трансцендирования*. А без трансценденции, замечает Ясперс, экзистенция оказывается бесплодным, лишённым любви «демоническим упрямством».

Вполне понятно, что в роли трансценденции здесь выступает Бог. Но Бог в учении Ясперса не совпадает с каноническим христианским Создателем. Отличается он и от Бога философов классической эпохи. Если у Декарта Бог был гарантом истинности наших знаний, то Бог Ясперса является *гарантом человеческой свободы*. И в этом Ясперс очень близок к основателю экзистенциализма С.Кьеркегору. Своеобразие позиции Кьеркегора, напомним, состоит в том, что Бог есть *субъективное бытие*, которое *сродни самому человеку*. И *вера* в него является высшей формой экзистенциального порыва, *объективных критериев* которого не существует. Единственный критерий истинной веры, по Кьеркегору, есть сам Бог, когда он *откликается* на призыв человека. Причем отклик Бога у Кьеркегора — это *повторение*. В этом качестве ответ Бога человеку сугубо иррационален. Он непостижим логике, потому что «повторение» — это *чудо*, когда *вопреки* любым законам космоса и социума прошлое вновь возвращается, а бывшее становится небывшим.

У Ясперса, как и у Кьеркегора, экзистенция, как он пишет, «нуждается в другом», и прежде всего она нуждается в трансценденции. Но «ответом» Бога человеку у Ясперса является сама *коммуникация*, которая, в отличие от обычного общения людей, способна вывести на экзистенциальный уровень. Надо сказать, что Ясперс различает разные типы коммуникации. Во-первых, люди, согласно Ясперсу, общаются в качестве физических тел. Такое их общение определяется сугубо материальной потребностью и изучается с помощью науки. Во-вторых, люди способны общаться на уровне

«чистого сознания», когда они предстают как рассудочные существа, подчиняющиеся общим законам. Такое общение, считает Ясперс, досконально изучила рационалистическая философия Нового времени. Иначе был воспринят человек и его общение с другими классической философией от Канта до Гегеля. Здесь человек предстал как «дух», а общение людей выглядит как взаимосвязь различных моментов внутри органического целого. Еще раз уточним, что все приведенные варианты коммуникации у Ясперса не являются *подлинными*. Здесь человек предстает перед нами как *тело*, как «*сознание вообще*» и как *дух*, но никак ни в качестве *экзистенции*.

Мы привели здесь нечто, подобное классификации. Что касается работ самого Ясперса, то они написаны довольно ярко и публицистично. И при характеристике коммуникации в этих еще *неподлинных формах* он выступает как беспощадный критик своих современников.

Проблема коммуникации, как уже говорилось, возникла у Ясперса еще во время психиатрической практики как проблема *доверительного общения* с душевнобольным человеком. Но позднее эту проблему он связывает с оправданным недоверием к современному обывателю, умеющему приспособиться и к тоталитарному режиму Гитлера, как это наблюдал сам Ясперс, и к демократическому правовому государству. Философия этого обывателя есть *софистика*, и описание этой новой софистики — лучшая часть творческого наследия Ясперса, хотя в сущности он здесь всего лишь повторяет «Племянника Рамо» Дидро. Только Ясперс описывает племянника Рамо, ставшего профессиональным философом: «В *интеллектуальности* он обретает единственное прибежище, — пишет Ясперс. — Здесь он чувствует себя хорошо, ибо задача состоит только в том, чтобы в движении мысли постигать все, как другое. Он все путает. Вследствие недостатка самобытия он никогда не может усвоить науку. В зависимости от ситуации он переходит от научного суеверия к суеверию, побеждающему науку. Его страсть — дискуссия. Он высказывает решительные мнения, занимает радикальные позиции, но не удерживает их. То, что говорит другой, он не усваивает. Каждому он внушает, что

сказанное им верно, надо только одно прибавить, другое изменить. Он полностью соглашается с собеседником, но затем делает вид, будто вообще ничего не было сказано... Пафос его риторической решимости позволяет ему ускользнуть, наподобие угря, от всего, способного его поймать»<sup>1</sup>.

Понятно, что такая «коммуникация» не доставляет радости. Но с этой софистической риторикой, а по сути приспособленчеством соискателей всяческих степеней и званий, весь способ «философствования» которых заключается в том, чтобы найти среду, где они найдут поддержку, вопиющим образом контрастирует «экзистенциальная философия» самого Ясперса, которую он противопоставляет всем традиционным формам философии. «Философия, — пишет он, — не является средством, еще менее того — волшебным средством, она — сознание в осуществлении»<sup>2</sup>.

Именно такое «философствование», согласно Ясперсу, должно прояснить нам подлинную суть человека, его «самость». Еще раз уточним, что божественное бытие у Ясперса *посредством* коммуникации по существу *созидает* человеческое бытие. *Трансценденция здесь творит экзистенцию*. И в этом смысле экзистенциальная коммуникация между людьми — это всего лишь *отражение* высшей формы экзистенциального общения с Богом.

В этом месте нам следует опять напомнить о судьбе Ясперса во времена нацизма, потому что в эти годы у него, как и у Хайдеггера, происходит серьезная трансформация позиции. Но Ясперс при этом развивается в *противоположном* Хайдеггеру направлении. Сдвиг во взглядах Ясперса были связаны с практикой III Рейха, который, как известно, избрал своей идейной основой учение Ф.Ницше. И это серьезным образом повлияло на Ясперса, который еще острее осознал опасность того «демонического упрямства» и произвола, которые могут таиться в человеке. В 20-е годы Ясперс сражался с рассудочностью европейской философии и науки, игнорирующих человеческую «самость». И в этой борьбе и пафосе, противопоставляя в

<sup>1</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. 1991. С. 393.

<sup>2</sup> Там же.

нашем Я рациональному иррациональное, он, безусловно, един с Мартином Хайдеггером. Но к середине 30-х годов ориентиры в творчестве Ясперса меняются. И уже в работе «Разум и экзистенция» (1935) он говорит о значении *разума* для «обуздания экзистенции», для превращения в истинную свободу слепого порыва, инстинкта и произвола.

Самым ценным в разуме, утверждает теперь Ясперс, является *рефлексия*, которая помогает понять и прояснить экзистенцию. Без разума и рефлексии, считает он, вера так же неполноценна, как разум без веры. Здесь можно было бы переиначить Канта, который в свое время говорил, что понятия без чувств пусты, а чувства без понятий слепы. У Ясперса получается примерно то же: вера без разума слепа, а разум без веры сух и бесплоден.

Но, таким образом, Ясперс усиливает в своей трактовке экзистенции как раз тот мотив, от которого в те же годы уходил Хайдеггер. Напомним, что под влиянием романтики *земли и крови* Хайдеггер сдвигается в область мифологии. Теперь его интересуют как раз *дорефлексивные* формы сознания. И этот интерес будет доминировать у Хайдеггера все последующие годы. Мы уже говорили о том, что творческая эволюция Хайдеггера — это ключ к *метаморфозам* неклассической философии, которая начала с *воспевания* личного начала в человеке и закончила *растворением* его в телесной стихии, а затем *разрушением и фрагментированием* человеческого Я.

Ясперс в этом плане, если можно так сказать, более традиционен. И в определенный момент он дает «задний ход», привлекая на помощь экзистенции то, что другими представителями неклассической философии активно отвергается. Ясперс теперь сознательно ищет *компромисс* между рациональным и иррациональным в человеке. При этом разум и вера в Бога, при всей их несовместимости, оказываются у Ясперса теми реальными опорами, которые не позволяют личности раствориться в безличной стихии и рассыпаться в «песок мгновений». Он, скорее всего, чувствует, что в них представлено нечто *фундаментальное*, а на языке философской классики *субстанциальное*, что спасает личность, гарантируя ей внутреннее *единство* и полноту содержания.

Но сочетая разум и веру, Ясперс по сути пытается усидеть на двух стульях. И этим определяется *двойственность*, или, как принято сейчас говорить, *амбивалентность* его позиции. Причем эта двойственность проявляется во всем, вплоть до политических оценок в послевоенные годы. Так, с одной стороны, в 1945 году он настаивает на реальном вмешательстве демократических стран в дела тоталитарных государств, пресекая творящийся в них произвол. На этом же основании он дает оккупационным властям совет не передавать сразу власть в Германии немцам, поскольку это может привести к возрождению тоталитаризма. Демократия, таким образом, должна привноситься в жизнь народов буквально «на штыках». И Ясперса здесь не смущает насилие над экзистенцией.

С другой стороны, позднее он уже возмущен теми ограничениями, которыми возрождаются в демократической Германии. В работе «Куда же идет ФРГ» (1966) Ясперс выступает против запрета прогрессивных организаций, замалчивания произведений неугодных авторов и других явлений, выражающих ограничение свободы личности.

Но вернемся к философским взглядам Ясперса, которые в послевоенный период основаны на компромиссе между разумом и верой. И выражением такого компромисса становится введенное им понятие «философская вера». «Философская вера» Ясперса — это своеобразный неологизм, которым он активно пользуется в послевоенные годы. Именно под таким названием «Философская вера» выходит в 1948 году одно из главных произведений Ясперса, в основу которого лег курс лекций, прочитанный им за год до этого в Базеле. Такого рода вера призвана преодолеть, с одной стороны, крайности христианской веры, основанной на откровении, а, с другой стороны, — ограниченность научного мышления, не признающего ничего непостижимого. В отличие от того и другого, философская вера опирается у Ясперса на *опыт* и *рефлексию*, но именно они должны привести человека к трансценденции как *непостижимой тайне бытия*.

В своем желании обосновать философскую веру Ясперс создает знаменитое произведение «Смысл и назначение истории» (1949), в котором вводит другое

известное понятие «осевое время», которое впоследствии прекрасно вписалось в духовную культуру XX века. Что касается истории, то Ясперс, подобно Веберу и неокантианцам, видит в ней то, что *неповторимо* и сугубо *индивидуально*. Но, если у неокантианцев баденской школы знание о духе и истории отличается от знания о природе прежде всего *методом* и *подходом*, то у Ясперса мы имеем дело с двумя разными *реальностями*. Своеобразие исторической реальности, считает Ясперс, состоит в том, что в каждом ее событии, в каждой ситуации сплавлены *физический* и *психический* моменты. И как раз из этого единства рождается *смысл истории*.

Как мы видим на примере характеристики исторической ситуации, тяга к компромиссам — фундаментальная внутренняя склонность Ясперса. Но именно потому, что такого рода компромиссы, как у Ясперса, в отличие от диалектических противоречий в духе Гегеля, *ничем реальным не опосредованы*, они хрупки и искусственны. У Гегеля противоположности опосредованы *деятельностью субъекта*. У Ясперса они *непосредственно совпадают*, что невозможно объяснить, но что нужно принять как *данность*.

Что касается такого компромиссного явления как «философская вера», то его реальность Ясперс пытается подкрепить мифом об «осевом времени». И это действительно *новый миф*, потому что доказательства, приводимые Ясперсом в пользу такого всемирно-исторического события как «осевое время», не извлекаются им из *фактов* реальной истории, а *конструируются* на основе философских размышлений, аналогий и риторики. Мы говорили о том влиянии, которое на Ясперса оказал М.Вебер. Тем не менее, там, где Ясперс вводит понятие «осевого времени», это нечто далекое от собственно *исторического* исследования. Здесь такой перевес риторики над фактом, что указанная работа Ясперса несопоставима ни с историческим анализом Вебера, ни с аналогичными работами Шпенглера. Впрочем, отсутствие серьезных, доказательных свидетельств в пользу существования «осевого времени» для Ясперса есть подтверждение того, что его корни и причины нужно искать в области трансцендентного.

Философская вера оказывается у Ясперса чем-то вроде *праосновы* науки и религии, совмещающая в себе их черты. И в этом качестве она, по убеждению Ясперса, возникла в эпоху между 800 и 200 гг. до н. э., когда в Китае, Индии, Персии, Палестине и Древней Греции происходил переход от сугубо *коллективистского мифологического мышления* к *мышлению индивидуальному*, прокладывающему путь к экзистенции.

Ясперс характеризует это время как «ось мировой истории», поскольку он, в противоположность Шпенглеру, настаивает на *единстве* мировой истории. Но если Гегель кульминацию единого исторического процесса связывал с христианством, то Ясперс, в свете учения Шпенглера, уже более «демократичен». И «ось мировой истории» захватывает у него не только европейский Запад, но и Восток. В течение довольно долгого времени, на огромных территориях, по его убеждению, формировалось новое сознание, с возникновением которого локальная жизнь превратилась в *единую историю человечества*.

Ни одна из мировых религий, согласно Ясперсу, не может всерьез объединить людей. Но это доступно «философской вере», которая когда-то уже изменила духовный облик человечества. Выдвигая на первый план рождение философской веры как объединяющего человечество *духовного состояния*, Ясперс, тем самым, бросает вызов не только Шпенглеру, но и Марксу, который, по его мнению, не прав, делая ставку на *материальное производство* как ведущий фактор исторических изменений.

Как мы видим, проблема *экзистенциальной коммуникации* в послевоенный период оборачивается у Ясперса вопросом о *философской вере* и в результате обретает историческое звучание. Но при этом радикального отказа от изначальных представлений здесь не происходит. Философская вера, согласно Ясперсу, родилась вместе с *рефлексией*. Тем самым было разрушено непосредственное единство человека с миром, характерное для мифа. С другой стороны, философская вера родилась из трагического осознания человеком *конечности* своего индивидуального существования. И потому философская вера стала именно *верой*, которая пытается совершить невозможное — сделать

наше Я бесконечным через коммуникацию с трансценденцией.

Отсюда особое внимание у «позднего» Ясперса к роли философии, а вернее *экзистенциального философствования*, в жизни отдельного человека и всего человечества. В этом философствовании Ясперс стремится соединить разум с верой, избежав крайностей *рассудочности* и *мистицизма*. Но в том-то и дело, что там, где в борьбе с рассудочностью берут себе в союзники религию, как это случилось с «поздним» Шеллингом, разум неизбежно начинает сдавать свои позиции. И «компромиссом» между разумом и верой у Ясперса в итоге оказывается *пустая риторика*.

Ясперс — один из выдающихся критиков софистики XX века. Но критика критике рознь. И софистическим приемам философов-позитивистов он в результате противопоставляет такую же софистику и пустую риторику, но иного рода, связанную с утверждением «философской веры». Философская вера у Ясперса «амбивалентна», а истина субъективна. Но если философия должна быть лишена объективной значимости, то она лишается всякой возможности критического отношения к действительности и к другим формам мировоззрения. По существу она становится софистикой, которая исторически и логически начинается с отказа от *объективной истины*.

И если такой «философии» что-то не нравится, она в лучшем случае может это не *критиковать*, а *обличать*, как это, например, делает сам Ясперс в отношении Хайдеггера, призыв которого «*вернуться от сознания к бессознательности*, к призыву крови, веры, почвы, души, к историческому и бесспорному», он называет «*совращающим призывом*»<sup>1</sup>. Но почему призыв вернуться от философии к мифологии является «*совращающим призывом*», а призыв к философской вере не является «*совращающим*»? Ответа на этот вопрос Ясперс не дает и по сути не может дать. Потому что то, что касается «философской веры», — наименее содержательная часть его учения. Здесь верх берет чистая риторика, подтверждая искусственность найденного компромисса.

<sup>1</sup> Там же. С. 376.

**Ж.-П. Сартр: «Другие – это ад»**

Самым выдающимся представителем французского *атеистического* экзистенциализма является **Жан Поль Сартр (1905–1980)**. Вслед за Кьеркегором, Сартр исходит из того, что человеческое существование бессмысленно и абсурдно. И *абсурдность* человеческого бытия надо героически принять. Этим Сартр близок к древним стойкам, и этим экзистенциализм Сартра фундаментально отличается от экзистенциализма Хайдеггера и Ясперса, которые пытались постичь *смысл* человеческого бытия и истории.

Сартр, таким образом, более радикален и последователен в проведении основного принципа экзистенциализма, суть которого в том, что есть только *здесь-бытие* как миг между прошлым и будущим. Он более радикален не только по сравнению с Хайдеггером и Ясперсом, но и по сравнению с Кьеркегором. Ведь Сартр отвергает всякую *трансценденцию*, и прежде всего *Бога*, который может придать смысл человеческому существованию. Потому его политический радикализм идет дальше радикализма Кьеркегора, который в одиночку героически сражался с официальной протестантской церковью и официальным датским обществом.

Сартр получил образование в Высшей нормальной школе Парижа, затем преподавал в лицеях разных городов Франции. Будучи мобилизованным и попав на фронт в 1940 году, Сартр оказался в немецком плену. Вернувшись через год во Францию, он вместе с Мерло-Понти основал группу Сопротивления «Социализм и свобода». После войны он пытался сблизиться с марксизмом, встречался с Фиделем Кастро и Че Геварой на Кубе и Хрущевым в Москве, а в 1968 году стал духовным лидером бунтующих парижских студентов, которые восстали против режима Де Голя. Когда же восстание потерпело поражение, Сартр обвинил Французскую компартию в том, что она не поддержала французских студентов. В 1970 году Сартр стал редактором маоистской газеты «Народное дело».

О радикализме и последовательности Сартра говорит и тот беспрецедентный факт, что он отказался от присужденной ему в 1964 году Нобелевской премии.

«В мотивировке шведской Академии, — публично заявил Сартр, — говорится о свободе: это слово имеет много толкований. На Западе его понимают только как свободу вообще. Что касается меня, то я понимаю свободу в более конкретном плане: как право иметь выше одной пары ботинок и есть в соответствии со своим аппетитом. Мне кажется менее опасным отказаться от премии, чем принять ее»<sup>1</sup>.

Сартр отмечает тенденциозность в этом деле, которая проявляется в том, что «Нобелевская премия на деле представляет собой награду, предназначенную для писателей Запады или «мятежников» с Востока. Например, не был награжден Неруда, один из величайших поэтов Южной Америки. Никогда серьезно не обсуждалась кандидатура Арагона, хотя он вполне заслуживает этой премии. Вызывает сожаление тот факт, что Нобелевская премия была присуждена Пастернаку, а не Шолохову и что единственным советским произведением, получившим премию, была книга, изданная за границей и запрещенная в родной стране»<sup>2</sup>.

Левый радикализм Сартра заходил так далеко, что в 1965 году, когда его пригласили в США для чтения лекций в Корнуэльском университете, он отказался приехать и выступил с заявлением «Почему я не еду в Соединенные Штаты». В нем в частности говорится: «Дискуссия возможна только с теми, кто готов поставить под вопрос всю американскую империалистическую политику не только во Вьетнаме, но и в Южной Америке, в Корее и во всех странах, образующих «третий мир». Более того, дискуссия возможна только с теми американцами, кто признает, что американская политика не может быть изменена, если полностью не изменить американское общество. Теперь же только немногие, даже в американском левом движении, готовы идти так далеко»<sup>3</sup>.

Первое произведение, давшее Сартру известность, это роман «Тошнота» (1938). И «тошнота» — это не только название романа, а одно из ключевых слов во

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Тошнота. Избранные произведения. М. 1994. С. 494.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Цит. по: В.И. Колядко. Предисловие к русскому изданию «Бытие и Ничто» // Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. М. 2000. С. 5.

всей философии Сартра. Это один из «экзистенциалов», подобных тому, чем являются у Кьеркегора и Хайдеггера «страх» и «забота». Основное чувство, которое испытывает, согласно Сартру, человек в нашем неподлинном мире, — это тошнота. Все, что окружает человека, может вызвать у него только тошноту. «Другие — это ад», — заявляет Сартр. «Самый худший вид одиночества, это одиночество вдвоем». Таким образом, в лице Сартра мы имеем дело с вариантом крайнего *индигуализма*.

Поскольку, согласно Сартру, тошнота — это «нормальное» состояние человека, то своими романами, пьесами, повестями и рассказами он стремится, понятно, воссоздать у читателя прежде всего это чувство. «Как современный Вергилий, — замечает о нем немецкий историк философии А.Хюбшер, — он ведет читателя долгим путем через свой ад, проявляя странную склонность к дряблomu, склизкому, испорченному, гнойному, к крови и экскрементам, к бесчисленному множеству омерзительных, тошнотворных признаний»<sup>1</sup>. Сартр похож на человека, которому тошно, — и это само по себе очень понятно, — но который хочет, чтобы всем другим было так же. А вот это уже такое желание, которое этически не всегда может быть оправдано: только крайний человеческий эгоизм требует, чтобы все плакали, когда тебе грустно, и все смеялись, когда тебе смешно.

Другой важный пункт философии Сартра — это *свобода*. Человек, с точки зрения Сартра *обречен* на свободу. Но свобода как суть человеческого бытия неотделима от *абсурда*, от *негативности*, от *ничто*. Тем самым человек оказывается обречен и на эти изматывающие моменты бытия, которые нельзя не принять. Тем не менее свобода — это не только абсурд, но и *выбор*. Человек тем и отличается от вещей окружающего мира, что способен *проектировать сам себя*. А потому, согласно Сартру, человека отличает то, что его *существование предшествует сущности и определяет ее*.

Указанный тезис стал философским кредо Сартра. Но нужно иметь в виду, что, согласно Сартру, индивид

проектирует и созидает себя именно посредством *сознания*. И наиболее адекватным для самоутверждения в этом мире оказывается состояние бунта. Главное здесь не цель бунта, а само *состояние* бунта. Как только человек обретает какое-то устойчивое бытие, покой и «смысл», он перестает быть свободным. Вот почему популярность философии экзистенциализма резко пошла на спад после всплеска бунтарства, в основном студенческой молодежи, в конце 60-х годов.

Сартр един с другими экзистенциалистами в том, что жизнь человека, организованная в соответствии с рациональным смыслом и научной истиной, является «неподлинным бытием». «Подлинность» человеческого существование обретает только тогда, когда мы игнорируем причинно-следственные связи, и сутью наших действий становится только *свобода*. Но здесь начинаются расхождения между религиозными экзистенциалистами и атеистами. Речь идет о векторе свободных действий человека. У Ясперса и Марселя он выражает устремленность к Богу. Причем именно в акте «философской веры» человек у Ясперса обретает настоящую связь с другими людьми — экзистенциальную коммуникацию. Иначе у атеистов, для которых свобода и личный выбор *самоценны*.

Мы кратко охарактеризовали экзистенциализм Сартра на том этапе, когда он еще не сближался с марксизмом. А теперь более подробно рассмотрим аргументацию Сартра на примере его самого известного философского произведения. В 1933 – 1934 гг. Сартр, находясь в Берлине, изучал труды Гуссерля, Хайдеггера, Ясперса, Шелера и психоаналитиков. Результатом этого изучения и явилось основное философское произведение Сартра «Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии». Эта работа вышла в 1943 году в оккупированном Париже. В ней Сартр пытается решить ту же самую проблему, что и Хайдеггер в «Бытии и времени», а именно проблему *онтологии человеческого бытия*.

В основу своего исследования Сартр полагает феноменологический метод Гуссерля. В чем притягательность этого метода вообще, в том числе и для Сартра, трудно объяснить. И тут приходится согласиться с В.И.Колядко, который в предисловии к работе Сартра

«Бытие и ничто» замечает следующее: «К сожалению, в нашей литературе мы не находим объяснения тому очевидному факту, что феноменологический метод и теория сознания, разработанные Гуссерлем, получили широкое распространение во многих направлениях и школах философской, психологической и социологической мысли Запада»<sup>1</sup>.

Сартр пытается соединить феноменологию Гуссерля с диалектикой Гегеля, но в диалектике Гегеля Сартр упускает то ценное, что увидел в ней Маркс, а именно то, что человек в ней понят как *результат его собственного труда*. Труд у Гегеля был необходимой ступенькой на пути самосознания Абсолюта. Сартр, как и Гуссерль, остается здесь на почве *чистого сознания*, которое существует посредством себя. Он отказывается здесь также от идеи *субстанции*, которую Гегель считал основой всякой философии. «Было бы благоразумно, — пишет Сартр, — не злоупотреблять выражением «причина себя», которое позволяет допустить некую прогрессию, отношение себя-причины к себе-действию. Правильнее будет сказать просто: сознание существует посредством себя»<sup>2</sup>.

Декарт понимал, что чисто духовная субстанция не может действовать на тело: ей просто нечем действовать, ведь у нее нет собственного тела. Поэтому Декарту помогает Бог, который согласует состояния души и состояния тела. Ну а если Бога нет? Тогда выход только один — поставить на место Бога Субстанцию — Субъект. Но Сартр отвергает и это. Понятно, что при избранной Сартром позиции трудно избежать *солипсизма*. Яркий пример солипсизма, как известно, продемонстрировал ранний Беркли, у которого есть только мое единственное «я» (на латыни «solus» и есть «единственный») и продукты моего восприятия. Знаменитый тезис, провозглашенный Беркли, — «esse est percipi», что в переводе с латыни означает «существовать — это быть воспринимаемым».

И Сартр ощущает в своей позиции опасность солипсизма, когда замечает, что если не отличать *явление* от того, *что является*, то это означает, что для нас

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто, М. 2000. С. 8.

<sup>2</sup> Там же. С. 29.

существует только то, что *мы воспринимаем*. А Гуссерль уходил от такой опасности только посредством новых слов. «Это, — замечает Сартр, — просто способ облечь в новые слова старое «*esse est percipi*» Беркли. Именно это в конце концов и сделал Гуссерль, когда после проведения феноменологической редукции назвал поэму *ирреальной* и объявил, что ее *esse* есть *percipi*»<sup>1</sup>.

Но сам Сартр тоже пытается выйти из этого положения посредством *слов*, добавляя все новые и новые слова. Сартр, как всякий рафинированный интеллигент, думает, что при помощи слов можно решить любую проблему. И его главная ошибка, как и ошибка Гуссерля, состоит в том, что он проблему человеческого бытия понимает как проблему чисто *теоретическую*. Ошибочность такой позиции поняли немцы еще до Гегеля: хочешь *быть*, говорил Фихте, *будь!* Иначе говоря, не расточай напрасных слов, а *действуй*. Именно эта идея приоритета практического разума перешла из немецкой классики к Марксу, у которого сознание есть всего лишь *осознанное бытие*. А у Сартра, при всех его симпатиях к Марксу, сознание оказывается без бытия. И оно еще только должно *прорваться* к бытию. Но как и посредством чего? Посредством одних только слов?

Сартр боится всякого рода *редукционизма*, как материалистического, так и идеалистического толка. Он боится всякой самоутраты сознания, всякого его проявления вовне, он, как старый холостяк, боится утратить свою никому не нужную «свободу». Сартр хочет остаться «философом» в век, когда самостоятельная философия утратила всяческий кредит. Это и дало основания для оценок Сартра как «последнего философа», «последнего метафизика», последнего прямого последователя Декарта<sup>2</sup>.

Субъективизму в понимании сознания у Сартра соответствует такое же субъективистское понимание *диалектики*. Эту не гегелевскую и не марксовскую трактовку диалектики он дает в своей незаконченной работе «Критика диалектического разума». Первый том

<sup>1</sup> Там же. С. 24–25.

<sup>2</sup> См.: Современная западная философия. Словарь. М. 1998. С. 370–371.

этого произведения Сартра вышел в 1960 году, второй незаконченный том уже после смерти автора в 1985 году. Эта работа была написана, когда Сартр был близок марксизму, не соглашаясь, однако, с его советской версией. В этой работе Сартр критикует прежде всего присущую советскому марксизму догматическую версию диалектики, которая была в нем понята как наука о законах развития *всего*. Так понятую науку, которая получила название «диалектический материализм», Сартр отвергает полностью как метафизическую иллюзию открыть диалектику природы на основе «обобщения» результатов физики, химии, биологии и других наук.

Главный порок современного марксизма Сартр усматривает в его стремлении растворить все различия а «сернокислой ванне» общих понятий. Но в качестве альтернативы такому взгляду на диалектику он выдвигает все тот же *индивидуализм и субъективизм*. Единичное в диалектике, согласно Сартру, должно всегда предпочитаться общему. А у категории особенного он не видит «особого» содержания, в сравнении с единичным.

Сартр отказывается от «диамата» и хочет усовершенствовать «истмат». Но это «усовершенствование» у него не преодолевает общего недостатка «истмата» и «диамата». Дело в том, что в его официальной советской версии исторический материализм Маркса был превращен в *философию истории*, точно так же, как «диамат» стал своеобразной *натурфилософией*, т. е. метафизикой материи, пространства, времени и движения. Сартр не возвращается здесь к *материалистическому пониманию истории* Маркса, а остается в рамках некоторой *конструкции* всемирно-исторического процесса, хотя этот процесс, по Марксу, не является конечным, а поэтому и не может быть заранее *конструирован*. Поэтому Маркс и считал себя *историком*, а не философом истории на манер Гегеля. А Сартр в данном случае выступает именно как *философ*.

С другой стороны, любая философско-историческая конструкция нуждается в дополнении ее некоторой *антропологией*. Но как? И вот здесь-то, поскольку конкретно-историческая почва для анализа утрачена,

открывается полный простор для необузданной человеческой фантазии. Ведь «антропологической природой», поскольку это совершенно пустая абстракция, можно оправдать любую версию человека. Например, у Сартра получается, что человеку всегда *тошно*. Но почему? А потому, что такова его *антропологическая природа*. И хотя это ответ в духе того самого ответа, который получил г-н Журден: опий усыпляет, потому что он обладает усыпляющей силой, — такой характер ответов в философской антропологии очень многих устраивает.

Конечно, экзистенциалист Сартр не так прост. Вспомним, что относительно природы человека, он высказывает парадоксальную мысль о том, что *существование человека предшествует его сущности*. На языке экзистенциализма это означает, что человек способен *свободно проектировать* свою сущность. В марксизме люди тоже создают себя, а значит свою сущность в совместной деятельности. Разница, однако, в том, что в марксизме люди изменяют свою сущность в *определенных исторических обстоятельствах*, созданных предшествующими поколениями. И этим задается *объективный характер* их историческому творчеству. Иначе у Сартра, где я творю себя только сам, и моя активность может быть ограничена лишь извне. Для *самодетерминации* здесь места нет. И это, безусловно, ослабляет позицию Сартра.

Можно сказать, что экзистенциализм Сартра есть отражение кризиса в сознании европейского интеллигента, который не видит «света в конце туннеля». А потому его *философский протест* против отчуждения остается всецело *внутри сознания*. И это несмотря на то, что Сартр, как мы видели, был чрезвычайно деятельной натурой.

### А. Камю: между метафизическим и историческим бунтом

Другим представителем французского атеистического экзистенциализма был **Альбер Камю (1913–1960)**. Он родился и вырос в Алжире, в городе Мондови в семье сельскохозяйственного рабочего. Там же он окончил лицей, а потом университет. Несмотря на философское образование, Камю не стремился стать про-

фессионалом в этом деле. После окончания университета он становится писателем, позже пробует себя как актер и режиссер. В 1934—1937 годах он состоял во французской компартии, участвовал в Сопротивлении.

Наиболее известны такие работы Камю, как повесть «Посторонний» (1942) и роман «Чума» (1947). Кроме того он написал ряд пьес, а также философские произведения, прежде всего «Миф о Сизифе» (1942) и «Бунтующий человек» (1951). Но и эти последние несколько не похожи на философские работы Сартра. Камю даже не пытается выстраивать какую-то метафизику в традиционном смысле этого слова, хотя он и вводит такое понятие, как *метафизический бунт*, которое является центральным понятием «Бунтующего человека». Здесь нужно отметить, что сам Камю пытался отмежеваться от экзистенциалистов, называя экзистенциализм «философским самоубийством». Но история, как известно, расставляет свои акценты. В результате сегодня Камю признан одним из ярких представителей этого направления философии XX века.

Хотя и после своего выхода из компартии в 1937 году Камю продолжает сотрудничать с коммунистами, в целом он разочаровывается в мировом коммунистическом движении. Но в то же время он не переходит на позиции либерализма. Отсюда настроение *безысходности* и *бессмысленного протеста*. В результате бунт у позднего Камю превращается в непрерывную «аскетическую отрицания», подготавливая тем самым нигилистический «Великий Отказ» Г.Маркузе. Но прежде скажем несколько слов о его работе «Миф о Сизифе».

Подзаголовок этой работы Камю «Эссе об абсурде», и в центре внимания здесь все тот же Кьеркегоровский *абсурд*. Камю, как и Кьеркегор, считает человеческую жизнь *онтологически* абсурдной: она абсурдна не здесь и теперь, а *всегда*. И единственный выход для человека — эту абсурдность жизни героически принять. Но это одновременно означает *бунт против всех богов*. Ведь Сизиф, как и Прометей, *богоборец*. У Сизифа, согласно Камю, уже нет никаких иллюзий. В трактовке Камю он вкатывает свой камень на гору в полном сознании бессмысленности этих действий. В свое время Ницше создал миф о пророке Заратустре, до-

вольно вольно поступив с историческим материалом. Камю также наполняет известный античный миф новым содержанием, важным для человека XX века. Его Сизиф действует бесцельно, но он находит удовлетворение в *осознании* бесплодности своих усилий.

Все начинается с *осознания* абсурдности жизни в минуту, считает Камю, «когда пустота становится красноречивой, когда рвется цепь каждодневных действий и сердце впустую ищет утерянное звено»<sup>1</sup>. «Бывает, — пишет он, — что привычные декорации рушатся. Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме — вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос «зачем?». Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки»<sup>2</sup>.

Камю здесь совершенно прав, констатируя то состояние, которое в наши дни получило название «экзистенциального невроза». Современный человек при внешнем благополучии своего существования способен вдруг утратить смысл жизни и интерес к ней. Он не хочет больше жить. И такой феномен характерен именно для современного человека. Во-первых, потому что у него уже достаточно развитая *индивидуальность*, в сравнении, к примеру, с античным и средневековым человеком. А, во-вторых, он острее переживает *отчуждение*, которое в нашу эпоху обрело вид господства над личностью безличных социальных сил. Такого рода «беспричинное» расстройство случается чаще всего у людей, живущих в странах «золотого миллиарда». И, как правило, оно воспринимается в качестве психического отклонения, требующего психиатрического или психоаналитического вмешательства. Но для Камю и других философов экзистенциалистского направления причины таких состояний лежат более глубоко и связаны с сутью человеческого бытия.

Указанное состояние, которое Камю определяет в работе «Бунтующий человек» как *скуку*, имеет разные последствия. Так положительное значение *скуки*, по

<sup>1</sup> См.: Камю А. Бунтующий человек. М. 1990. С. 29.

<sup>2</sup> Там же. С. 29 – 30.

Камю, состоит именно в том, что она может пробудить в человеке *сознание*. «Скука, — пишет Камю, — пробуждает его и провоцирует дальнейшее: либо бессознательное возвращение в привычную колею, либо окончательное пробуждение. А за пробуждением рано или поздно идут следствия: либо самоубийство, либо восстановление хода жизни. Скука сама по себе омерзительна, но здесь я должен признать, что она приносит благо. Ибо все начинается с сознания, и ничто помимо него не имеет значения. Наблюдение не слишком оригинальное, но речь как раз идет о самоочевидном. Этого пока что достаточно для беглого обзора истоков абсурда. В самом начале лежит просто "забота"»<sup>1</sup>.

Итак, хайдеггеровская «забота» — это тоже слабое проявление осознания абсурдности бытия, которое, рано или поздно, наступает. «Изо дня в день, — пишет Камю, — нас несет время безотрадной жизни, но наступает момент, когда приходится взваливать ее груз на собственные плечи. Мы живем будущим: «завтра», «позже», «когда у тебя будет положение», «с возрастом ты поймешь». Восхитительная эта непоследовательность — ведь в конце концов наступает смерть. Приходит день, и человек замечает, что ему тридцать лет. Тем самым он заявляет о своей молодости. Но одновременно он соотносит себя со временем, занимает в нем место, признает, что находится в определенной точке графика. Он принадлежит времени и с ужасом осознает, что время — его злейший враг. Он мечтал о завтрашнем дне, а теперь знает, что от него следовало бы отречься. Этот бунт плоти и есть абсурд»<sup>2</sup>.

Камю не считает все это собственным открытием. Кьеркегор, Шестов, Хайдеггер, Ясперс, Шелер, — вот тот перечень имен, которые, по Камю, имеют к этому отношение. Но всем им, согласно Камю, присущ один недостаток: они пытаются *объяснить* то, что сами считают *необъяснимым*. «Я хочу, — заявляет Камю, — чтобы мне либо объяснили все, либо ничего не объясняли. Разум бессилен перед криком сердца»<sup>3</sup>. Камю

<sup>1</sup> Там же. С. 30.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 38.

претит также интеллектуализм Гуссерля и феноменологов, который стремится превратить конкретное в абстракции. Истина, мог бы повторить Камю, вслед за Гегелем, всегда *конкретна*. Но содержанием этой истины, с точки зрения Камю, является абсурд. Абсурд, однако, считает он, «имеет смысл, когда с ним не соглашаются»<sup>1</sup>. Абсурд имеет смысл, когда он переходит в *бунт*.

Итак, под «метафизическим бунтом» Камю имеет в виду *непринятие этого мира*. Я не Бога, а созданный им мир не принимаю, — заявлял в свое время Иван Карамазов. И Камю не случайно часто и много обращается к творчеству Достоевского, у которого тема *нигилизма* занимает одно из центральных мест. В своем «Бунтующем человеке» Камю не соглашается прежде всего с М.Шелером, у которого всякий вздох угнетенной твари есть *ressentiment*, т. е. озлобление и зависть. Отечественный политолог Л.Радзиховский построил на этом целую философию истории. Все освободительные движения у него есть выражение зависти бедных к богатым. У Камю совсем по-другому. «Озлобление, — пишет он, — всегда обращено против его носителя. Бунтующий человек, напротив, в своем первом порыве протестует против посягательств на себя такого, каков он есть. Он борется за целостность своей личности. Он стремится поначалу не столько одержать верх, сколько заставить уважать себя»<sup>2</sup>.

Таким образом бунт у Камю есть прежде всего борьба человека за свое человеческое достоинство. И это достоинство человек утверждает уже тем, что он *борется*, а не мирится со своим униженным положением. Здесь Камю развивает идею, которую можно было бы сравнить с известной ленинской сентенцией о том, что раб, который мирится со своим рабским положением, есть просто раб и холуй. А раб, который борется против своего рабского положения, становится революционером.

В бунте, согласно Камю, проявляется любовь и человеческая солидарность. «Следовательно, — пишет он, — вопреки Шелеру, я всячески настаиваю на стра-

<sup>1</sup> См.: там же. С. 40.

<sup>2</sup> Там же. С. 130.

стном созидательном порыве бунта, который отличает его от озлобленности. По своей видимости негативный, поскольку ничего не создает, бунт в действительности глубоко позитивен, потому что он открывает в человеке то, за что всегда стоит бороться»<sup>1</sup>.

Так что бунт у Камю получается не такой уж бессмысленный и беспощадный. Вместе с тем, он соглашается с Шелером в том, что мятежный дух находит свое наиболее характерное проявление в современном западном обществе, где формальное равенство и свобода резко контрастируют с *фактическим* неравенством и *фактической* несвободой. Но хотя Камю и пытается здесь встать на историческую почву, бунтарскую суть человека он в конечном счете трактует, подобно Сартру, как его *антропологическую* природу. Поэтому речь здесь идет прежде всего о «метафизическом бунте». Но что характерно, так это то, что в бунтарском порыве, согласно Камю, мы прорываемся в наше *коллективное* бытие: «Я бунтую, следовательно, мы существуем»<sup>2</sup>.

Но Камю говорит не только о «метафизическом бунте». В «Бунтующем человеке» речь идет также о бунте *историческом* и бунте в области *искусства*. Исторический бунт — это *революция*. Последняя отличается от простого бунта тем, что в результате революции, как считает Камю, завершается определенный исторический цикл и устанавливается новый общественный строй. Камю уделяет много внимания Великой французской революции, и общей закономерностью революции считает то, что в ее ходе *свобода* приносит в жертву *справедливости*. «И тогда, — как пишет Камю, — революция завершается большим или малым террором»<sup>3</sup>.

Камю в общем разделяет *анархистскую* идею о том, что любая форма государственного господства есть насилие и ограничение свободы. Но ему хватает исторического чувства, чтобы не отождествить, как это часто делают в последнее время, немецкую и русскую революции. Здесь нужно пояснить, что свой приход к

<sup>1</sup> Там же. С. 132.

<sup>2</sup> Там же. С. 134.

<sup>3</sup> Там же. С. 199.

власти в Германии сами нацисты трактовали как *революцию*. «Несмотря на броскую внешность, — пишет Камю, — немецкая революция лишена будущего. Она была лишь первобытным порывом, чьи сокрушительные амбиции оказались сильнее ее реальных возможностей. А русский коммунизм взвалил на себя бремя описываемых в этом эссе метафизических устремлений, направленных к созданию на обезбоженной земле царства обожествленного человека. Русский коммунизм заслужил название революции, на которое не может претендовать немецкая авантюра, и, хотя в настоящее время он вроде бы недостоин этой чести, он стремится завоевать ее снова и уже навсегда. Это первое в истории политическое учение и движение, которое, опираясь на силу оружия, ставит своей целью свершение последней революции и окончательное объединение всего мира»<sup>1</sup>.

Как мы видим, хотя Камю упрекает Сартра за схематизм и абстрактность, сам он тоже кладет в основу истории в духе французского структурализма «метафизические устремления». В его понимании это слишком просто, если революции совершают не ради метафизических принципов, а в силу того, что люди не могут и не хотят жить по-старому. Именно поэтому он и Маркса считает «буржуазным пророком». Как и многие другие, Камю не видит разницы между материалистическим пониманием истории и христианской эсхатологией. «Научное мессианство Маркса, — пишет Камю, — имеет буржуазное происхождение. Прогресс, будущее науки, культ техники и производительных сил — все это буржуазные мифы, ставшие в XIX веке настоящими догмами»<sup>2</sup>.

Камю, конечно, прав в том, что идея исторического прогресса — идея по своему происхождению *буржуазная*. Но Маркс как раз не просто филистерски разделял идею исторического прогресса, а, наоборот, стремился показать его *противоречия*. И здесь он был наследником идей Руссо и Гегеля, которые впервые указали на внутреннюю противоречивость «гражданского общества».

<sup>1</sup> Там же. С. 262 – 263.

<sup>2</sup> Там же. С. 268.

Многие предрассудки относительно Маркса Камю просто повторяет. В том числе, вслед за Бердяевым, он повторяет — и это единственное место, где он последнего вообще поминает, — что «диалектика и материализм несовместимы» и что возможна лишь «диалектика мысли»<sup>1</sup>. В результате создается впечатление, что Камю так же, как и Поппер, знает диалектику только в пределах учебника по «диамату». Ему попросту неизвестно, что сам Маркс неоднократно заявлял о своей приверженности *гегелевской* диалектике, которая хотя и выступает как «диалектика мысли», но по существу является *исторической* диалектикой.

Бунт у Камю созидателен, а революция — нигилистична. Такова формула, выражающая суть его понимания того и другого. Что касается искусства, то его гуманистический смысл, согласно Камю, состоит в том, что это *воплощенное творчество*, которое неотделимо от свободы. Ведь творчество может быть только *свободным* творчеством. Творчество и рабство несовместимы. «Всякое творчество, — пишет Камю, — самым своим существованием отрицает мир господина и раба. Гнусное общество тиранов и рабов, в котором мы живем, обретает свою гибель и преобразование только на уровне творчества»<sup>2</sup>.

Взгляды Камю, безусловно, выходят далеко за пределы чисто экзистенциалистской философии. И прежде всего потому, что здесь нет того *крайнего индивидуализма*, который характерен для Хайдеггера и Сартра. У Камю есть попытка выйти в *реальную историю* и понять правомерность протеста как *социального протеста*. Тем не менее, все это у Камю по большому счету остается только попыткой.

### Литература

1. Камю А. Бунтующий человек. М. 1990.
2. Камю А. Избранные произведения. М. 1993.
3. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М. 2000.

<sup>1</sup> См.: там же. С. 272.

<sup>2</sup> Там же. С. 333.

4. *Сартр Ж.-П.* Тошнота. Избранные произведения. М. 1994.
5. *Сартр Ж.-П.* Философские пьесы. М. 1996.
6. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М. 1997.
7. *Хайдеггер М.* Время и бытие. Работы разных лет. М. 1993.
8. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск. 1998.
9. *Мартин Хайдеггер // Карл Ясперс.* Переписка (1920 – 1963). М. 2001.
10. *Ясперс К.* Введение в философию. Минск. 2000.
11. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М. 1991.
12. *Ясперс К.* Ницше и христианство. М. 1994.
13. *Ясперс К.* Философская автобиография и др. М. 1995.

### 3. Герменевтика: ее история и основные идеи

Мы уже видели, что один из неявных выпадов Ясперса против Хайдеггера заключался в том, что у него философия замыкается в языке. Сегодня, пишет Ясперс, бытие подменяется языком, при этом избегают всех привычных слов, прежде всего высоких слов, которые имели и могли иметь содержание. «Непривычное слово и непривычное расположение слов должны стимулировать изначальную истину, способность быть новым в словах — глубину»<sup>1</sup>.

Действительно, софистическая «умственность», как уже говорилось, более всего любит проявлять себя в разговорчивости. Мысль, лишенная своего предметного содержания, ищет опору только в словах, а главными философскими дисциплинами у софистов, как известно, были *грамматика, риторика, эристика (искусство спора) и диалектика*. Но герменевтика как современное течение в философии, берущее свое начало в экзистенциализме Хайдеггера, у которого язык есть дом бытия, понятно, софистикой себя не считает. Тем более, что само понятие герменевтики появляется только в *поздней античности*, т. е. значительно позже того, когда жили греческие софисты, и ведет свое проис-

<sup>1</sup> *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М. 1991. С. 360.

хождение от бога Гермеса — покровителя торговцев, путешественников, воров, а также посредника между людьми и богами-олимпийцами.

Дело в том, что именно в поздней античности развивается представление о *неизреченности* божественной мудрости. Поэтому она не может быть понятна обычным людям. Здесь необходимо объяснение и толкование. Вот таким истолкователем воли богов и был Гермес Триждывеличайший. А искусство (или «наука») *толкования слов* получило название герменевтики. «Как искусство передачи иноязычного высказывания доступным для понимания образом, — пишет основоположник современной герменевтической философии Х.-Г.Гадамер, — герменевтика не без основания названа по имени Гермеса, толмача божественных посланий людям»<sup>1</sup>.

Эта «наука» была усвоена христианством, ведь именно здесь дистанция между Богом и людьми становится максимальной, а божественная мудрость менее доступной, чем в язычестве. Но христианство должно было претерпеть реформацию, чтобы эта «наука» появилась уже совершенно явным и оформленным образом. Как известно, первый протестант Мартин Лютер долгие годы переводил Библию на родной язык. Он хотел, чтобы каждый немец мог прямо и непосредственно приобщиться к Писанию, не впадая в зависимость от церковников, толкующих латынь. Но при этом протестантизм неотделим от мистицизма, подобно всему христианству. И эта сторона христианского вероучения постоянно провоцирует фигуру толкователя-посредника. А в Новое время на этой почве рождается целая *герменевтическая традиция в христианстве*, основоположником которой стал немецкий протестантский теолог и философ Шлейермахер.

### Христианская «герменевтика» Ф.Шлейермахера

**Фридрих Шлейермахер (1768–1834)** был современником Гегеля, который вошел в довольно острый конфликт с христианством, в том числе и с лютеранским. Хотя Гегель был лютеранином, и этим очень гордился, церковники не признали его слишком *рациона-*

<sup>1</sup> Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного. М. 1991. С. 260.

листического толкования религии. Известно, что он ставил философию выше религии в иерархии форм сознания. Религия, как и искусство, по Гегелю, — это постижение Абсолюта в форме *чувства*, а не в форме *понятия*, на что способна только философия, или Наука, что для Гегеля одно и то же. Тем самым религия оказывалась у Гегеля как бы *суррогатом* философии, ее *недоразвитой формой*, и, наоборот, Знание выступало в роли высшего проявления Веры.

Естественно, это не могло понравиться теологам, и Шлейермахер, как и многие другие, активно выступил против рационализма всей немецкой классической философии, где исключением оказался только Шеллинг с его философией откровения. Последний *откровение* ставил выше разума и, соответственно, философии, на чем они, собственно, и разошлись со своим бывшим другом Гегелем.

В настоящее время произведения Шлейермахера «Речи о религии к образованным людям ее презирающим» и «Монологи» переизданы на русском языке. Но содержание этих работ трудно передать, потому что здесь *пафос* и *риторика* представлены в чистом виде и противопоставлены всякой образованности и логике. Шлейермахер постоянно выступает против «ложной мудрости» и «игры пустыми понятиями» на пути постижения божества и ратует за простоту сердечную в делах веры. Но если философия — это ложный путь к Богу, то должен быть какой-то истинный путь постижения Слова Божия. Как лютеранин Шлейермахер понимает так, что откровение содержится в Писании. Но вот здесь-то и необходимы посредники-толкователи с их герменевтическим искусством. Причем для Шлейермахера это, так сказать, временная и вынужденная мера, необходимая до тех пор, пока люди не «поумнеют». «О если бы некогда это призвание посредников прекратилось, — восклицает Шлейермахер, — и человеческое священство приобрело назначение! О если бы наступило время, которое древнее пророчество описывает так, что никто уже не будет нуждаться в получении, ибо все будут научены Богом!»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. М. 1994. С. 54.

Почему Бог до сих пор людей не вразумил, и им пока что необходимы мудрые наставники, остается неясным. Собственно весь текст книг Шлейермахера состоит из восклицаний, подобных только что процитированным. И Гегель, в общем-то тоже большой мастер по части изящной словесности, дает очень короткую, но исчерпывающую характеристику этой «философии» в своих «Лекциях по истории философии». «Это лишенная понятия пророческая речь, — пишет он, — произносимая с треножника, уверяет нас в истинности того или сего своего утверждения относительно абсолютного существа и требует, чтобы каждый из нас находил в сердце своем эти утверждения истинными. Знание об абсолютном становится делом сердца»<sup>1</sup>.

То, что раньше было делом ума, теперь становится делом сердца. И в столкновении Гегеля и Шлейермахера выразилось изменение характера философии, которое происходит уже в XIX веке, когда философия начинает превращаться в «литературу». По сути уже здесь начинается «*деконструкция*» философии, потеря ею своей *сути* и собственного *образа*. И в этом явным образом выражается общий кризис европейской культуры.

Философия становится литературой уже в философии жизни. И не только у ее признанного основоположника Ницше, но уже у Фейербаха, который является ее реальным прародителем. Ведь именно он впервые заявил, что жизнь первее мышления. Но тем самым впереди мышления оказывается и чувство, потому что живое чувствует раньше, чем думает. Однако философия — это все-таки дело мышления, и там, где чувство сознательно пропускается вперед, неизбежно начинается литература. Ведь она является более адекватным средством для выражения человеческого чувства, чем философия. И поэтому уже у Фейербаха философия во многом переходит в литературу, в декламацию, когда зачастую на разные лады повторяется одна и та же мысль. «Сущность христианства» сначала читать интересно, а потом становится скучно, потому что нет

развития идеи. Оттого философия жизни рано или поздно начинает нуждаться в герменевтике. И именно о ней заговорил немецкий историк культуры и философ В. Дильтей.

### В. Дильтей о герменевтике «сочувствия»

У Вильгельма Дильтея (1833–1911), хотя он и продолжает линию Ницше, «жизнь», которая является первичной, понимается совсем не так витально и зоологически, как у последнего. «Жизнь» у Дильтея — это, скорее, жизнь культуры, и прежде всего духовной культуры. Но она так же предшествует мышлению и науке, как у Ницше и Фейербаха. В результате у Дильтея мышление, как вторичное и производное духа, чувства понять не может. Чувство можно только чувствовать и переживать, и человеку, который чувствует, можно только *сочувствовать*. Причем Дильтей распространяет это сочувствие на «понимание» всех явлений духовной культуры и истории: философии, религии, искусства, литературы.

Методу «объяснения» в естественных науках Дильтей противопоставляет метод «понимания». «Понимание» достигается путем «вживания», «сопереживания», «вчувствования». Но одно дело «вжиться» в ныне живущую культуру, и совсем другое дело — проникнуть в культуру древних египтян или инков, и даже древних римлян. Отсюда необходимость в особом способе *приобщения* к «мертвой» культуре. По отношению к культуре прошлого, согласно Дильтею, должен применяться метод *интерпретации*, который он называет *герменевтикой*. Герменевтика, таким образом, из метода «понимания» боговдохновенных текстов превращается у Дильтея в *метод «понимания» любого гуманитарного текста*.

«Философией жизни» Дильтей считает всякую попытку отойти от того, что он называет «систематической философией». Это литература такого типа, как у Марка Аврелия, Монтеня, Лессинга, Карлейля, Эмерсона, Ницше, Толстого. «Писательство этого рода, — замечает Дильтей, — постольку родственно античному искусству софистов и риториков, от которого так резко отмежевался Платон в сфере философии, поскольку

здесь место методического доказательства занимает убеждение, уговаривание»<sup>1</sup>.

Понятно, что такая «философия» может быть убедительной и интересной. Ведь читать, допустим, Ницше в тысячу раз интереснее, чем какого-нибудь позитивиста, рассуждающего о «научной методологии». Но это, тем не менее, не отменяет разницы между *философией* и *литературой*. «Искусство уговаривания», как отмечает Дильтей, связано с «величайшей серьезностью и правдивостью»<sup>2</sup>. И это то, что мы называем *жизненной правдой* и что присуще хорошему реалистическому искусству. Прекрасное есть жизнь, говорил русский демократ Н.Г.Чернышевский. Но тогда его тоже можно назвать «философом жизни».

Дильтей пишет: «Жизнь должна быть истолкована из нее самой — такова та великая мысль, которая связывает этих философов жизни с мировым опытом и поэзией»<sup>3</sup>. Но почему эта «философия жизни» встает во *враждебное* отношение к «систематической философии»? Видимо, это происходит в такой период истории, когда жизнь покидает «систематическую философию», и от нее остается пустой сухой стручок. Однако это означает, что в то же время нечто происходит и в самой жизни. Да, жизнь должна быть объяснена из нее самой. Но именно для этого необходимо *систематическое мышление*, а не одна только риторика. Иначе сама «жизнь» приобретает мистический и призрачный характер.

Наверное, поэтому «философы жизни» сами часто как-будто и не живут. «Я завидую каждому, кто живет, — писал «философ жизни» О.Шпенглер. — Я проводил свое время только в мечтательных раздумьях, и там, где мне выпадала возможность действительно жить, я отступал, давая ей миновать меня, чтобы уже позднее испытывать горчайшее раскаяние»<sup>4</sup>. А разве жил мизантроп Шопенгауэр? А у Ницше разве это жизнь? И здесь невольно возникает мысль о том, что назначение «философии жизни» не в том, чтобы

<sup>1</sup> Дильтей В. Сущность философии. М. 2001. С. 60.

<sup>2</sup> См.: там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См.: Шпенглер О. Закат Европы. Т.1. С. 25.

сделать существование человека *действительной жизнью*, а в том, чтобы *компенсировать ее отсутствие*.

Можно, конечно, сказать, что Гете — «философ жизни». Но специфическое направление, названное «философией жизни», возникает только тогда, когда появляется открытая *враждебность по отношению к «систематической философии»*. У Гете этого еще не было. Все это начинается с Шопенгауэра. Именно у него мы встречаем мысль о превосходстве «жизни» над всяким систематическим мышлением. «Начиная с Шопенгауэра, — пишет Дильтей, — эта мысль развивалась в сторону все большей и большей враждебности к систематической философии; в настоящее время она образует центральный пункт философских интересов молодого поколения. В этих произведениях выражает себя весьма значительное самостоятельное литературное направление»<sup>1</sup>.

Вместе с отказом от метафизики, согласно Дильтею, должен произойти и отказ от ее *метода*. И должен быть найден «независимый от нее метод установления определений ценностей, целей и правил жизни, и на основе описательной и аналитической психологии, исходящей из структуры душевной жизни, надо будет в рамках методической науки искать решение — может быть, более скромное и менее диктаторское, — той задачи, которую себе поставили философы нового времени»<sup>2</sup>. Таким методом, по его мнению, и должна стать *герменевтика*. Но совершенно ясно, что это не просто претензия на иной *метод*, а это претензия на иную *философию*, сущность которой и составляет свойственный ей метод герменевтики. И такое превращение герменевтики из метода «понимания» в своеобразную *метафизику* и *самостоятельную философию* происходит в работах ученика Хайдеггера Х.Г.Гадамера.

### Герменевтический круг Х.Г.Гадамера

*Ханс Георг Гадамер (рог. 1900)* прославился тем, что попытался выйти за рамки «мыслящего самого себя мышления», которое он связывал со всей новоевропей-

<sup>1</sup> Дильтей В. Сущность философии. М. 2001. С. 60–61.

<sup>2</sup> Там же. С. 61.

ской рационалистической традицией, у истоков которой стоял Декарт. Свою задачу он видел в создании на основе герменевтики некоторой новой «онтологии». Но эта «онтология» должна отличаться от традиционной онтологии, которая считала основами мироздания Бога, материю, природу, пространство, время, бесконечность и т. д. У Гадамера онтология является *производной от языка*. Понимание текста, согласно Гадамеру, есть одновременно его *интерпретация*, а потому не только *открытие* скрытых смыслов, но и их *порождение*.

Гадамер здесь действительно схватывает важное свойство языка и речи. Вернее, это свойство человеческого мышления, суть которого в том, что человек *понимает* только тогда, когда он *мыслит*, а значит *активно строит воображаемый образ понимаемого*. И это было понято уже в немецкой классической философии. В особенности хорошо это понимал Фихте, который говорил о том, что понимание даже газетного текста требует того, чтобы мы *воображали* себе то, о чем идет речь.

Следовательно, слова говорят нам о чем-то только тогда, когда они *продуцируют* некоторое содержание. Здесь перед нами то же самое *единство продуктивного и репродуктивного воображения*, что и у Фихте, только перенесенное на единство продуктивной и репродуктивной функций языка, речи. Причем, если не выходить за пределы говорения, то продукция и репродукция замыкаются друг на друга, порождая новый вариант «проблемы» курицы и яйца. Та же самая проблема в связи с диалектикой продуктивного и репродуктивного стояла и перед Фихте. И он по существу, несмотря на все героические усилия, не смог выйти из «заколдованного круга»: продукция возможна только на основе репродукции, а репродуцировать мы можем, как это подтверждает психология восприятия, только тогда, когда продуцируем. Но Гадамер, и в этом его отличие от Фихте, и не хочет выходить из подобного «круга». «... Бытие, которое может быть понято, — заявляет он, — есть язык»<sup>1</sup>.

Традиция, внутри которой возникает герменевтика Гадамера, с самого начала, как мы видели, была

антигегелевской. И странность заключается в том, что проклиная Гегеля за его «панлогизм», «историзм» и прочие «грехи», она, в лице Гадамера, вдруг опять обращается к Гегелю. Дело в том, что Гегель придавал особое значение языку. И творение этого мира у него, как и в Святом Писании, происходит посредством Слова. «Вначале было Слово...».

Но Слово здесь не просто «медь звенящая» и «кимвал бряцающий». Слово у Гегеля — это *Логос*, т. е. некое *упорядочивающее* начало в виде *категорий*. И в первоначальных набросках гегелевской «Феноменологии духа» мы можем встретить мысль о том, что дух «просыпается» в слове, или что творческая сила духа проявляется как *namengebende Kraft* (наименовывающая сила). И, наконец, у него мы можем прочесть, что категория есть *Вещь* и *Вещание* одновременно, *Sache* и *Sage*.

Таким образом, мир слов и мир вещей здесь оказываются тождественными. Но принять это тождество у Гегеля за *абсолютное*, это значит подогнать его под современного герменевта. Гегель понимает, что слово — это тоже *дело*. Но он понимает также, что от одних только слов даже дети не родятся. А сделать орудие, считал он, гораздо труднее, чем ребенка. И благодаря орудию, говорит Гегель, мы овладеваем *всеобщим содержанием природы*, т. е. ее *законами*. Следовательно, знание существует не только в языке и посредством языка. Оно существует, по Гегелю, в *орудии*, в *организации государства*, *семьи* и *гражданского общества*. Поэтому попытка герменевтики опереться на авторитет Гегеля в трактовке языка как *единственной реальности* может обернуться против нее самой.

Другая проблема, связанная с Гегелем, это проблема *идеальных значений*, *идеального вообще*. У Гегеля источником идеальных значений, в том числе и значений слов, является объективно существующая *Идея*. По Гегелю, она существует независимо от того, говорим мы о ней, или не говорим. Это можно считать остатком не преодоленной до конца метафизики у Гегеля. Но если ее отбросить, то чем тогда объяснить идеальные значения слов? Ведь когда я говорю «совесть», то я не называю некоторую вещь, типа «полено», а я выражаю некоторое *идеальное содержание*. Если такового не

существует, то тогда «совесть» есть то же самое, что и «полено», или ее вообще нет.

Но в чем исток такого идеального содержания? Он, безусловно, не в самом слове «совесть». Ведь тогда самыми совестью людьми были бы моралисты. Хотя чаще всего бывает совсем наоборот, и самыми бессовестными людьми оказываются как раз те, которые очень часто произносят это слово всуе. Таким образом, с данной проблемой герменевтика справиться не может. *Языковая стихия в герменевтике уже поглотила мир вещей, и ей не потребовалось особого усилия, чтобы растворить в этой стихии значения слов.*

По сути же с проблемой идеальных значений можно справиться двояким образом. Во-первых, указать некий *внеязыковый источник* идеальных значений. У Платона и у Гегеля им является некий особый идеальный мир, у Маркса — реальная предметная деятельность и практическое общение людей. Во-вторых, можно *«отменить» идеальное* и оставить одно только материальное. Иначе говоря, можно отбросить идеальное содержание слов, сохранив их материальную форму. И тогда «полено» и «совесть» ничем не будут отличаться по существу.

Обычное понимание речи таково, что всякая речь всегда *о чем-то*. Но о чем же речь, если эта *речь* и есть *единственное*, что существует на свете? В этом случае выход заключается в признании того, что *речь идет о речи, речь говорит о самой себе*. Язык, тем самым, превращается в своего рода спинозовскую субстанцию, которая есть *causa sui*, причина самой себя. Но тогда философия превращается в чистое говорение, в бесконечный шизофренический «дискурс», который никуда не ведет. И если Декарт заявил: *мыслю, следовательно, существую*, то теперь получается: *говорю, следовательно, существую*. Наверное, поэтому многие философы сегодня стремятся к тому, чтобы говорить как можно больше и дольше. И такая философия «говорения», для которой что «полено», что «совесть» — все одно, должна была появиться в наше время, и она появилась. Условное название этой философии *«постмодернизм»*.

И еще. Позитивизм и экзистенциализм — крайности. И тем не менее, в конце XX века появились по-

пытки их синтеза. Примером служит философия немецкого философа К.-О.Апеля, который стремится совместить «линию» Витгенштейна с «линией» Хайдеггера. Но по большому счету сошлись эти «линии» на языке, который у постмодернистов оказывается и «смыслом», и «поверхностью», а выражаясь словами классической философии, и сущностью, и явлением. Но подробнее об этом далее.

### **Литература**

1. Гагамер Х.Г. Актуальность прекрасного. М. 1991.
1. Гагамер Х.Г. Истина и метод. М. 1988.
2. Дильтей В. Описательная психология. СПб. 1996.
3. Дильтей В. Сущность философии. М. 2001.
4. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М.-К. 1994.

**ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ  
XX ВЕКА**

---

Если вопрос о разуме служит размежеванию между философскими и религиозными воззрениями, то проблема человека всерьез уточняет границу между философским и *естественнонаучным подходом*. Но как раз тут XX век сказал свое «новое слово». Избавляя человека от идеального, духа и души, неклассическая философия во многом вновь сближается с естествознанием в его понимании всех человеческих проявлений как сугубо *телесных*. И важной вехой на этом пути стали взгляды З.Фрейда и М.Шелера.

Фрейд по сути меняет местами в человеке *сознание* и *бессознательное*. Из решающего в существовании человека сознание становится зависимым, а роль *движущей силы* выдвигается сфера инстинктов, прежде всего либидо. Таким образом, человек оказывается прежде всего *натуральным* существом. И в этом вопросе Шелер не ушел в своей антропологии далеко от Фрейда, застревая на дуализме природы и культуры в природе человека.

Что же касается посмодернизма, то здесь человек даже в качестве природного существа стремительно *фрагментируется*. Его лишают *единства* даже с естественнонаучной точки зрения. Посмодернизм трудно *определить* как философское направление, поскольку он отказывается от человеческого *сознания* во всех его проявлениях: философском, научном, религиозном и пр. Соответственно и сам человек здесь *растворяется* в некой *стихии*, из которой он когда-то выбирался с большим трудом.

## 1. Учение З.Фрейда и философия

Известный австрийский врач-психиатр и психолог **Зигмунд Фрейд (1856–1939)** философией никогда специально не занимался. Но своей принципиально новой психологической теорией он оказал столь широкое влияние, что его учение, *фрейдизм*, иногда считают одной из трех основных, наряду с марксизмом и христианством, систем мировоззрения XX века. К выдающимся работам Фрейда можно отнести «Толкование сноведений» (1900), «Тотем и табу» (1913), «Лекции по введению в психоанализ» (1915–1917), «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), «Я и Оно» (1923) «Очерк психоанализа» (1938). В чем же секрет такой популярности фрейдизма и в чем его значение для философии?

Прежде всего необходимо заметить, что психология и психиатрия всегда занимались сознанием и мышлением. Только первая занималась ими в *норме*, а вторая — в *патологии*. Ни одна серьезная философия также никогда не отказывалась от этого предмета. А если взять такое сочинение Гегеля как «Философия духа», то там мы найдем сознание не только в норме, но и в патологии, и Гегель высказывает довольно интересные суждения о природе душевных заболеваний. Во всяком случае исторически случилось так, что *теоретическая психология* развивалась вплоть до конца XIX века в русле философии. И только в конце XIX века возникает *экспериментальная психология*. Причем возникает особняком и имеет отношение скорее к естествознанию, ближайшим образом к физиологии, чем к философии и вообще к «наукам о духе», как было принято говорить в то время.

На основе экспериментальной психологии и физиологии высшей нервной деятельности формировалась и *психиатрия*, какой ее застал Фрейд, будучи сначала студентом-медиком, а затем практикующим врачом. Психологию, которая лежала в основе такой психиатрии, Фрейд назовет *медицинской психологией*. В общем и целом эта психология рассматривала психику человека, его душевную жизнь как *совокупность реакций на внешний мир*. Понятно, что эти реакции у человека не такие примитивные, как у амебы, но в

принципе это *то же самое*. Просто человек реагирует на более тонкие раздражители, которые недоступны не только амебе, но даже собаке.

Значение того переворота, который произвел в психологии и психиатрии Фрейд, станет понятным, если мы примем во внимание, что он на почве сугубо психиатрических фактов убедился в принципиальной неправоте медицинской психологии. Фрейд показал, что душевная жизнь человека вовсе не есть поток впечатлений и реакций, а она содержит в себе некую *субстанцию*, некую константу, которая не только не поддается влиянию внешних впечатлений, а, наоборот, *изнутри их определяет*, придавая им такое значение, которое совершенно необъяснимо ни из настоящего, ни из прошлого опыта.

В классической философии, начиная с Аристотеля и кончая Декартом, эта субстанция называлась *душой*, что по-гречески звучит как «псюхе», а на латыни — «анима». И субстанциальная трактовка духовной жизни людей основывалась у философов-классиков именно на том, что эта жизнь обладает удивительной устойчивостью и самостоятельностью по отношению к телесной жизни и ко всему, с ней связанному. Но душа трактовалась этими философами, что характерным образом проявилось у Декарта, как абсолютно *нетелесное, нематериальное* начало. Такая трактовка души была связана с метафизическим идеализмом. А потому она была отвергнута вместе с идеализмом той *эмпирической традиции*, которая шла от английской философии и возобладала в науке и философии XIX — XX веков.

З.Фрейд, как и вся медицинская, психологическая и психиатрическая наука его времени, декартовской трактовки души принять никак не мог. Да он ее и не знал, как не знает ее вся медицинская наука до сих пор. Но факт оставался фактом, и он требовал объяснения. Причем эмпирическое объяснение ничего не давало. И то, что было изгнано в дверь, теперь лезло в окно. Фрейду ничего не оставалось, как изобрести свое объяснение душевной жизни, которое оказалось таким же *метафизическим*, как и «рациональная психология» в рамках классической философии.

В чем суть этой метафизики? Здесь необходимо вспомнить, что время, в которое жил и формировался

как ученый Фрейд, было временем *эволюционной теории и эмбриологии*. Это было время Дарвина и Геккеля. А из их теорий следует, что некоторые видовые особенности растений и животных можно объяснить только эволюцией данного вида, т. е. не *«синхронно»*, а *«диахронно»*. Почему, например, у мыши и жирафа одинаковое количество позвонков? Да потому, что у той и у другого был общий предок, от которого они унаследовали данный признак.

А почему душевная жизнь человека должна быть исключением из этой теории? Таким, примерно, вопросом задается Фрейд. И он начинает строить свою теорию душевной жизни человека не только на основе прижизненных фактов и впечатлений отдельного индивида, но и на основе фактов и впечатлений *roga*. Так религиозную веру в Бога-Отца Фрейд выводил из наследуемого чувства вины перед убитым когда-то предком.

Фрейд использует эмбриологию для объяснения многих психических феноменов, и, в первую очередь, детских *фобий* — состояний безотчетного страха без видимых причин. Фрейд указывает на скрытую причину таких состояний, которая, оказывается, лежит не в послеродовой (постнатальной), жизни ребенка, а в самом *факте рождения*. Сам родовой процесс, по Фрейду, сопровождается сильнейшим испугом ребенка, который из привычного лона матери сквозь тесный и неудобный проход извергается в непривычный и неизвестный мир.

Центральным понятием учения Фрейда становится понятие *либидо*. «Либидо, — как его определяет сам Фрейд, — совершенно аналогично *голоду*, называется сила, в которой выражается влечение, в данном случае сексуальное, как в голоде выражается влечение к пище»<sup>1</sup>. Либидо не появляется в каком-то определенном возрасте, считает Фрейд, а присуще человеку *от рождения*, и проявляется оно в совершенно различных формах. Так называемая «детская сексуальность», как ее называет Фрейд, выражается в характерном для грудных детей сосании, и эrogenной зоной у человека первоначально является рот.

Развитие, вернее, эволюция сексуальности у человека, согласно Фрейду, совершается по закону *рекапи-*

<sup>1</sup> Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М. 1991. С. 199.

*туляции*, согласно которому каждый индивид в своем индивидуальном, онтогенетическом развитии как бы *повторяет* ступени эволюции вида, филогенетического развития. Развитие генитального аппарата, доказывает он, во всеобщей эволюции происходило таким образом, что сначала специальных органов воспроизведения вообще не было, затем появился генитальный аппарат, совмещенный с органами питания, затем органами выделения и, наконец, отдельный генитальный аппарат, как он существует у высших животных и человека. Отдельный человеческий индивид, соответственно, проходит все эти ступени.

Этим же самым Фрейд объясняет половые извращения, которые, как он считает, являются проявлениями сексуального *инфантилизма*, задержками в сексуальном развитии. Автоэротизм, или нарциссизм, по Фрейду, объясняется тем, что когда-то наш далекий животный, а, может быть, растительный предок совмещал у себя мужской и женский генитальный аппарат.

Энергия сексуального влечения, с точки зрения Фрейда, может проявляться или *непосредственно*, или *сублимироваться*, т. е. направляться в иные формы активности, например, труд, разные формы творчества. Если же эта энергия не проявляется непосредственно и не сублимируется, то она вызывает различные нервные и психические *заболевания*. Таким образом, как считает Фрейд, одни и те же влечения вызывают душевные расстройства и «участвуют в создании высших культурных, художественных и социальных ценностей человеческого духа, и их вклад нельзя недооценивать»<sup>1</sup>.

Если вспомнить философскую классику, то отношение между внутренней жизнью Я и культурой у Фрейда *оборачивается*. Так в немецкой классике субстанцией духовности является культура, а всякое индивидуальное «я» — это по сути ее порождение, хотя, конечно, и особое. У Фрейда все наоборот. Вся культура является у него всего лишь *порождением сложной внутренней жизни человеческого индивида*. И эта его *внутренняя неустроенность* собственно и *порождает* культуру. Но если основой духовной жизни индивида

является не культура, то таковой является *натура*. Третьего здесь не дано, если это не Бог. Но Бога Фрейд последовательно отвергает. Значит... натура.

Точка зрения, согласно которой в основе духовной жизни лежит натура, называется *натурализмом*, уже — *биологизмом*. К нему-то и склоняется в конечном счете Фрейд. И с биологией происходит у Фрейда то же самое, что и с самостоятельной духовной жизнью: изгнанная в дверь, она возвращается в окно. Сначала Фрейд отверг медицинскую психологию за ее биологизм, теперь он вынужден, как сам честно признается, «одалживаться у биологии»<sup>1</sup>. Причем честность, свойственная Фрейду как большому ученому, идет настолько далеко, что он признается даже в том, что с зависимостью от биологии у него увеличивается неточность рассуждений.

Вопрос о биологизме и натурализме в теории Фрейда — вопрос спорный. Поэтому здесь следует учитывать мнение самого Фрейда. Сознательно Фрейд действительно стремится эмансипироваться от биологии. Но на деле у него, что очень важно, это не получается. «Как бы ревностно, — признается он, — мы ни защищали в иных случаях независимость психологии от любой другой науки, здесь мы все-таки находимся в плену незыблемого биологического фактора, согласно которому отдельное живое существо служит двум намерениям, самосохранению и сохранению вида...»<sup>2</sup>.

Итак, открытие Фрейда заключается в том, что, помимо сознательного «Я» и «сверх-Я», в глубинах человеческой души таится *бессознательное «Оно»*. Человеческая душа, с точки зрения классической философии, идеальна. Иначе у Фрейда, у которого *духовную жизнь человека в конечном счете определяет генетически наследуемое «Оно»*. Причем о природе «Оно» Фрейд нигде не высказывается ясно и определенно. Связанное с энергией сексуального влечения, «Оно» должно быть биологическим началом в человеке. Но на уровне фактов существование такого начала в человеке не подтверждается. В результате сам Фрейд говорит об «Оно» как о некоем изобретении, *умозрительной*

<sup>1</sup> Там же. С. 422.

<sup>2</sup> Там же. С. 148–149.

конструкции, объясняющей особенности поведения человека. И здесь опять же ценны его собственные признания. «Теория влечений, — пишет Фрейд, — это, так сказать, наша мифология. Влечения — мифологические существа, грандиозные в своей неопределенности»<sup>1</sup>.

Таким образом, теория либидо Фрейда, по его собственному признанию, напоминает учение древних о вселенском Эросе. Во фрейдизме, как и в античной мифологии, существуют сверхъестественные движущие силы, управляющие жизнью человека. Античные боги, как и люди, были телесными существами, но их возможности выходили за пределы обычного земного бытия. И то же самое мы видим у Фрейда, у которого человеческую жизнь определяет *естественно-сверхъестественная сущность*, обозначенная словом «Оно». Такого рода «метафизическая» реальность стала главным изобретением Фрейда. И введенный им впоследствии антипод Эроса — извечное влечение человека к *Смерти (Тонатос)* произрастает из той же методологической почвы.

Но, пожалуй, самое интересное заключается в том, что фрейдизм подводит научную базу под одно из *кризисных явлений* в культуре XX века. Ведь у Фрейда все меняется местами: культура и натура, норма и патология. То, что веками считалось *извращением*, в теории Фрейда — только этап в нормальном развитии либидо и, наоборот, обычная культурная жизнь оказывается результатом *«противоестественного»* употребления сексуальной энергии. В дальнейшем такого рода *переворачивание* станет основой постмодернизма. *Так кризис духовной жизни получил свое «научное» оправдание, патологическое состояние личности — статус нормы, а фрейдизм — мировую славу.*

Характерно то, что Фрейд так и не смог ничего существенного возразить идеологам нацизма, сделавшим свои собственные выводы из натуралистических воззрений Ницше. Ведь Фрейд и нацисты едины в том, что натура — это норма, а культура — извращение. Не сошлись они в трактовке самой биологической нормы. У Фрейда биологическое «здоровье» совместимо по закону рекапитуляции с половыми извращениями, у

нацистов — несовместимо. И борьбу за нормальную природную жизнь без извращений нацизм вел самым радикальным в мире способом.

До сих пор речь шла о *философской сути* учения Фрейда, хотя всемирную славу он получил, скорее, благодаря *психоанализу* — методу лечения невротических состояний, очень распространенных в современном обществе. Основы психоанализа, в котором большую роль играет *толкование сновидений*, были разработаны Фрейдом в период с 1894 по 1902 гг. С 1900 по 1920 гг. он занимался пропагандой своего метода. И только в начале 20-х годов Фрейд подводит под психоанализ теоретическую основу в форме учения о *трех уровнях человеческой психики*. Как известно, в связи с нашествием нацистов на Европу, Фрейд был вынужден уже в преклонном возрасте эмигрировать из Австрии в Великобританию. И уже в Лондоне незадолго до смерти он пытается завершить свою книгу «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия», в которой предпринята попытка применить фрейдизм к анализу *религии*.

Таковы *основные этапы* творчества и *главные достижения* Фрейда, которые довольно рано были оспорены его последователями, как в отношении психоанализа, так и его теоретической основы. Как и почему это произошло?

#### «Аналитическая психология» К.Г.Юнга

Противоречивая и двойственная суть учения Фрейда определила *двойственное* значение его теории. Во всяком случае однозначной оценки фрейдизма до сих пор нет. Естественно возникшее стремление сохранить сильные стороны учения Фрейда и преодолеть откровенный биологизм породило в XX веке целый ряд направлений в психологии и философии. И первое из таких направлений, которое необходимо выделить, связано с именем швейцарского психолога, психиатра и философа *Карла Густава Юнга (1875—1961)*.

К.Г.Юнг родился в семье священника реформаторской церкви, но уже в отрочестве отрекся от религиозных взглядов в их традиционной форме. Получив

медицинское образование, свою научную деятельность он начинает в Цюрихе под руководством известного психиатра Э.Блейлера, а в 1906 году переходит на позиции психоанализа и становится сподвижником Фрейда. Юнг активно участвовал в так называемом «психоаналитическом движении» вплоть до 1913 года, когда между ним и Фрейдом произошел разрыв. У фрейдовской психологии, по словам Юнга, «нет никакой возможности освободиться от безжалостного ярма биологического явления»<sup>1</sup>. Это, пожалуй, основная причина отказа Юнга от *ортодоксального фрейдизма*.

В центре внимания Юнга оказывается идея *бессознательного*. Напомним, что Фрейд первым заговорил о бессознательном «Оно», определяющем поведение человека. «Сверх-Я», «Я» и «Оно» — это уровни психики человека. К «Сверх-Я» относятся родительские запреты, моральные нормы, санкционированные правила поведения. Бессознательное «Оно» несет в себе инстинкты, комплексы, вытесненные переживания. Не получив адекватного или сублимированного выражения, влечение, согласно Фрейду, вытесняется в область бессознательного и образует там сложную связь переживаний, большей частью травматического характера. В этой ситуации человеческое «Я» вынуждено балансировать между «Сверх-Я» и «Оно», испытывая давление социальных запретов, с одной стороны, и запретных желаний — с другой. Выход из этого болезненного состояния Фрейд видел в обратном переводе бессознательных сексуальных переживаний в сознательную форму, который снимает остроту конфликта. Сознательный контроль за конфликтом желаний и запретов составил суть разработанной им техники *психоанализа*.

Еще раз подчеркнем, что у Фрейда речь идет о психике отдельного индивида. В отличие от него, Юнг заговорил о *коллективном бессознательном*, относящемся не к индивидам, а к *роду*, т. е. определяющем психическое состояние всего человечества. Надо сказать, еще студентом Юнг посещал оккультный кружок, где медиумом была его родственница. Мысль о существовании внеиндивидуального слоя психики подтвердилась у Юнга тогда, когда в ходе психиатрической

практики он натолкнулся на одинаковые словесные тексты и видения в бреде сумасшедших, снах нормальных людей, поэтических произведениях, мифах, ритуалах шаманов. В результате докторская диссертация Юнга, защищенная им еще в 1902 году, называлась «О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов». Таким образом к главным выводам своего учения Юнг пришел еще до встречи с Фрейдом. Но учение Фрейда о «бессознательном» по сути расставило все во взглядах Юнга по своим местам.

Под влиянием Фрейда Юнг окончательно убеждается, что ниже уровня личного бессознательного лежат более глубокие и древние пласты, изучению которых он и посвящает себя. Однако сложность такого анализа заключалась в том, что, в отличие от личного бессознательного, содержание коллективного бессознательного никогда никем не вытеснялось и не забывалось. Иначе говоря, коллективное бессознательное, как доказывает Юнг, *никогда не существовало в сознательной форме*, а потому становится невозможной процедура обратного перевода этого содержания психики в область ясного сознания в соответствии с методом Фрейда.

В результате Юнг вынужден разрабатывать собственный метод «реконструкции» первоначальной и наиболее древней «подосновы» нашей психики, называя ее «архетипами», что можно перевести как «образы». Главное, что мы можем знать об архетипах, это то, что они определяют нашу психику не прямо, а *косвенно*, посредством повторяющихся символов. С помощью этих символов архетипы действуют на человека *нуминозным*, т. е. зачаровывающим образом. Слово «нуминозное» происходит от латинского «numen», что переводится как «божество». И этот термин стал впервые использоваться немецким теологом Р.Отто. Сила и мощь архетипа связана с тем, что в нем кристаллизован опыт древнего человека по восприятию, переживанию и ориентации в мире. А потому как в искусстве, так и в бреде сумасшедшего нужно различать плоды воображения и визионерское творчество, когда через больного или художника начинает проявлять себя глубинное *первопереживание*. К такому визионерскому творчеству Юнг относил вторую часть «Фауста» Гете,

«Божественную комедию» Данте, произведения композитора Р. Вагнера.

Проявлением такого рода «коллективного бессознательного» Юнг считал многие явления современной жизни. Так расовая мифология и одержимость нацистов, которая буквально воспроизводит поведение древних «берсерков», выглядит очень наивной с точки зрения разума. И тем не менее, подобные идеи и настроения захватывают миллионы людей. А это значит, доказывал Юнг, что здесь мы имеем дело с чем-то, *превосходящим* силы разума.

Что касается происхождения и природы архетипов, то здесь Юнг не дал ясного и однозначного ответа. Ему были чужды попытки Фрейда вывести содержание бессознательной сферы из Эдипова комплекса — отцеубийства и кровосмесительства, случившегося с древними людьми. Архетипы у Юнга более разнообразны. И первоначально он связывал их с инстинктивной реакцией древнего человека. Если инстинкт — это автоматическая реакция на воздействие, то архетип является *условием* такой реакции. Сознание направляет волю человека, считал Юнг, архетипы — инстинкты. Архетипы — это *система установок* древнего человека, позволяющих выжить в сложной и пугающей среде обитания.

Позднее Юнг отходит от такой трактовки архетипов, все больше склоняясь к *мистицизму*. Характерно что Фрейд с самого начала выступал против стремления Юнга соединить психоанализ с «грязной ямой оккультизма», что во многом и спровоцировало их разрыв. У «зрелого» Юнга через архетипы обнаруживает себя уже не столько психический опыт человечества, сколько стоящая за этим опытом неведомая сущность. Для Юнга характерно то, что, исследуя архетипы, он вводит в круг своего анализа алхимические тексты и парапсихологические феномены, восточные учения о карме и реинкарнации. У Юнга этого периода архетип — это *готовность психики воссоздавать мифологические представления, творить богов и демонов*.

Но предрасположенность человеческой фантазии к такого рода образам не просто исходит из коллективного бессознательного. Юнг склоняется к тому, что архетипы регулируют психическую энергию людей.

А потому нельзя отказываться от Бога. Иначе его место занимают идолы. Юнг уверен, что в современной культуре сохраняется мифологическая подоснова. У нормального человека она выражается в религиозных устремлениях, у больного — в инвертированных психозах, у художника — в визионерском творчестве.

Религиозные символы и догматы, согласно Юнгу, гармонизируют отношения между сознательным и бессознательным в человеке. Но история европейской цивилизации — это путь *разрушения* указанной гармонии. Европейцы и американцы, считал Юнг, последовательно разрушали по всему миру традиционные формы жизни и сознания. Реформация и Просвещение, а затем бурное развитие естествознания, по его мнению, образовали своеобразный вакуум, который обернулся разрушительной силой *коллективного безумия*. Таким образом, у Юнга выходит, что именно благодаря архаическим основам психики, человечество сохраняет свое психическое здоровье.

В поисках новой гармонии между сознанием и бессознательным Юнг часто называл свое учение «западной йогой». Однако официальное название учения Юнга — *аналитическая психология*, на основе которой в 1948 году в Цюрихе было создан Институт Юнга, а в 1958 году уже Международное общество аналитической психологии. Тем не менее, будучи прежде всего психологом, Юнг оказал серьезное влияние на философию, эстетику, изучение мифологии и даже литературную критику.

### «Фрейдомарксизм» Э.Фромма

Выдающимся последователем Фрейда, помимо Юнга, был *Эрих Фромм (1900–1980)*. Его учение — это синтез фрейдистских, марксистских и экзистенциалистских идей. Свои взгляды Фромм характеризовал как «радикальный гуманизм», «*диалектический гуманизм*», «*гуманистический психоанализ*». Особая роль Фрейда и Маркса в формировании воззрений Фромма позволяет называть его учение *фрейдомарксизмом*.

Уже будучи доктором философии, Фромм в 30-х годах прошел курс обучения в Психоаналитическом институте в Берлине. Но, как впоследствии вспоминал

сам Фромм, уважение к основателю психоанализа не помешало ему пересмотреть ряд фундаментальных положений в учении Фрейда и, в частности, его трактовку бессознательного. У Фрейда речь шла об индивидуальном бессознательном, у Юнга — о коллективном бессознательном. В отличие от них, Фромм исходит в своем учении из *социального бессознательного*, которое не является уровнем или нишей человеческой психики. По мнению Фромма, бессознательное — это *состояние психики*. Это идеи, настроения и переживания людей, которые общество лишило *ясной осознанности* посредством ряда «фильтров»: языка, логики, социальных табу. Так, к примеру, в годы III Рейха добропорядочные немцы искренне «не замечали» существования концлагерей.

Следующим нововведением Фромма стал *«социальный характер»*, который он отличал от индивидуального характера человека. С помощью идеи «социального бессознательного» и «социального характера» Фромм пытался уточнить и углубить марксистское учение об экономическом базисе общества и его политико-идеологической надстройке. Впоследствии появляется работа с характерным названием «Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом». В ней Фромм отмечает, что Маркс нигде и никогда не показывал, как базис *переходит* в надстройку. Он пишет: «Я считаю, что этот пробел в марксистской теории можно восполнить средствами психоанализа и что существует возможность познать механизмы, с помощью которых осуществляется связь между экономической базисной структурой и надстройкой»<sup>1</sup>.

Уточняя эти механизмы, Фромм как раз и разрабатывает представление о «социальном характере», который направляет энергию больших масс людей в определенное русло. Отдельный индивид овладевает социальным характером в процессе так называемой «социализации». При этом структура социального характера меняется от эпохи к эпохе, обеспечивая, согласно Фромму, органическую связь между экономикой, политикой и идеологией исторического времени.

Значительное место в учении Фромма занимает анализ *отчуждения*, которое интересует его прежде всего как морально-психологическая проблема. Разбираясь в природе отчуждения, Фромм опирается на экзистенциализм, фрейдизм и марксизм одновременно. В результате предпосылкой отчуждения у него оказывается само положение человека в этом мире. Ведь выделившись из природы, он так и не обрел действительной независимости от нее. Будучи *свободным внутри сознания*, пишет Фромм, внешне человек остался *узником природы*. Человек, по мнению Фромма, оказывается ни там, ни здесь, его существование — это *экзистенциальный конфликт*. А потому поведение каждого индивида следует рассматривать как ответ на вызов времени и обстоятельств.

Вслед за экзистенциалистами, Фромм различает подлинное и неподлинное существование человека, именуя первое *«бытием»*, а второе — *«обладанием»*. То и другое — антагонисты: когда человек «обладает», он утрачивает свое подлинное «бытие», и наоборот — обрести подлинное «бытие» человек может только путем отказа от «обладания». Естественно, что «бытие» Фромм связывает со свободой и творчеством как существенными сторонами человеческой жизни. Что же касается ситуации «обладания», которая согласно Фромму, возникает в результате отчуждения и самоотчуждения человека, то здесь можно разобраться лишь с помощью психоанализа в его новой версии.

Разрабатывая эту новую версию психоанализа, Фромм активно использует представления Фрейда о «вытеснении», «сопротивлении», «перенесении» как психических реакциях на травмирующие внешние воздействия. Под этим углом зрения Фромм, в частности, исследовал немецкий фашизм, из-за которого он покинул Германию в 1933 году, надолго переселившись в США.

Надо сказать, что природа фашизма интересовала и Фрейда, который считал его прорывом на поверхность культуры бессознательного «Оно», которое мстит «Сверх-Я» за социальную муштру. Иначе объяснял эту разрушительную силу Фромм, у которого самозабвенное подчинение фюреру рождается отнюдь не в таинственных недрах индивидуальной психики. Согласно

Фромму, любое идолопоклонничество есть результат перенесения на кого-то или что-то своих собственных сил, способностей и т. д., вплоть до смысла жизни. И такого рода самоотречение, которое доводится до предела при тоталитаризме, присутствует уже при формально свободном буржуазном обществе.

Критике фашизма как *добровольного рабства* посвящена одна из ранних работ Фромма «Бегство от свободы», написанная в 1941 году, когда победа над фашизмом могла быть только мечтой. В этой работе Фромм указывает на мучительное внутреннее беспоконие, которое испытывают многие люди в демократическом обществе при всех известных политических свободах. Свобода оказывается тяжелым бременем для человека, он не знает, что делать с этой свободой, поскольку в демократических государствах она *является «свободой от»*, но не *«свободой для»* из-за отсутствия всякого положительного идеала.

В этих условиях, как показал Фромм, люди согласны пожертвовать свободой ради обретения спокойствия. В результате человек, лишенный способности самостоятельно мыслить, становится игрушкой в руках демагогов, объектом манипулирования со стороны «анонимных авторитетов». Таким образом, желание бегства от «свободы», согласно Фромму, формируется не фашизмом, а демократией. Фашисты только пользуются плодами деятельности «демократов», создавших нетерпимую обстановку «давящей терпимости».

Надо сказать, что, обнажая внутреннюю связь фашизма с западной демократией, Фромм наиболее последовательно опирается на марксистскую методологию. Недаром в этом пункте он наиболее близок к представителям франкфуртской школы Т.Адорно, М.Хоркхаймеру и Г.Маркузе, разрабатывавшим тему *«репрессивной терпимости»* в буржуазном обществе. Отметим, что в течение некоторого времени Фромм примыкал к этой школе, будучи в 1929 – 1932 годах сотрудником Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне. Поэтому ему, безусловно, близка мысль о том, что именно общественное мнение демократического общества обязывает каждого «терпеть» вседозволенность, расценивая протест против вседозволенности как «тоталитаризм». В конечном счете то-

талитаризмом оказывается любое целостное и последовательное мировоззрение, «тоталитарным» объявляется само понятие *истины*, а всякое притязание на научность становится дурным тоном.

В условиях такой «репрессивной терпимости» человек должен или взбунтоваться, или стать, по словам Г.Маркузе, «рабом со счастливым сознанием». Это «счастье» есть результат полной самоутраты человека, результат абсолютного конформизма. Точно так же считал и Фромм, по мнению которого приспособить человека к жизни в таком демократическом обществе можно, но только «сломав духовный стержень человека — его чувство гордости и достоинства»<sup>1</sup>. Такой формально вежливый и внешне доброжелательный человек будет интересоваться тем, что служит комфорту и удобству. Философия его интересует лишь такая, которая ни к чему не обязывает. Высшую ценность для него представляет лишь сила и успех. И наоборот. «Недостаток силы, — пишет Фромм, — служит для такого человека безошибочным признаком вины и неполноценности; если власть, в которую он верит, проявляет признак слабости, то его любовь и уважение превращаются в презрение и ненависть»<sup>2</sup>.

По сути дела здесь перед нами развернутая характеристика определенного социального характера, который принято определять как *конформистский*. Столь же удачные характеристики дает Фромм *некрофилии* как одному из психологических проявлений отчуждения. Некрофил — это человек, который тянется, согласно Фромму, ко всему искусственному. Он любит то, что не растет и не меняется, то есть механизмы, в противоположность организмам. Живая жизнь его пугает непредсказуемостью и неповторимостью. А в результате *некрофил*, в отличие от *биофила*, жестоко обходится с природой, бездумно и бездушно уничтожает ее. Синдром разрушения (деструкции), таким образом, становится следующим проявлением самоотчуждения человека. Там, где для творчества нет социальных условий, жажда созидания, отмечает Фромм, оборачивается своей противоположностью, то есть разрушени-

<sup>1</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. М. 1995. С. 99—100.

<sup>2</sup> Там же. С. 209.

ем. Агрессия оказывается отчужденным выражением творчества.

*Сагизм, мазохизм, конформизм, деструктивизм* — таковы социальные характеры, которые формируются, согласно Фромму, на почве отчуждения. Еще раз напомним, что их анализ Фромм строит на сочетании марксистской точки зрения на отчуждение и учения Фрейда о неврозе. И на этом пути Фромм делает целый ряд интересных находок. Но проблема заключается в том, что такие находки в работах Фромма соседствуют с пустой риторикой и назидательностью, а грамотный исторический анализ сплошь к рядом переходит в абстрактные рассуждения о Добре и Зле, Свободе и других отвлеченных вещах.

Указанное противоречие возникает в творчестве Фромма не случайно. Через него проявляет себя непоследовательность этого мыслителя, так и не сумевшего занять ясную позицию в вопросе о сущности человека. Очень часто, когда Фромм говорит о конкретных лицах, к примеру, о Сталине и Гитлере, он представляет все так, будто не они творили зло, а это Зло творило через них свое черное дело, используя людей как марионеток. На каждом шагу *реальная история* оказывается у Фромма лишь *иллюстрацией* к разговору о *родовой сущности* человека или, другими словами, о его «природе», связанной с Добром, Свободой, Творчеством.

Таким образом, при рассмотрении исторического процесса Фромм по сути демонстрирует нам пример *эклектики*, когда произвольно меняет методологические подходы. В одних случаях он признает сущность человека *исторической* и в ее анализе идет от факта к факту, пытаясь именно из них вывести логику истории. В других случаях человек у него уже обладает *неизменной родовой природой*, как это было, к примеру, у Людвиг Фейербаха. И тогда факты просто подгоняются под заранее заданные схемы.

Здесь нужно напомнить, что в постулировании неизменной природы человека — главный недостаток *антропологического материализма* Фейербаха. По сути в такой трактовке сущности человека состоит ограниченность всей классической философии, против чего, среди прочего, взбунтовались сторонники неклассического философствования. Сущность человека не может

быть умозрительным конструктом и неизменной меркой для существования человека, говорили, в частности, экзистенциалисты. Лишь у Фихте, Шеллинга и Гегеля идет речь о деятельной природе человека, а потому они подготавливают новое понимание сущности человека как сущности *социальной* и *исторической*.

Фейербах, в противоположность им, возвращается к представлению о человеке как природном существе. И хотя человеком, по его мнению, в дальнейшем должна заниматься не философия, а наука *антропология*, исследующая фактическую сторону дела, сам Фейербах вновь изобретает умозрительную конструкцию, выдавая ее за родовую сущность человека. Именно Фейербаха, таким образом, нужно считать создателем *философской антропологии* как учения, в котором *умозрительные представления относительно природы человека иллюстрируются на материале науки, искусства и т. г.* Восторженно провозгласить некую абсолютную истину насчет природы человека, а затем исписывать сотни страниц примерами из жизни, мифологии, художественной литературы — такова манера не только фейербахианской, но и современной философской антропологии.

Данный недостаток присутствует и в учении Фромма. И это хорошо видно там, где он говорит о положительном идеале. У Маркса, на которого он постоянно ссылается, положительный идеал — это «обобществившееся человечество», которое должно прийти на смену «гражданскому обществу». У Фромма положительный идеал — это всего лишь прекраснодушная фраза, а потому фикция. Она не извлечена из анализа истории, а *сконструирована философом*. В этом смысле Фромма, безусловно, можно признать не только экзистенциалистом, марксистом, фрейдистом, но и философским антропологом. К сожалению, не конкретно-исторический анализ, а риторическая фраза господствует там, где он рассуждает о подлинном бытии человека.

Те же самые благие пожелания мы обнаруживаем в речах Фромма о «здоровых потребностях», «здоровом обществе» и путях оздоровления больного социального организма. Справедливости ради отметим, что уже у Фрейда шла речь о психическом здоровье не только отдельного индивида, но и общества в целом. В религиозном фанатизме он, например, видел психи-

ческое заболевание, сходное с истерией, и считал, что законы психоанализа должны быть учтены при лечении социальных организмов.

Фромм здесь идет по стопам своего учителя Фрейда. И процедуру «гуманистического психоанализа» дополняет «социальной терапией», которую он, в частности, прописал американскому народу. Но как лечить целую нацию? Использовать телевидение? Или добавлять психотропные средства в водопроводную воду? Предложенный Фроммом проект «перевоспитания» американской нации был столь же утопичен. И главная трудность такого рода проектов состоит в том, кому доверить роль врача и санитаров в «сумасшедшем доме», в который помещена вся нация.

У Фромма не было сколь-нибудь известных последователей. И во многом это обусловлено особенностями его личности. Фромм разошелся с фрейдизмом, расстался с «франкфуртской школой», вышел из неофрейдистской ассоциации Хорни и даже порвал с Социалистической партией Америки, одним из основателем которой сам же и являлся. Фромм известен прежде всего своими книгами, которые не утратили популярности до сих пор.

### Литература

1. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М. 1991.
2. Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1 – 2. Тбилиси. 1991.
3. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М. 1992.
4. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М. 1992.
5. Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке. М.1992.
6. Фромм Э. Бегство от свободы. М. 1990.
7. Фромм Э. Иметь или быть? Киев. 1986

## 2. Философская антропология М.Шелера

Антропология, как уже говорилось, — это наука о человеке. Предмет, казалось бы, всем близкий и знакомый. Но нет во всей философии XX века более рас-

плывчатого и неопределенного направления, чем *философская антропология*.

Учения о человеке в классической философии были, безусловно, более определенными. У Платона, например, человек — это существо разумное. Хотя в его произведениях можно найти и другое (высказанное в полемике) определение человека как существа двуногого и без перьев. У Аристотеля человек — существо общественное. У Франклина человек — существо, делающее орудия труда (*tool making animal*). Определение человека у Маркса в общем и целом лежит в русле классической философской традиции. Сущность человека, по Марксу, не есть абстракт, присущий каждому отдельному индивиду, а в своей действительности есть совокупность всех общественных отношений.

Но по большому счету философская классика *теоретически* прорабатывала три подхода к проблеме человека: 1) человек — *творение Бога*; 2) человек — *продукт природы*; 3) человек — *продукт своей собственной культурно-исторической деятельности*. Первый подход тесно связан с христианством и представлен, прежде всего, в религиозной философии. Второй подход связан с естественнонаучными воззрениями, и в наиболее последовательной форме представлен во французском Просвещении и у Л.Фейербаха. Последний подход явно выражен в немецкой классике, в особенности у Г.Гегеля, а также у К.Маркса. Что касается М.Шелера, то для прояснения его позиции, важно соотнести все три точки зрения, которые в важнейших вопросах обнаруживают себя в качестве антиподов.

Уже у Канта мы находим сочинение под названием «Антропология с прагматической точки зрения». Но что это такое? О чем? О том-то сем, всякая всячина. Речь здесь идет о *феномене* человека. Работа Канта по антропологии наполнена множеством сведений из этнографии о племенах и народах. В отличие от этого, *сущность* человека в философской классике, и у Канта, является *предметом философии*. «Поворот к человеку» произошел уже в античной Греции у софистов и Сократа. Но «философская антропология» берет начало только от Фейербаха. Таким образом, не всякое

учение о человеке есть «антропология», хотя антропология есть учение о человеке. Не всякий лысый — Сократ, хотя Сократ был лысый.

Если взять Фихте с его «Назначением человека», то это тоже о человеке, но учение Фихте не является «антропологией». И у Маркса речь идет о человеке. «Мы начинаем с живых и конкретных индивидов», — писали они с Энгельсом в «Немецкой идеологии». Но и это никакая не антропология. А вот у Фейербаха мы уже имеем дело с *антропологией*, потому что его «человек» — это существо, у которого *существование не соответствует сущности*, и в этом качестве он вызывает самое пристальное внимание. Что касается «философской антропологии» XX века, то здесь все опять меняется. И прежде всего здесь перемешивается сущность человека с явлением, вплоть до их *перестановки местами* в экзистенциализме.

Итак, философская антропология XX века не есть просто *часть* или *раздел* философии. В таком виде ее можно найти почти во всякой философской системе. Философская антропология, о которой пойдет далее речь, это *особая историческая форма философии*, когда считается, что человек есть *единственный предмет философии*. Предпосылкой для такой постановки вопроса является *отчуждение*, суть которого в *противоречии* между сущностью человека и его существованием. А *differentia specifica* такой формы знания — это *постулирование* сущности человека в качестве некоей изначально данной *меры* или *шаблона*.

Исторически такая философия появляется именно у Фейербаха. Причем *исторически* антропологизм связан с *натуралистическим* пониманием человека, а точнее натуралистическим объяснением его *сущности*. При этом антропологическое понимание сущности человека может быть *вульгарно-материалистическим*, как, например, у А.Шопенгауэра и З.Фрейда, и может быть *мистико-спиритуалистическим*, как, к примеру, у В.Дильтея и А.Бергсона. Однако суть дела от этого не меняется. Во всех этих учениях человек *неизменен*, поскольку такова его *родовая* сущность. И это противоположно историзму, согласно которому сущность человека находится в процессе *становления* и не имеет никакого *наперед заданного* масштаба.

Такое натуралистическое понимание человека в широком смысле слова есть его *неисторическое* понимание, которое наиболее откровенным образом проявилось как раз в *антропологическом материализме* Л.Фейербаха. Именно у Фейербаха, который одной ногой стоит на почве классической философии, а другой — на почве философии неклассической, мы видим, что антропология обесценивает историю. Именно с Л.Фейербаха начинается линия «философии жизни», к которой принадлежат А.Шопенгауэр, Ф.Ницше, В.Дильтей, А.Бергсон.

Но возврат в философии XX века от историзма Гегеля и Маркса к антропологизму в понимании человека не был возвратом, скажем, к воззрениям Ж.-Ж.Руссо или того же Л.Фейербаха. Последние были слишком *определенны* и *монистичны* в своем натурализме. А особенность *философской антропологии XX века* состоит как раз в ее *эклехтизме*, при котором соседствуют самые разные точки зрения, и *самый крайний спиритуализм* может сосуществовать с *самым вульгарным натурализмом*. В утрированном виде это как раз и представлено в философии Макса Шелера, с именем которого принято связывать так называемую «философскую антропологию» в XX веке. Крайний биологизм у него сочетается с самыми высшими «ценностями». Однако, все по порядку.

**Макс Шелер (1874–1928)** вырос в Мюнхене, где он учился на философском факультете. Затем Шелер продолжил обучение в Берлине, где слушал В.Дильтея и В.Зиммеля, а позже обучался в Йене. С 1919 года Шелер был профессором в Кельне, а в 1928 году — профессором во Франкфурте-на-Майне. Личная судьба Шелера не имела резких поворотов, чего не скажешь о его философской биографии. Философские взгляды Шелера излагать довольно трудно, и не только из-за меняющейся проблематики, но и из-за противоречивости самой его позиции.

Официально Шелера признают основоположником такого направления как «*философская антропология*», а также одним из основателей «*аксиологии*», наряду с неокантианцем баденской школы В.Виндельбандом. Помимо этого Шелер занимался так называемой «*социологией знания*», конкурируя здесь с социологами

К.Мангеймом и Э.Дюркгеймом, а также неомарксистами Г.Лукачем, М.Хоркхаймером и Г.Маркузе.

К основным трудам Шелера относят «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913–1916), «О разрушении ценностей» (1919), «О вечном в человеке» (1921), «Сущность и формы симпатии» (1923), «Очерки о социологии и мировоззрении» (4 т., 1923–1924), «Формы знания и общество» (1926), «Место человека в космосе» (1928). Особо следует отметить его работу 1914 года «О тевтонском духе», которая чаще всего не поминается в немецких справочных изданиях. Но хотя сам Шелер как будто бы впоследствии разочаровался в своих националистических настроениях, из песни слова не выкинешь. Такого же рода работы — «Гений войны и Германская война» (1915) и «Война и восстановление» (1916). Интерес к войне у Шелера отнюдь не случаен.

В своем философском развитии Шелер начал с увлечения феноменологией Э.Гуссерля. Он становится членом кружка так называемых «мюнхенских феноменологов». Но довольно скоро, отказавшись от метода феноменологической редукции, Шелер сделал ставку на присутствующую у Гуссерля идею созерцания сущностей (*Wesensschau*). Впоследствии философское познание Шелер будет характеризовать именно в качестве *непосредственного созерцания сущностей*. Но в этом случае, как и в других, он дополняет указанный духовный акт новыми чертами, свойственными, скорее, философии жизни.

В дальнейшем, занимаясь социологией знания, Шелер будет классифицировать знание не по его *предмету* или *методу* познания, а по его *движущей силе*. В основе разных типов знания, согласно Шелеру, лежат различные *интересы*. В связи с этим Шелер критикует контовскую классификацию типов знания. У Конта в его учении о трех стадиях духовного созревания человечества религиозное знание *сменяется* метафизическим, а последнее *сменяется* знанием опытной науки. У Шелера все иначе. Указанные типы знания, с его точки зрения, не сменяют друг друга, а *всегда сосуществуют*, имея различные *цели* и *субъектов*. Так религиозное знание, по Шелеру, всегда и везде *движимо стремлением к спасению*. Метафизическое

знание, в отличие от него, начинается с *удивления и желания усовершенствовать свое Я*. А научное знание определяется *желанием господства над природой*. Соответственно, своеобразии этих типов знания нельзя понять, считает Шелер, вне *социальных, культурных* и даже *психологических* различий, существующих между ученым, философом и верующим человеком. Ученый при этом воспринимает человека как *Homo faber*, философ — как *Homo sapiens*, а верующий — как *Homo religiosus*.

Понятно, что такой подход к вопросам познания не имеет прямого отношения к Гуссерлю. Зато в нем ощущается близость, с одной стороны, к философии жизни, а с другой — к экзистенциализму. И это становится еще нагляднее, если рассматривать другие стороны учения Шелера.

Исследователи творчества Шелера часто отмечают, что с середины 1910-х годов он находится на точке зрения ортодоксального *католицизма*, а затем реформирует ее в духе *персонализма*. Другие исследователи рассматривают учение Шелера как некое *переходное звено* между философией жизни и экзистенциализмом. Что дает основание для таких оценок? И насколько последовательно придерживался Шелер установок «философии жизни»?

Заметим, что если социология знания стоит в его учении в общем-то особняком, то философскую антропологию Шелера трудно отделить от его учения о ценностях, основы которого заложены уже в ранней работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей». В отличие от неокантианца Виндельбанда, Шелер не связывает природу ценностей с *трансцендентализмом*. Этику Канта он вообще считает слишком *формальной*. В отличие от неокантианцев, Шелер интересуется прежде всего тем, как ценности *определяют поведение* конкретного индивида и каким образом индивид *постигает* ценности. Для Шелера характерно различие *абсолютных ценностей* и производных о них «*эмпирических переменных*». Ценности абсолютны, утверждал он, но относительны формы их исторического существования.

Вне *мира ценностей* человек, согласно Шелеру, не может быть самим собой. Его отличие от животного касается именно этого момента. С другой стороны,

человека нельзя понять, считает Шелер, если не видеть в нем определенный этап в *развитии живой природы*. Во многом следуя по стопам Шопенгауэра и Бергсона, Шелер в работе «Место человека в космосе» (1928) прослеживает этапы эволюции в природном мире *темного и слепого влечения*, именуемого им как «порыв» (Drang). Порыв у Шелера — это сама жизнь в качестве *самодвижения* и *самоорганизации*. С другой стороны, в порыве, как он считает, изначально присутствует примитивное *переживание* реальности. Именно поэтому из указанного основания, по Шелеру, затем вырастают *инстинкты* простейших животных, а также «*практический интеллект*» высокоорганизованных животных, тех же приматов. В отличие от Бергсона, Шелер не противопоставляет инстинкт и интеллект. Более того, согласно Шелеру, разница между интеллектом шимпанзе и человека определяется сугубо количественным путем. Таким образом, у Шелера выходит, что человека делает человеком ни биология, ни разум, а *мир ценностей*. Но и без биологии человек не человек. И здесь перед нами вырисовывается главная *дилемма «идеал-реализма»* Макса Шелера.

Еще раз напомним, что основоположниками философской антропологии были в XIX веке — *Людвиг Фейербах*, а в XX веке — *Макс Шелер*. Фейербах, как уже говорилось, исходил из *натуралистического* понимания человека. Но XX век внес здесь свои коррективы. Так Николай Бердяев, провозглашая философскую антропологию в качестве новой области знания, указывает на ее принципиальный *идеализм*. «Философская антропология должна быть основной философской дисциплиной, — пишет Н.А.Бердяев. — Философская антропология есть центральная часть философии духа. Она принципиально отличается от научного — биологического, социологического, психологического изучения человека. И отличие это в том, что философия исследует человека из человека и в человеке, исследует его как принадлежащего к царству духа, наука же исследует человека как принадлежащего к царству природы, т. е. вне человека, как объект»<sup>1</sup>. Фейербах и Бердяев провозглашают противоположные подходы к

человеку. Что касается Шелера, то он напрямую совмещает эти два взгляда в виде *«идеал-реализма»*.

Напомним, что Бердяев, повстречавшись с Шелером в Берлине в начале 20-х годов, увидел в нем родственную душу. Оба они интересовались философской антропологией, обоим принято считать персоналистами. Разница, правда, в том, что философская антропология, с точки зрения Бердяева, должна изучать лишь *духовный исток* сущности человека, отдав его *биологическую суть* на откуп естественным наукам. У Шелера оба указанных аспекта являются *предметом философской антропологии*. Разница, как мы видим, здесь не в самом главном. Главное же в том, что у обоих философов сущность человека оказывается *двойственной* и *внутри себя разорванной*.

Философская антропология Шелера своеобразна именно тем, что человек в ней оказывается *одновременно принадлежностью царства природы и царства духа*. При этом дух, согласно Шелеру, — антипод витальных влечений человека. И чем выше поднимается человек в своем духовном развитии, чем слабее он становится в качестве живого организма. Многие исследователи указывают на *внутренний трагизм* позиции Шелера из-за этой мощи духа в мире идей и его немощи в реальной жизни.

Актуальность своих занятий философской антропологией Шелер связывал с тем, что сам человек в современном мире стал *проблемой*. «Проблематичность» современного состояния человека, согласно Шелеру, выражается также в том, что по его поводу ломают копыя религия, философия и наука. В связи с этим в своей статье «Человек и история» Шелер выделяет три основные картины человека, конкурирующие между собой. Во-первых, это *иудо-христианская картина* человека, заданная Библией. Ее следует отличать от *философской картины*, сложившейся в античности. В первом случае в человеке определяющим является иррациональное начало — Дух, во втором случае — рациональное начало в виде разума. *Третья картина человека* представлена в современном *натурализме* разного толка, где человек оказывается природным существом, которое отличается от других существ более сложной системой своих естественных влечений.

Здесь интеллект, считает Шелер, оказывается производным от практической деятельности и языка, а они, в свою очередь, от природной организации человека. Эту третью картину человека Шелер связывает прежде всего с позитивизмом и прагматизмом.

Здесь нет возможности подробно разбирать и даже критиковать эту классификацию Шелера, которая включает еще две картины современного происхождения, связанные с именами О.Шпенглера и Н.Гартмана. Важнее другое, а именно то, что сам Шелер пытается *учесть* и *совместить* все приведенные картины и тенденции в своем учении. В его по сути *эклeктичном понимании* человека есть и Дух, и разум, и природные влечения, уходящие к разным истокам. Он имеет в виду и Бога, и природу, и общение с другими людьми, когда идет речь о формировании человека, его Я.

Но по большому счету взгляды Шелера — это *дуализм божественного и естественного в человеке*. Аналогом такого дуализма можно считать *социобиологический дуализм*, который стал общим местом трактовок человека в современной литературе. По своей сути обе позиции рождаются из неразрешимой *антиномии* идеального и материального, духовного и биологического. «Идею добра, так же как и идею истины, — замечает Шелер, — нельзя свести к биологической ценности»<sup>1</sup>. Поскольку Шелер понимает, что духовное нельзя свести к биологии, а биологию вывести из духовного, то он и вынужден постулировать *дуализм* духовного и биологического, который у него оборачивается дуализмом христианства и ницшеанства.

Христианская духовность не устраивает Шелера своей худосочностью, своим бессилием, своим *ресентиментом*. А ницшеанство его не устраивает своим откровенным и циничным, лишенным всякой духовности, биологизмом. Но Шелер не из тех советских «марксистов», который с мудрой умеренностью, стремились к тому, чтобы найти «золотую середину» между тем и другим. Он интересен и ценен как раз тем, что по натуре своей не *философ середины*, а человек страстный и ищущий. Потому его своеобразная *антиномич-*

ность во много раз интереснее, чем тьма «решений» в духе «единства» биологического и социального, которые были предложены в последние советские десятилетия академиком И.Т.Фроловым и его Институтом человека.

Известно, что эволюционной теории Дарвина предшествовала классификация видов Ламарка. Если Ламарк в своей классификации упорядочил виды живого в соответствии с их сходством и различием, то Дарвин как бы поставил эту классификацию «на попа», объяснив *сходство* биологических видов *происхождением* одного вида из другого. Что касается Шелера, то в своей теории «ценностей» он поступает как раз наоборот, возвращаясь от исторического взгляда Гегеля и Маркса к раскладыванию по полочкам духовных, моральных, этических, эстетических и биологических «ценностей». *Эволюцию* как связь во времени он заменяет *рядоположением*, как соседствованием в пространстве. Мы не говорим уже о тонком различии между историческим и эволюционным процессом, начисто игнорируемым в философской антропологии.

По большому счету Шелер все-таки воспроизводит антропологическое учение Фейербаха с его *гуализмом* материалистической физики и идеалистической этики. То и другое у Фейербаха, как и у Декарта, сходятся в головном мозге. Но если Декарт в объяснении того, как взаимодействуют между собой *res extensa* и *res cogitans*, уповал на Бога, то Фейербах — на «медицину» будущего. Но «медицина» эту проблему так и не решила. И это понятно, потому что *проблема идеального* — это проблема не медицинская, а исконно философская. А Шелер уже ни на кого особо не уповаet. Отсюда тень свойственного неклассической философии трагизма и пессимизма на его учении.

Специальную работу Шелер посвящает так называемому *ресентименту*. На русском языке эта работа опубликована под названием «Ресентимент в структуре моралей» (СПб, 1999). Шелер, безусловно, был тонким и наблюдательным психологом. По сути речь здесь часто идет о тех же самых феноменах, что и у З.Фрейда. Под «ресентиментом» Шелер имеет в виду некое отрицательное чувство, близкое чувству *зависти*. Он сам часто указывает здесь на зависть. Хотя в немец-

ком языке Шелер находит французскому «ресентимент» единственный аналог в слове «Groll» (злоба). У классиков марксизма есть близкое высказывание о зависти мелкой собственности по отношению к крупной. Что касается русской классики, то тут вспоминается образ Смердякова из «Братьев Карамазовых» Достоевского.

По мнению Шелера, более всего это чувство характерно для *гражданского общества* с его политическим равенством. «Максимально сильный заряд ресентимента, — пишет он, — должен быть в таком обществе, где, как у нас, почти равные политические права и соответственно формальное, публично признанное социальное равноправие соседствуют с огромными различиями в фактической власти, в фактическом имущественном положении и в фактическом уровне образования, т. е. в таком обществе, где каждый имеет «право» сравнивать себя с каждым и «не может сравниться реально». Здесь совершенно независимо от индивидуальных характеров и переживаний в самой *структуре социальности* заложен мощный заряд ресентимента, с которым обществу придется считаться»<sup>1</sup>.

Это чувство Шелер связывает с тем явлением, которое часто называют *отчуждением* человеческой сущности. В этой ситуации, по словам Шелера, истинные объективные ценности «просвечиваются» сквозь «противопоставляемые им ресентиментной иллюзией ценности мнимые, это смутное сознание того, что живешь в каком-то неподлинном *кажущемся мире*, будучи не в силах вырваться из него и увидеть то, что *есть на самом деле*, — вот неотъемлемая составная часть всего комплекса переживаний»<sup>2</sup>.

Речь идет о той ситуации, которая затем будет всесторонне охарактеризована в экзистенциализме, когда проведут четкую грань между «*поглинным*» и «*непоглинным*» существованием человека, или между «экзистенцией» и «*das Man*». Разница, однако, в том, что Шелер еще говорит о *социальных корнях* отчуждения, а у экзистенциалистов эта ситуация станет сугубо *антропологической*, а потому безысходной.

<sup>1</sup> Там же. С. 21–22.

<sup>2</sup> Там же. С. 37.

Психологическую специфику *ресентимента* Шелер видит в том, что через это чувство человек начинает осознавать свою *ущербность* в качестве *достоинства*. «Каждый, — пишет Шелер, — от короля до шлюхи и палача — занимает формально «благородную» позицию, с точки зрения которой он на своем «месте» незаменим»<sup>1</sup>. Это чувство человек по сути *симулирует*, но симулирует так, что сам беззаветно верит в его подлинность. И это в особенно яркой форме проявляет себя в христианской *любви*. «Чем больше я размышлял над этим вопросом, — пишет Шелер, — тем яснее мне становилось, что истоки христианской любви совершенно чисты и *свободны* от ресентимента и что в то же время нет другой идеи, которую существующий ресентимент мог бы использовать с такой легкостью, чтобы *симулировать* ту или иную соответствующую этой идее эмоцию; часто это заходит так далеко, что даже самый острый взгляд не в состоянии различить, подлинная перед ним любовь или только ресентимент в ее обличии»<sup>2</sup>.

Христианский ресентимент, как замечает Шелер, проявляется в частности в том, что, согласно Тертуллиану, блаженство праведников на небе основано в том числе и на том, что они видят муки проклятых. Христианская добродетель, поясняет он, невозможна без *греха*, потому что она невозможна без *раскаяния*. Покаяние есть необходимое условие добродетели, но чтобы каяться, надо грешить.

Шелер, так же как и Ницше, философ *жизни*. И одновременно он близок Виндельбанду, постулирующему абсолютные духовные «ценности». Не будучи в состоянии усидеть на двух стульях, он мечется между *духовностью* и *витальностью*, тщетно пытаясь соединить то и другое, и признавая, что «чисто духовные акты и их закономерности, равно как их предметы и взаимосвязи, не могут быть поняты из «жизни» в любой из ее возможных философских трактовок»<sup>3</sup>.

Причина всей этой круговерти в том, что Шелер, в отличие от классической философии, не способен *вы-*

<sup>1</sup> Там же. С. 31.

<sup>2</sup> Там же. С. 78.

<sup>3</sup> См.: там же. С. 79.

вести идеальное из материального, и наоборот. В решении данной проблемы он не дотягивает даже до дуализма в духе Декарта. В конце концов он просто состыковывает два ряда, выстраивая общую иерархию «ценностей» — от материального до «святого». И Бог в этой иерархии, естественно, — высшая ценность.

Но такого рода философия, в которой в одном ряду перечисляются разные вещи, не имеющие единого основания, не соответствует критериям формальной логики. Здесь всегда остается вопрос: почему перечислены именно такие феномены, а не другие. И где гарантия, что это все нельзя представить по-другому. Область витальных инстинктов и область идеальных ценностей в философской антропологии по большому счету ничем *не опосредованы*. Как витальные инстинкты сочетаются с «идеальными ценностями», «философские антропологи» нам так и не объясняют.

Что касается различных феноменов культуры, то Шелер дает им объяснение тоже на почве *философии жизни*. Из витальных влечений (голода, полового влечения и инстинкта власти) он по сути не выводит, а *извлекает* формы социальности, т. е. систему хозяйства, брака, государства. И такое вполне закономерно там, где в *совместной разумной деятельности людей* не видят ничего *самостоятельного и субстанциального*. Культура в таком случае может быть только чем-то *производным*: или от Бога, или от природы. Фрейд, как мы знаем, избрал второй путь. Шелер по сути идет в том же направлении, укореняя в природе не только разум, но и другие порождения культуры.

И на всех этих воззрениях начала XX века лежит явная печать внутреннего неблагополучия. Это постоянное самокопание в темных глубинах нечистой совести, которое не было в классической философии, по крайней мере в моменты ее взлетов. Великий Сократ, правда, говорит о своем «демоне». Но эта демоническая сила, в которой часто видят зарождение чувства совести, не отделяет Сократа от других людей, а, наоборот, соединяет его с ними. Поэтому Сократ и признан учителем человечества. И совсем иначе чувствует себя человек XX века.

В свое время Шелер признался: «В нашу эпоху впервые в почти десяти тысячелетней истории человек

в полной мере стал для себя «проблемой»: он уже не знает, что он есть и вместе с тем знает, что он этого не знает»<sup>1</sup>. Внешне эта формула похожа на то, что когда-то заявил тот же Сократ. Однако существенная разница между ними в том, что Сократ присутствовал при рождении философии, а Шелер, вполне возможно, предвестник ее конца. Ведь в социальном смысле философская антропология XX века — это *особая форма философии*, которая рождается из попытки собрать человека из его распавшихся частей. Но это попытка собрать человека воедино только в *чистой теории*, не выходя за пределы кризисного состояния в *реальности*. И всю ограниченность этой затеи демонстрирует нам Шелер.

### Литература

1. Шелер М. Избранные произведения. М. 1994.
2. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб. 1999.

## 3. Постмодернизм: философия как литература

Постмодернизм является *завершением* современной неклассической философии. Эта философия не только не классическая, но она совершенно явно и откровенно является *анти-классической*. Более того, это крайнее вырождение всякой философии и всякой культуры вообще.

Название «постмодернизм» достаточно условно и само по себе мало о чем говорит. Поэтому очень часто изложение постмодернизма начинают с оговорки относительно неопределенности понятия «постмодерн». И с этим нельзя не согласиться, хотя задача науки в том и состоит, чтобы неопределенное сделать все-таки определенным. А всякое правильное определение, как учит нас общая логика, состоит из двух частей: ближайшего рода (*genus proximum*) и видообразующего признака (*differentia specifica*). «Ближайший род» здесь «модернизм». И из него, понятно, и надо исходить. Но

<sup>1</sup> Sheler M. Mensch und Geschichte. Koln. 1957. P. 8.

в определении «модернизма», оказывается, тоже нет никакой определенности. А определять через неопределенное, как учит нас та же логика, мы не можем. Поэтому надо сначала разобраться с модернизмом.

### О понятии «модернизм»

«Несмотря на разночтения в понимании термина «постмодернизм», — читаем мы в одном авторитетном издании, — все его исследователи согласны в том, что он представляет собой реакцию на «модернизм» или отход от последнего»<sup>1</sup>. То есть *пост-модернизм* нужно понимать как *анти-модернизм*. В чем же проявляется это «анти»? В том, отвечают нам, что постмодернисты отрицают позитивистский, техноцентристский и рационалистический универсализм модернизма с его верой в линейный прогресс, абсолютную истину, рациональное планирование идеальных социальных порядков. Иначе говоря, под «модернизмом» здесь имеют в виду либерально-оптимистическую традицию, ведущую свое происхождение от английских и французских просветителей XVII и XVIII веков. «Модернистами», таким образом, оказываются А.Смит, Дж.Локк, Вольтер, П.А.Гольбах, Д.Дидро и др.

Конечно, если исходить только из значения слова «модернизм», т. е. «новый», «современный», то просветители действительно были «модернистами», потому что все Просвещение было направлено против «старого режима», т. е. против абсолютизма, феодальных институтов, засилья церкви и всевозможных предрассудков. И главным оружием этого движения была Философия как воплощение Разума, в противоположность неразумию старого порядка.

У Просвещения всегда были свои критики, в том числе и маркиз де Сад, который бросил в лицо просветителям: если вы хотите освободить человека, то освободите и его половые инстинкты. Это вполне в духе «сексуальной революции» 60-х годов XX века. И современные постмодернисты должны были бы считать де Сада своим «духовным» отцом и лидером.

Но такого рода принципиальная и тотальная критика содержится только в работе Т.В.Адорно и М.Хоркхаймера «Диалектика Просвещения» (1947). Причем главная идея этой работы состоит как раз в том, что и «Просвещение тоталитарно как ни одна из систем»<sup>1</sup>. Более того, вера просветителей в Разум и в рациональную организацию общества, с этой точки зрения, привела к рациональной организации сжигания людей в крематории Освенцима. Отсюда получается, что вызов постмодернизму модернизму означает противостояние свободы тоталитаризму. Причем «тоталитаризмом» в конечном итоге оказывается *всякое общественное ограничение поведения человека*, вплоть до запрета переходить улицу на красный свет. Правила уличного движения тоже «тоталитарны».

Несомненно, что идеология германского национал-социализма тоталитарна. Но сказать, что она тоталитарна потому, что она разумна и рациональна, и что она ведет свое происхождение от идеалов Просвещения, означало бы более, чем натяжку. И, во всяком случае, гораздо больше правды в том, что эта идеология *иррациональна*. И Георг Лукач, показавший в своей работе «Разрушение разума», как в фашизации общества активно участвовала авангардистская интеллигенция, не менее прав, чем Адорно и Хоркхаймер.

Можно, конечно, называть модернизмом то движение, которое нашло свое выражение в идеалах Просвещения. Но тогда и происхождение постмодернизма нужно вести от маркиза Де Сада. Однако постмодернизм обычно признают сугубо *современным явлением*. И очень часто датой рождения постмодернизма называют 1917 год, когда вышла книга Рудольфа Панвица «Кризис европейской культуры», где речь идет о «постмодернистском человеке» как «гибриде декадента и варвара, выплывшем из водоворота великого декаданса, радикальной революции, европейского нигилизма»<sup>2</sup>.

Значит, «*декаданс*» и «*постмодернизм*» оказываются вещами между собой так или иначе связанными.

<sup>1</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. М.-СПб. 1997. С. 40.

<sup>2</sup> Цит. по: Культура: теории и проблемы. М. 1995. С. 92.

Но есть еще одно слово, вошедшее в употребление примерно в те же самые годы и с «декадансом» так или иначе связанное. Это слово «*модерн*».

На месте флигельков восстали небоскребы,  
И всюду запестрел бесстыдный стиль модерн...

Это Валерий Брюсов — русский поэт того самого времени. А модернизм — это прежде всего *стиль в архитектуре* конца XIX — начала XX века. В Москве он представлен гостиницами «Метрополь» и «Националь», домом Морозовых на Воздвиженке и многими другими зданиями того времени. Но модернизм можно понимать и шире. Это не только новый стиль в архитектуре, где место строгих линий и правильных пропорций классицизма занял каприз и эклектика элементов самых различных стилей. Это целое явление во всей культуре второй половины XIX и начала XX века.

«Речь идет, — читаем мы в «Малой истории искусств», — о крупном интернациональном идейно-художественном движении, возникшем в развитых странах, наделенных интенсивной и конфликтной духовной жизнью, нашедшем своих убежденных сторонников в национальных художественных школах многих народов Европы. Оно известно под названиями: «стиль модерн» в России, «ар нуво» в Бельгии и Франции, «сецессион» в Австро-Венгрии, «югендштил» в Германии, «стиль либерти» в Италии, «модерн стайл» в Великобритании, «стиль Тиффани» в США и т. д. «Стиль модерн» поставил задачу создания нового большого стиля и предложил свой частичный, ограниченный в пространстве и времени опыт ее осуществления»<sup>1</sup>.

Но тогда выходит, что модернизм как особое явление в культуре XIX и XX веков начинается не с Разума, а с его *разрушения*, когда разуму стали противопоставлять *импрессию*, затем *экспрессию*, восточную *религию* и древнюю *мифологию*, а, выражаясь языком Ницше, *аполлоновскому* началу стали противопоставлять начало *дионисическое*. Сам Ницше был *современником* и, желал он того или нет, *участником* этого движения. Иногда указанное движение называют *культурным мо-*

*гернизмом*, который связан с именами Дж.Джойса, М.Пруста, С.Малларме, Э.Мане, К.Писсаро и др.

Вот что, например, замечает С.Н.Булгаков по поводу творчества Пикассо: «Впечатление от творчества Пикассо принадлежит к числу наиболее сильных, какие можно вообще иметь от искусства, хотя оно качественно иное, нежели получаемое от великих созданий древнего и нового искусства, например, от Венеры Милосской или от Сикстинской Мадонны. В нем есть нечто такое, что делает его «modern», характерным для нашей эпохи, потому оно так возбуждает мысль, волнует и тревожит, и нелегко разобраться в хаосе, поднимающемся со дна души, из ночного сознания»<sup>1</sup>. Как бы это ни называлось, но в культуре, в том числе в искусстве, второй половины XIX века произошел заметный *перелом*, не оставшийся незамеченным почти у всех мыслящих современников. Освальд Шпенглер, как уже говорилось, связывал этот перелом с переходом культуры в цивилизацию, в которой культура окостенеет и умирает. И это умирание в живописи, как отмечает Шпенглер, начинается с импрессионизма.

Примерно так же оценивал модернистское искусство и русский философ Иван Ильин. Оно, считал Ильин, есть безответственная игра и пошлое кокетство. «Никогда еще оно не создавало истинного и великого искусства, никогда еще ему не удавалось узреть глубину жизни и высоту духовного полета... Фантазия, лишенная любви, есть не что иное, как разнуждавшееся естественное влечение, не способное творить культуру, или же изобретательный произвол, не имеющий никакого представления о художественном совершенстве. Поэтому безлюбное воображение есть не дух, а подмена духовности, ее суррогат. Его «игры» — то похотливы и пошлы, то конструктивны, беспредметны и пусты. Это воображение, которое разрешает себе все, что доставляет ему удовольствие, и которое готово на всякий, и даже самый гнусный заказ, диктуемый ему хозяйственной или политической «конъюнктурой». Именно оно, духовно слепое, формальное и релятивистическое, породило в истории искусства современный «модернизм», со всем его разложением, снижением и кощунством...»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Соч. в двух томах. Т.2. М. 1993. С. 531.

То, что отличает новое модернистское искусство от классики, — это *нарочитость и вызов*. И потому критика этого искусства была возможна или со стороны таких аристократов духа, как О.Шпенглер или Н.А.Бердяев, или со стороны марксистов Г.В.Плеханова, В.И.Ленина, Г.Лукача, Мих.Лифшица, Э.В.Ильенкова. У Шпенглера, в частности, первыми философскими модернистами оказываются именно А.Шопенгауэр и Ф.Ницше. С.Кьеркегора он, видимо, не знал. С них, напомним, у Шпенглера начинается «философия цивилизации». А «философия культуры» у него заканчивается Кантом.

Итак, «культурный модернизм» явился выражением того *общего кризиса* европейского общества и европейской культуры, о котором дружно заговорили в конце XIX — начале XX вв. Шпенглер, Бердяев, Сорокин и Ленин, для которых, при всем различии их общих воззрений, этот кризис выразился в колоссальном росте *отчуждения*, в утрате всех традиционных *идеалов*, прежде всего идеалов Истины, Добра и Красоты. Это не только не прямое продолжение идеалов Просвещения, а их прямая противоположность — Ложь, Зло и Безобразия. «На место мещанской морали, — писал М.А.Лифшиц, — становится декадентский аморализм, на место эстетики бесплотных идеалов, извлеченных из художественной культуры античности и Возрождения, — эстетика безобразия. Прежняя вера в «вечные истины» сменяется релятивизмом...»<sup>2</sup>.

Таким образом модернизм можно определить как *широкое и пестрое направление в европейском искусстве и культуре последней четверти XIX и первой половины XX века, которое началось во Франции с так называемого импрессионизма*. Это было явное или неявное *отрицание* классического искусства и классической культуры, которое сначала производило крайне эпатажирующее впечатление на добропорядочную буржуазную публику, но очень быстро было интегрировано официальным обществом и государством. И те же люди, которые возмущались «Олимпией» Мане, теперь восторгались синими треугольниками кубистов и «Черным квадратом» К.Малевича.

<sup>1</sup> «Слово», № 1 — 2. М. 1993. С. 20.

<sup>2</sup> Философский энциклопедический словарь. М. 1983. С. 382.

Но это же самое Тойнби оценивал как *пост-модернизм*. Он писал совершенно определенно о том, что *modern times* переходит в *post modern times* в 1875 году. То, что Тойнби называет переходом «модерна» в «пост-модерн», у других авторов называется переходом к «модернизму», или переходом «культуры» в «цивилизацию», или как-то иначе, но все вдумчивые историки культуры так или иначе отмечают этот перелом в европейской культуре, который происходит примерно за четверть века до конца XIX столетия. И, думается, нет оснований противопоставлять модернизм конца XIX — начала XX века и постмодернизм последней четверти XX века. Их надо рассматривать просто как следующие друг за другом *этапы* или, по-другому, *исторические формы «кризиса безобразия»*.

«Постмодерн как бегство из стальной клетки модерна». Так назвал один из разделов своей статьи «Супермодерн или постмодерн? Деконструкция и мистика в двух версиях постмодернизма» американский автор Петер Козловски<sup>1</sup>. Из какой же «стальной клетки» бегут постмодернисты? Об ответе на этот вопрос можно в общем догадаться. Однако Козловски высказывается на этот счет довольно определенно. Вот что он пишет: «Диалектика как основополагающий принцип модерна порождает стальную клетку и бронзовый закон развития истории, который не позволяет ни Абсолюту, ни человеческой индивидуальности противостоять абсолютной логике процесса»<sup>2</sup>. Все ясно: постмодернисты хотят убежать от законов истории, хотя никто до сих пор от этого не убежал.

И еще одно место в развитии той же идеи бегства от истории: «Если гегельянский модерн отрицает наследственный грех и греховность мира и признает в них только необходимый повод для становления уверенности, так сказать — первый повод диалектического самодвижения, то в деструктивном постмодерне преувеличивается греховный характер действительности, первородный грех онтологизируется. Сама действительность, а не зло в ней, есть первоисток столкновений»<sup>3</sup>. Иначе говоря, постмодернисты, как и христиане, счи-

<sup>1</sup> См.: Историко-философский ежегодник '97. М. 1999.

<sup>2</sup> Там же. С. 348.

<sup>3</sup> Там же. С. 351.

тают человеческую природу безнадежно греховной, с той только разницей, что христианство оставляло человеку надежду на спасение, а постмодернисты отнимают у него и эту последнюю надежду. И остается один только цинизм. В свое время Плюшкин пугал свою ключницу чертями, которые «припекут» ее за то, что она обманывает своего барина. Постмодернисты в наше время пугают обывателя уже Гегелем, монизмом и «железной клеткой» диалектики.

Тот модернизм, который начался с импрессионистов, а затем нашел свое продолжение уже между двумя мировыми войнами в так называемом «авангарде», по существу не кончился до сих пор. Был только некоторый перерыв, связанный с особой ситуацией периода Второй мировой войны и ее подготовки, когда и режим Гитлера, и режим Сталина полностью задавили у себя всякий «декаданс», а в культуре насаждались начала народности, партийности и «почвы». Но и этот перерыв очень относительный: в оккупированном немцами Париже Пикассо продолжал писать своих жен с вывернутыми в разные стороны носами и глазами.

Конечно, в современном постмодернизме, хотя он есть *прямое продолжение* того самого модернизма, о котором только что говорилось, мы имеем, безусловно, ряд *новаций*, связанных с новыми обстоятельствами конца XX века. И тем не менее, и это главное: мы можем использовать методологию, наработанную в процессе критики модернизма, для критики постмодернизма.

О.Тоффлер в свое время писал: «Мы живем в мире блип-культуры. Вместо длинных «нитей» идей, связанных друг с другом, — «блипы» информации: объявления, команды, обрывки новостей, которые не согласуются со схемами. Новые образы и представления не поддаются классификации — отчасти потому, что они не укладываются в старые категории, отчасти потому, что имеют странную, текучую, бессвязную форму»<sup>1</sup>. И далее: «Люди «третьей волны» чувствуют себя свободнее, именно сталкиваясь с «блипами» — информационными сообщениями, отрывком из песни или стиха, заголовком, мультфильмом, коллажем и т. д. Ненасыт-

ные читатели дешевых изданий и специализированных журналов, они короткими приемами поглощают огромное количество информации. Но и они стремятся найти новые понятия и метафоры, которые позволили бы систематизировать или организовать «блипы» в более широкое целое. Однако вместо того, чтобы попытаться втиснуть новые данные в стандартные категории и рамки «второй волны», они хотели бы все устроить на свой собственный лад... Словом, вместо того, чтобы заимствовать готовую идеальную модель реальности, мы теперь сами должны снова и снова изобретать ее. Это тяжкое бремя, но оно вместе с тем открывает большие возможности для развития индивидуальности, демассификации личности и культуры. Некоторые, правда, не выдерживают, ломаются и отходят в сторону. Другие превращаются в постоянно развивающихся, компетентных индивидов, способных подняться в своей деятельности на новый, более высокий уровень. Но в любом случае человек перестает быть стандартным, легко управляемым роботом, каким его изображали писатели «второй волны»<sup>1</sup>.

Но тут сразу же встает ряд вопросов. Каким образом «блип-культура» может способствовать формированию самостоятельной личности? Отрицает ли «блип-культура» массовую культуру, изображенную Ортега-и-Гассетом в «Восстании масс»? И где реальная альтернатива для «блип-культуры» информационного общества?

Обратимся теперь к персональному составу «теоретиков» посмодерна. В самом широком смысле к этому направлению в философии относятся *Р.Барт, Ж.Бодрийар, Н.Браун, Ф.Гваттари, Ж.Делез, Ж.Деррида, В.Изер, Ю.Кристева, Ж.Ф.Лиотар, Ж.Лакан, Р.Лэнр, М.Фуко, Х.Уайт, Г.Маркузе, Ю.Хабермас, Г.Кун, П.Фейерабенд*, так называемые «иельские критики», а также целый ряд искусствоведов и литераторов.

Причисление к этому списку представителей франкфуртской школы Маркузе и Хабермаса, а также представителей так называемого постпозитивизма Куна и Фейерабенда является в значительной мере

<sup>1</sup> Там же.

недоразумением, основанным на смешении тех двух значений понятия «модернизм», о которых уже шла речь выше. Маркузе критикует «одномерного человека», постмодернисты его идеализируют, разумеется с поправкой на то, что постмодернисты вообще отрицают идеальное. Г.Кун и П.Фейерабенд обосновывают методологический плюрализм и отрицают традиционное и классическое понятие истины. Это, безусловно, сближает их с постмодернистами. Но у Куна и Фейерабенда речь идет только о методологии науки. И «науку» по-своему они признают. Для постмодернистов же «наука» — что-то вроде оскорбления. Вообще слова «наука», «истина», «разум» для них безнадежно «тоталитарны». И как раз в этом специфика постмодернизма. Поэтому его не следует смешивать с постпозитивизмом и с «критической теорией» франкфуртцев.

Итак, к «теоретикам» постмодерна, при всей условности их «теории», следует отнести тех, кто в свое время вышел из *постструктурализма*. Самыми яркими фигурами здесь, конечно, являются *Р.Барт*, *М.Фуко*, *Ж.Делез* и *Ж.Деррида*. Но, в отличие от предыдущего изложения, речь у нас пойдет не о персоналиях, а об основных «идеях» этого направления.

### Философия как «письмо»

Одним из основоположников современного постмодернизма считается французский литературовед *Ролан Барт (1915–1980)*, работы которого часто относят ко «второй волне структурализма» или, что то же самое, к так называемому «постструктурализму». Структурализм в языкознании означает в целом тем, что он доказал: язык обладает определенной *субстанциональностью*. Иначе говоря, язык не просто пассивно отражает некоторую внеязыковую реальность, а живет своей собственной жизнью, является причиной самого себя, говорит о самом себе. Это собственно и было открыто основоположником структурной лингвистики *Фердинандом де Соссюром (1857–1913)*. Согласно его концепции, слово не только что-то *означает*, но и *со-означает*. То есть значит не только отдельное слово, но и слова в их взаимной связи. А потому каждое слово как бы тяготеет к другому слову.

Это самодвижение языка Барт называет «письмом», в противоположность «наррации» — повествованию о чем-то. В своем повествовательном, нарративном модусе язык связан с предметной практикой, а потому идеологически нейтрален. Ведь когда один первобытный охотник сообщает другому о том, что справа от него появилось какое-то животное, то это сообщение ничего, кроме этого сообщения, то есть его чисто предметного значения, в себе не несет и не заключает. Другое дело — «письмо».

Дело в том, что для человека, в особенности в развитой культуре, когда появляется письменность, имеет значение не только то, что сообщают, но и то, как сообщается. Ведь дело не в том, что Ромео любит Джульетту, а дело в том, как это описывает Шекспир. Именно «письмо» ставит мыслящего человека в совершенно иную ситуацию, чем ситуация до «письма». Всегда оказывается, что очень трудно выразить в «письме» то, что, казалось бы, понятно. И всегда получается, что удачно начатое «письмо» само себя начинает *продолжать*. И уже не ты пишешь, а тобой пишется «письмо». «Письмо» как бы превращается в своего рода спонтанный процесс самоопределения не только слов, но и смыслов. И тогда происходит то, что Барт назвал «смертью автора».

То, что слова не являются пассивными обозначениями понятий и вещей, понял уже средневековый схоласт Пьер Абеляр, который сказал, что «речь порождается мышлением и порождает мышление». Но речь порождает мышление только благодаря *идеальным* значениям и смыслам. И благодаря этим идеальным значениям речевая деятельность становится «*письмом*», а благодаря ему мышление обретает *свободу*, и благодаря им же «письмо» сохраняет *предметный смысл*.

Однако все это создает почву для злоупотреблений, что собственно и составляет характерную черту схоластики, которая «недочет в понятиях» заменяет словом. «Для мудрых людей, — писал в связи с этим Т.Гоббс, — слова лишь марки, которыми они пользуются для счета, для глупца же они полноценные монеты, освященные авторитетом какого-нибудь Аристотеля, Цицерона или Фомы»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Гоббс Т. Избранные произведения в двух томах. Т.2. М. 1964. С. 71.

Но Гоббс, выступив против схоластического словотворчества и превратив слова в «марки», упразднил тем самым и идеальные значения слов, а тем самым и связь слов с вещами. Ведь слова относятся к вещам только посредством идеальных значений, а идеальное значение есть не что иное, как *способ обозначения*, т. е. способ отнесения данного слова к данной вещи. Слова, лишённые идеального значения, теряют связь с вещами, и сами превращаются в вещи или, как выражаются постмодернисты, в «тела». И тогда или слова становятся частью физического мира, или весь физический мир превращается в слова. У постмодернистов происходит скорее первое, чем второе. И если Д. Беркли говорил, что мир — это мое восприятие, а А. Шопенгауэр утверждал, что мир — это представление, то постмодернисты считают, что мир — это *говорение, «письмо»*.

Язык, будь то речь или «письмо», и это не является открытием постмодернистов, обладает, как было уже сказано, некоторой степенью свободы, которая делает его независимым от объективной логики. Эта свобода от объективной логики есть свобода от причинности. «В игре слов причинные связи распадаются, — замечает один из исследователей постмодернизма М. Саруп, — и избылиуют ассоциации»<sup>1</sup>. И это действительно так. Например, круглая форма какого-то предмета может навести меня на воспоминание о коллеге, который является в философии «круглым дураком». Понятно, что переход от геометрического круга к «круглому дураку» не является логическим ни в содержательном (причинно-следственном), ни в формальном смысле. Это переход чисто «письменный», а, попросту сказать, литературный, где в основе лежит *творческая фантазия, воображение*.

### «Ризома» вместо логики

Характерно, что у истоков постмодернистской философии находится работа двух французских авторов Ж. Делеза и Ф. Гваттари под названием «Кафка»

(1975), где, в частности, вводится термин «ризома», заимствованный из ботаники и означающий такую форму корневой системы, когда отдельные волокна ветвятся совершенно беспорядочно, образуя причудливое переплетение, напоминающее «мочалку». Этим термином в постмодернизме обозначается способ, каким строится текст, «письмо». В таком «письме» переходы как раз и строятся не по логике, а по ассоциациям, то есть согласно некоторому сцеплению образов, которое достаточно произвольно.

Произвольные ассоциации, правда, могут помочь выявить такую внутреннюю логику вещей, которая недоступна никакому здравому рассудку. И тогда это уже не произвольные, а свободные ассоциации. Если же они просто произвольны, то тогда это «шизофренический дискурс», — термин, введенный Делезом. Например, тот же самый круг может вызвать у меня не образ моего коллеги — «круглого дурака», а, скажем, понятие знаменитого числа  $p$ , которое выражает соотношение между длиной окружности и ее диаметром, или радиусом. И тогда мы уже имеем дело не с «шизофреническим дискурсом», а с математической логикой. Одна и та же способность творческой фантазии, как это было давно замечено, лежит и в основе искусства, в том числе литературы, и в основе науки.

Итак, сам язык дает формальную возможность двигаться в совершенно разных направлениях. Например, слово «пастель» может по ассоциации вызвать слово «пастораль», а это последнее — образ изящных майсенских фарфоровых пастушек. Но то же слово может стать началом совсем другой «серии»: «постель» и т. д., следовательно, формальные свойства языка можно использовать очень по-разному. На одном и том же греческом языке говорили Сократ, Платон и Аристотель, с одной стороны, и софисты — с другой. На эту «амбивалентность» языка указывал знаменитый Эзоп. Язык, согласно Эзопу, и величайший лгун, и выразитель истинного и прекрасного.

Характерно, что постмодернисты и в античной философии интересуются не классической традицией, то есть не Сократом, Платоном и Аристотелем. О софистах они тоже молчат. А вот к циникам, стоикам и эпикурейцам они обращаются. Что же их здесь привлекает?

Диоген-Циник в свое время подначивал Платона: «Чашку я вижу, а чашности не вижу». Платон отвечал ему: «Для того, чтобы видеть чашку, у тебя есть глаза, а для того чтобы видеть чашность, у тебя нет ума». Понятно, что «чашка» и «чашность» — не такие уж важные вещи, чтобы ради этого ссориться с друзьями. Но если нельзя видеть обыкновенными глазами «чашности», то нельзя видеть и совести. Ведь совесть — это не полено, из которого можно сделать Буратино. Известный русский и советский хирург Воинов-Ясенецкий, он же православный священник, на замечание своих оппонентов-атеистов о том, что бога нет, потому что его никто не видел, отвечал, что он каждый день делает операции на мозге, но ни разу не видел там совести. Иначе говоря, есть вещи, которые нельзя видеть, но которые не менее реальны, чем полено...

#### Телесное «событие» как антипод идеи

Сократа и Платона заботила не «чашность» сама по себе. Их заботили прежде всего такие вещи, как Истина, Добро и Красота. И именно из этого вырос весь их философский идеализм, над которым потешались Диоген и стоики. Для циников, и Диогена в частности, важна была тоже не «чашность», а им было важно разрушить представление об абсолютном Добре, отнять у людей Идеал, или, иначе говоря, стереть всякую грань между Добром и Злом, Истиной и Ложью, Красотой и Безобразием.

Это и есть, собственно, то, что на современном языке называется *цинизмом*. Таким откровенным циником в новейшее время явился Ницше. Он пророк новой философии — философии «по ту сторону Добра и Зла». А потому он, наряду с Диогеном и стоиками, — любимый герой постмодернистов. И наоборот, Гегель в качестве правопреемника идеалиста Платона, — их главный противник. Отсюда же их сугубо отрицательное отношение к диалектике. Ведь главная форма диалектического мышления — это *противоречие*, предполагающее единство и борьбу противоположностей. Добро борется со Злом, Истина с Ложью, а Красота с Безобразием. И если этой борьбы нет, то нет и *нравственности*. «Налицо, — пишет в связи с этим Ж.Делез, — переориентация всей

мысли и того, что подразумевается под способностью мыслить: *больше нет ни глубины, ни высоты*. Не счесть насмешек в адрес Платона со стороны Киников и Стоиков. И всегда речь идет о том, чтобы низвергнуть Идеи, показать, что бестелесное пребывает не в вышине, а на поверхности и что оно — не верховная причина, а лишь поверхностный эффект, не Сущность, а событие<sup>1</sup>.

Место сущности занимает «событие». Постмодернисты стремятся уйти от традиционной философской терминологии. И это понятно, ведь если сказать не «событие», а «явление», то пришлось бы поставить вопрос о том, *что* является, то есть вопрос о *сущности*. Место идеального и материального занимает «тело». Место идеального и всеобщего занимает «сингулярность», а место истины и лжи — «смысл». «Смысл — это то, что выражается»<sup>2</sup>. Он отличается «от физических объектов, от всего психологического, или жизненного, от ментальных представлений и от логических понятий»<sup>3</sup>. Смысл — это то, что имеет место независимо от истинности и ложности.

К проблеме смысла у постмодернистов мы еще вернемся, а здесь уместно закончить с проблемой «тела». Если есть только «тело» и его «поверхность» и нет ни глубины, ни высоты, то особое внимание, и это понятно, начинают привлекать всякие дырки на поверхности. И у постмодернистов мы находим целую *анально-оральную метафизику*. Пересказать ее крайне трудно, потому что здесь мы имеем выворачивание наизнанку всех привычных слов и представлений. Вот пример. «Естественным продолжением оральности, — читаем мы у Делеза, — является каннибализм и анальность. В последнем случае частичные объекты — это экскременты, пучащие тело матери так же, как и ребенка. Частицы одного всегда преследуют другое, и в этой отвратительной смеси, составляющей Страдание грудного ребенка, преследователь и преследуемый — всегда одно и то же. В этой системе рот-анус, пища-экскременты тела проваливаются сами и сталкивают другие тела в некую всеобщую выгребную яму. Мы

<sup>1</sup> Делез Ж. Логика смысла. М. 1995. С. 161.

<sup>2</sup> Там же. С. 36.

<sup>3</sup> Там же.

называем этот мир интроецированных и проецированных, пищеварительных и экскрементальных частичных внутренних объектов миром *симулякров*<sup>1</sup>.

Иной читатель может подумать, что его мистифицируют, или что у него «крыша поехала». По большому счету это, наверное так и есть. Но очевидное сознательное намерение и цель заключаются здесь в том, чтобы истребить последние остатки традиционных нравственных, эстетических и философских *понятий*. Отсюда совершенно ни на что не похожий язык: «Глубже всякого дна — поверхность и кожа. Здесь формируется новый тип эзотерического языка, который сам по себе модель и реальность»<sup>2</sup>.

«Эзотерика» — это буквально то, что *внутри*. Эзотерическим знанием древние называли *потаенное* знание, знание недоступное для непосвященных. Здесь все наоборот: «эзотерическим языком» называется язык «поверхности» и «кожи». И не надо в словах искать потаенного смысла: язык сам по себе *модель и реальность*. То есть, кроме слов нет ничего на свете.

Понятно также, что если нет ни глубины, ни высоты, а есть только «тело», а у него «поверхность» и «кожа», то предметом нашего внимания окажутся не только дырки на «поверхности», но и некоторые, скажем так, неровности. Дело в том, что необходимым атрибутом человеческого тела является *пол*, то есть мужские и женские гениталии. И, таким образом, проблема «тела» здесь переходит в проблему сексуальности. Этой проблеме Делез специально посвящает двадцать восьмую «серию» своей «Логике смысла», хотя об этом речь идет не только здесь.

Зигмунд Фрейд в свое время рассматривал всю человеческую культуру, с одной стороны, как результат «сублимации», то есть направления в иное русло сексуальной энергии, а с другой — как нечто «репрессивное» по отношению к проявлениям человеческой сексуальности. Понятие «репрессивной культуры» появилось в неомарксизме. Его не было ни у Фрейда, ни у Ницше, ни у Диогена-Циника. Но сама проблема пола и культуры и раскрепощения человеческой сексуальности у них

<sup>1</sup> Там же. С. 224.

<sup>2</sup> Там же. С. 172.

уже имеется. Уже Диоген прилюдно делал то, что делать считается глубоко постыдным. Но Диоген считал всякий человеческий стыд ложным и подавляющим человеческое «естество»: что естественно, то не позорно. Это и есть то, что называется цинизмом.

### Цинизм против нравственного закона

Но цинизм приобретает для нас отрицательный смысл только тогда, когда мы ставим нравственный закон выше «естества». Именно он является *естественным* для человека. И этим человек отличается прежде всего от животных: животные не знают стыда, а человек его имеет. Сведение человеческой сущности к естественноприродной организации его тела называется *натурализмом*. И натурализм, и цинизм оказываются по существу синонимами, потому что «естественный» человек отрицает духовного человека, а следовательно, все нормы морали, права, вкуса и т. д. «Как можно осуждать инцест и каннибализм в той области, где страсти сами являются телами, пронизывающими другие тела, и где каждая отдельная воля является радикальным злом?»<sup>1</sup>.

Если человек — это *тело среди других тел*, в том числе и живых тел, то его движение должно подчиняться законам физики и биологии. И по законам биологии он должен пожирать других, в том числе и себе подобных. Английский утилитаризм сводил понятие «хороший» к понятию «полезный», «целесообразный». Тогда почему есть других «нехорошо», если это полезно моему организму?

Но в том-то и дело, что людей нельзя есть не потому, что они невкусные, или вредные для здоровья, а их нельзя есть потому, что это *безнравственно*. Мотив тут сугубо *идеальный*, а не *материальный*, и потому если мы отрицаем идеальное вообще, то мы отрицаем и нравственный мотив, а с ним и *нравственный закон* — основной закон, который управляет человеческим поведением и который радикальным образом отличается от законов физики и биологии. А если такого закона нет, то тогда «все позволено»...

<sup>1</sup> Там же. С. 162.

Согласно постмодернистам, такого закона нет. «Что действительно аморально, — пишет Делез, — так это употребление этических понятий типа справедливое-несправедливое, заслуга-вина»<sup>1</sup>. Нет ни заслуги, ни вины, ничего этого нет, есть только «воля к событию». Постмодернизм по сути возвращается к точке зрения Шопенгауэра: мир есть мое представление, а мое представление есть мир. Здесь только представление заменяется *говорением*. О соответствии того и другого, а потому и об истине, речи быть не может. Для этого надо, во-первых, разделить одно от другого, а во-вторых, сравнить и сопоставить. А это уже предполагает *рефлексию*, которую невозможно свести только к представлению или к говорению.

Отрицание рефлексии, в свою очередь, есть отрицание *идеального*, а отсюда отрицание всяческих идеалов. И здесь мы уже возвращаемся на точку зрения Ницше. История еще раз повторилась: если *древний цинизм* явился результатом *отрицания идеализма Платона*, то *новейший цинизм Шопенгауэра и Ницше* явился *отрицанием идеализма Гегеля и Маркса*. И Маркс в данном случае идеалист в том изначальном смысле этого слова, который связан с верой в идеалы. Но в настоящее время история как бы повторяется в третий раз. На этот раз результатом этого отрицания оказывается не просто цинизм, а *похабщина*. «Все, что пишется, — ПОХАБЩИНА» (то есть, всякое зафиксированное или начертанное слово разлагается на шумовые, пищеварительные или экскрементальные куски)<sup>2</sup>.

И это понятно. Когда из мира удаляется идеальное, он неизбежно превращается в кучу дерьма. Позитивизм на место «метафизики» поставил «науку». Постмодернизм отрицает и «науку», в «науке» он видит ущербную форму сознания. Но по логике отрицательности, — двойное отрицание есть утверждение, — он возвращается к метафизике. Только это уже не *классическая метафизика мира, души и Бога*, а метафизика экскрементальная, переходящая в своеобразную *мифологию*. Это *метафизика «тела»*, анально-оральных выделений, кожи, гениталий и шизофрении. В свое время различение субъективного и объективного привело от мифа к логосу, от мифоло-

<sup>1</sup> Там же. С. 181.<sup>2</sup> Там же. С. 114.

гии к философии. Слияние объективного и субъективного в постмодернизме совершенно неизбежно приводит обратно к мифологии. Но, в отличие от мифологии древней, наивной и непосредственной, эта мифология нарочитая и несущая в себе солидный элемент софистики. Это своего рода философский изыск, что-то вроде редкой породы собачек или однополой любви. Платон, Спиноза и Гегель здесь третируются как слишком обыкновенные и банальные.

Возникнув в русле критики западноевропейской культуры как «репрессивной», подавляющей человеческую свободу, постмодернизм, опять-таки по логике отрицательности, доводит эту «свободу» до крайности, и, как и всякий миф, оказывается на поверку жестко авторитарным. Освободив человека от объективной логики, постмодернизм производит такую «авторитарную ритуализацию дискурса», которая загоняет человека в жесткие рамки, когда он на каждом шагу должен делать всякие ритуальные приседания, и если чуть не так присел, то ты уже не вписываешься в «современную философию». И эта «современность» тоже есть не что иное, как *средство террора*. Раньше ценилась «железная логика», теперь ценятся «неясная логика» и «слабое мышление». Всякое проявление логики объявляется «лого-фаллоцентризмом»: логика считается проявлением мужского начала. Но если я должен отказаться от логики, то, значит, я должен отказаться от своего мужского естества. И если мне запрещается быть мужчиной, разве это не крайняя степень деспотизма и «репрессивности»?

### Литература

1. Барт Р. Избранные работы. М. 1989.
2. Делез Ж. Различие и повторение. СПб. 1998.
3. Делез Ж. Фуко. М. 1998.
4. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М. 1993.
5. Деррида Ж. О грамматологии. М. 2000.
6. Деррида Ж. Письмо и различие. СПб. 2000.
7. Фуко М. Археология знания. Киев. 1996.
8. Фуко М. Слова и вещи. СПб. 1994.
9. Фуко М. Рождение клиники. М. 1998.

---

## ■ Заключение. Об истоках и итогах

---

О противостоянии классической и современной неклассической философии у нас заговорили в 1972 году. Первый шаг в обсуждении этой темы сделали М. Мамардашвили, Э. Соловьев и В. Швырев в статье «Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии»<sup>1</sup>. Статья стала событием, хотя проблема в ней ставилась достаточно узко — о противостоянии двух эпох в развитии западной философской мысли. Речь шла об отрицании философией XX века философского развития XVII — XIX веков. Сегодня, когда со времени выхода упомянутой статьи прошло больше, чем четверть века, вопрос можно ставить значительно шире — *об отрицании неклассической философской традиции XIX—XX веков всей философской классики от Сократа до Гегеля.*

Но при такой постановке вопроса очень важна *точка отсчета*, и ею не всегда оказывается современность. Парадокс истории, и, в частности, истории философии, заключается в том, что объективной мерой может стать решение, выработанное не сегодня, а вчера. Но и с настоящим все не так просто, поскольку в истории нет банальных взлетов и падений. У исторических заблуждений, как правило, весомые причины. И порой важно вычерпать заблуждение до дна, чтобы обозначились новые пути к истине.

Как уже говорилось, в конце XX века у отечественной интеллигенции особой популярностью стал пользо-

ваться постмодернизм в том виде, в каком он проявил себя в философии и искусстве. На наш взгляд в произведениях М.Фуко, Ж.Делеза, Ж.Дерриды и др. представлена наиболее «зрелая» форма неклассической философии, в свете которой яснее видно, как и почему она разошлась с классической философией. И здесь, как и в других вопросах, стоит предоставить слово самим героям нашего повествования.

История философии, писал в 1969 году Ж.Делез, должна выглядеть аналогично коллажу в живописи. И в таком философском коллаже «можно представить философски бородатого Гегеля, философски безволосого Маркса на том же основании, что и усатую Джоконду»<sup>1</sup>. Но искусство коллажа — это только средство и прием. Гораздо важнее результат таких усилий, в котором философия не только избавлена от классической проблематики, но и лишена самого *философского размышления*, родившегося 2,5 тысячи лет назад в античной Греции.

С.Кьеркегор в борьбе с классической философией сравнивал себя с Сократом — автором иронической рефлексии. Субъективные истины Кьеркегора — продукт такого иронического самоанализа. Но для Ж.Делеза, жившего во второй половине XX века, С.Кьеркегор уже ценен другой стороной своего учения. В философии Кьеркегора Делез сделал ставку именно на «повторение», которое для него знаменует *выход за пределы рефлексии*. Гегелевскому логическому движению, считает Делез, в конечном счете, должно быть противопоставлено не иное понимание движения или иная логика, а *реальное действие* вне всякого представления. На смену логике, пишет он, должны прийти вибрации, вращения, кружения, танцы и прыжки, которые достигают рассудка *непосредственно*.

Выдвинувшись на авансцену философской жизни, неклассическая философская мысль через полтора века дала парадоксальный результат. Если А.Шопенгауэр и С.Кьеркегор отрицали *классическую философию*, то творчество Ж.Делеза есть отрицание философии *вообще*. В лице указанных выше явлений неклассическая философия пришла к своеобразному итогу, а точнее — вернулась вспять, к истокам, к той ситуации, в которой место философии еще занимал миф, а Сократу предшествовали «досок-

<sup>1</sup> Делез Ж. Различие и повторение. СПб. 1998. С. 12.

ратики». Критерием для осознания этой ситуации может быть *проблема идеального*, особенности решения которой ярче всего проявляют себя в трактовке *человеческой души*.

Не вдаваясь в детали, скажем лишь то, что уже в «Различии и повторении» Делеза философия превращена в своеобразный *философский театр*, в котором запрещено какое-либо размышление. Такой театр должны заполнять телесные движения, которые, считает Ж. Делез, напрямую западают в душу, будучи одновременно душевными движениями. Но тем самым запрет налагается как на рефлексию, так и на идеальный план сознания вообще. По сути Ж. Делез призывает к своеобразной *экстериоризации души*, в результате чего она превращается в маску, скрывающую пустоту. В связи с этим знаменательно высказывание Делеза о Кьеркегоре: «Одно все-таки несомненно: когда Кьеркегор говорит об античном театре и о современной драме, мы уже в другой стихии, не в стихии рефлексии. Мы открываем мыслителя, живущего проблемой маски, чувствующего внутреннюю пустоту, присущую маске, стремящегося заполнить ее, наполнить, пусть и «совершенно различным»...»<sup>1</sup>.

Вряд ли такой итог удовлетворил бы тех, кто стоял у истоков неклассической философии. Ведь их первоначальные замыслы определялись пафосом *самогостаточности* индивидуального субъекта. Неклассическая философия возникала из поначалу разрозненных и противоречивых попыток *спасти* неповторимый внутренний мир субъекта от диктата внешних объективных сил. Человеческую *индивидуальность* в те времена спасали от диктата всеобщего, *свободу и творчество* — от регламентации, *чувства* — от рассудочных форм.

Конечно, такого рода сдвиги в мировосприятии касаются культуры в целом. Ведь постмодернизм в философии — это манифестация более масштабного отказа от идеалов Истины, Добра и Красоты в современном «массовом обществе». Уже шла речь о том, что по большому счету здесь стирается грань между истиной и заблуждением, добром и злом, прекрасным и безобразным. Круг, пройденный неклассической философией, привел к такой трактовке человека, когда *душа телесна*, а для человека нет и *не может быть никаких идеалов*. Как заявил один из отечественных постмодернистов, в XXI век мы

войдем без идеи. Переход уже состоялся... Но если у древних греков аналогичное состояние означало *начало* культуры, то у современных интеллектуалов — итог *сознательного «раскультивования»*.

Современная культура во многом превратилась в *симуляцию*. Но в противодействии этому, «культура» часто симулирует «натуру». Именно *симулякр* натуры с конца XIX века пытается противопоставить культуре неклассическая философия. Так Ф.Ницше связывает преодоление кризиса культуры с новой «*породой*» людей. О.Шпенглер с этим не согласен, но, примыкая к «философии жизни», видит в кризисном состоянии культуры естественную для каждого *организма* стадию умирания. Что касается экзистенциализма, то здесь *кризис* воспринимается как суть самого *человеческого бытия*. Противоречие, которое обозначилось в XIX — XX вв., здесь загоняется в «природу» человека и парадоксальным образом обретает субстанциальный смысл. И, наконец, постмодернизм, для которого кризис — это «*естественное*» состояние, а фрагментация человеческого Я, распадение его на телесные «акты» — *норма* существования человека. Особенно стоит Л.Шестов, которого принято относить к экзистенциалистам. Он воспринимает кризис как суть *культуры вообще*, но противопоставляет не только ей, но и природе, единство человека с Богом в Эдеме.

Неклассическая философия в итоге своего более, чем полуторавекового развития трансформируется в очень специфическую литературу и мифологию, в которой много *позы* и мало реального содержания. Как все это понимать? И главное: что за этим последует? Если такое своеобразное *движение вспять* — один из симптомов все той же «болезни» культуры, то, как и всякая болезнь, она может окончиться выздоровлением. А может, напротив, наступить смерть культуры и окончательная деградация человечества.

Философская классика, как античная, так и новоевропейская, формировалась на почве *исторического оптимизма*. Неклассическая философия начинала и заканчивает на *пессимистической ноте*. Марксизм здесь занимает особую позицию, которая нуждается в специальном разъяснении. Во всяком случае в своем критическом анализе он не теряет оптимизма. Тем не менее, два этапа — классический и неклассический — в развитии философии пройдены. И философия сегодня на распутье.

---

# Содержание

---

	Введение. Несколько слов о замысле ( <i>Е.В.Мареева, С.Н.Мареев</i> ).....	3
<b>Глава 1</b>	<b>XIX ВЕК КАК ПРЕЛЮДИЯ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ</b> .....	12
	1. А.Шопенгауэр и зарождение неклассической традиции ( <i>Е.В.Мареева</i> ).....	13
	2. О.Конт и начало позитивизма ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .....	21
	3. С.Кьеркегор: первый опыт экзистенциализма ( <i>Е.В.Мареева</i> ) .....	31
	4. Ф.Ницше и «философия жизни» ( <i>Е.В.Мареева</i> ) ..	49
<b>Глава 2</b>	<b>О КРИЗИСЕ КУЛЬТУРЫ И ПОИСКЕ ЕГО АЛЬТЕРНАТИВ (НАЧАЛО XX ВЕКА)</b> .....	59
	1. О.Шпенглер: «Закат Европы» ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .....	60
	2. Н.Бердяев: аристократизм против модернизма ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .....	73
	3. Л.Шестов: вера против идеала ( <i>Е.В.Мареева</i> ) ..	93
<b>Глава 3</b>	<b>ОТ ЛОГИЧЕСКОГО ПОЗИТИВИЗМА К АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ</b> .....	123
	1. «Логический атомизм» Б. Рассела ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .	125
	2. «Языковая игра» Л.Витгенштейна ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .	157
	3. «Критический рационализм» К.Поппера ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .....	161
<b>Глава 4</b>	<b>АМЕРИКАНСКИЙ ПРАГМАТИЗМ: МЕЖДУ ПОЗИТИВИЗМОМ И МАРКСИЗМОМ</b> .....	173
	1. Семиотика и теория познания Ч.Пирса ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .....	174
	2. «Радикальный эмпиризм» У.Джеймса ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .....	176
	3. Понятие практики в инструментализме Д.Дьюи ( <i>С.Н.Мареев</i> ).....	180

<b>Глава 5</b>	<b>НЕОКАНТИАНСТВО ПРОТИВ ПОЗИТИВИЗМА.</b>	186
	1. В.Виндельбанд и философия культуры ( <i>Е.В.Мареева</i> ) .....	187
	2. Г.Риккерт и методология научного познания ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .....	201
	3. Э.Кассирер о символических формах культуры ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .....	208
	4. «Понимающая социология» М.Вебера ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .....	218
<b>Глава 6</b>	<b>МАРКСИЗМ И НЕОМАРКСИЗМ В XX ВЕКЕ</b> .....	228
	1. Кто свяжет концы разорванной нити? ( <i>В.Г.Арсланов</i> ) .....	229
	2. Г.Лукач о диалектике истории ( <i>В.Г.Арсланов</i> ) .	235
	3. «Критическая теория» общества франкфуртской школы ( <i>В.Г.Арсланов</i> ) .....	255
	4. Онтогносеология Мих.Лифшица и «советский марксизм» ( <i>В.Г.Арсланов</i> ) .....	284
	5. Диалектическая логика Э.В.Ильенкова ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .....	314
<b>Глава 7</b>	<b>ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ — ГЕРМЕНЕВТИКА</b> .....	327
	1. Феноменология Э.Гуссерля ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .....	328
	2. Экзистенциализм XX века в религиозной и атеистической форме ( <i>Е.В.Мареева, С.Н.Мареев</i> ) .	358
	3. Герменевтика: ее история и основные идеи ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .....	397
<b>Глава 8</b>	<b>ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА</b> .....	408
	1. Учение З.Фрейда и философия ( <i>Е.В.Мареева</i> ) ..	409
	2. Философская антропология М.Шелера ( <i>Е.В.Мареева, С.Н.Мареев</i> ) .....	426
	3. Постмодернизм: философия как литература ( <i>С.Н.Мареев</i> ) .....	439
	Заключение. Об истоках и итогах ( <i>Е.В.Мареева</i> ) .	458