РАЗДЕЛ пятый.

СовременнаЯ западнаЯ философиЯ

Современная западная философия охватывает период с 20-х гг. XIX в. до сегодняшних дней, так что современная философия начинает зарождаться во времена, когда еще жили Гегель и Фейербах.

В XIX в. на первый план выходят совершенно иные философские проблемы, чем в XVII и XVIII вв. Хотя линия развития философии не прерывается и современная философия возникает не на пустом месте, но появляются и совершенно новые проблемы, не характерные для предыдущей философии. Во-первых, это отказ от философствования как такового. Например, возникают философские учения, которые вообще отрицают право философии на самостоятельное существование. Таков позитивизм и различные его разновидности — неопозитивизм, постпозитивизм, структурализм, лингвистическая философия, аналитическая философия и т. д. Ограничить философию пытаются и философы-иррационалисты, в первую очередь Фридрих Ницше. Возникает философия жизни, основателем которой считается этот мыслитель, последователями его являются Дильтей, Зиммель, Бергсон, Шпенглер. На основе философии жизни в 20–30-е гг. XX в. возникает философия экзистенциализма, для которой характерны не классические для философии проблемы познания, истины, бытия, а проблемы человеческого существования.

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

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

Для философии XIX–XX вв. характерно резкое противопоставление христианству. Это объемлет множество философских течений, но отнюдь не все. Такие течения, как марксизм, фрейдизм, ницшеанство, открыто враждебны христианству. Но возникают философские течения и явно христианской направленности. Это персонализм, неотомизм, тейярдизм и др.

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

Возникает вопрос: зачем нужно изучение современной философии?

Вышеназванные учения составляют основу ментальности современного человека. Современный человек, часто даже не отдавая себе отчета, разделяет то или иное философское мировоззрение. Как правило, это или позитивизм, или марксизм, или психоанализ, может быть и другое учение. Современный человек живет под влиянием интеллектуальных идолов, которые к тому же навязываются средствами массовой информации. Поэтому для того чтобы успешно заниматься миссионерской, пастырской, преподавательской деятельностью среди современных людей, нельзя не знать основы их мировоззрения.

Глава I. Позитивизм

§ 1. Огюст Конт

Одним из наиболее популярных современных философских учений является позитивизм. Основателем философии позитивизма стал французский философ Огюст Конт (1798–1857). Какое-то время Конт работал личным секретарем Сен-Симона, известного социалиста-утописта.

Основная его работа — это шеститомный «Курс позитивной философии» (1830–1842). В работе «Дух позитивной философии» он изложил главные положения своего учения в кратком и понятном виде. Затем выпустил более полный труд «Система позитивной политики».

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

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

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

На всех стадиях человек стремится объяснить явления природы. На теологической стадии человек не знает истинной сущности явлений, но, пытаясь увидеть и познать ее, объясняет мир посредством неких потусторонних сил, богов.

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

Конту ясно, что эти сущности есть не что иное, как модифицированные представления о потусторонних силах. Поэтому метафизическая стадия есть частный случай стадии теологической, религиозной: «Метафизика, таким образом, является в сущности не чем иным, как видом теологии»[[1]](#footnote-2). Но вторая стадия все же имеет преимущество по отношению к первой, потому что она более теоретизирована, более широка, более абстрактна, она приближает к третьей стадии.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В своей последней работе — «Система позитивной политики» — О. Конт развивает свои взгляды в религиозном направлении. Правда, религиозность эта весьма странная: Конт создает новую религию, основанную на почитании науки. Ученые у него занимают место священников, научные учреждения — храмов, семь дней недели он переименовывает в честь семи наук и т. п. Место Бога у него занимает человечество, а задачей религии является способствование индустриальному прогрессу и нравственному совершенствованию общества.

Учение Конта было лишь началом долгого пути развития позитивизма. Конт не увидел многих проблем в новом учении. Например, он не поставил вопросы о том, что такое факт, опыт, есть ли влияние субъекта на их истолкование и т. п. Эти и другие проблемы будут решать позитивисты в конце XIX — начале XX в.

§ 2. Эмпириокритицизм

Впоследствии идеи позитивной философии разрабатываются в Англии Гербертом Спенсером. Конт и Спенсер относятся к первому этапу позитивизма. Второй этап позитивизма возникает в конце XIX в. и связывается с именами австрийских философов Эрнста Маха (1838–1916) и Рихарда Авенариуса (1843–1896). По поводу этих философов написана «великая книга» В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», которую был обязан читать любой несчастный студент в советское время. Из этой книги он понимал лишь одно, что эмпириокритики были страшные люди, противники всего прогрессивного, что ничего умного они сказать не могли, но ничего умного из этой книги студент также не мог вынести.

Вкратце характеризуя идею эмпириокритицизма, можно сказать следующее. В конце XIX в. происходят серьезные открытия в области физики. Прежде всего, это открытия радиоактивности и квантово-механического строения вещества. Вследствие этого возникает представление о том, что материя исчезает. Оказывается, чем глубже физик проникает в тайны познания материи, чем глубже он погружается в микромир, тем отчетливее ему представляется, что материи как таковой, как вещества, т. е. того, что воздействует на наши органы чувств, не существует. Поэтому возникает кризис в физике, связанный с тем, что у физики как бы исчезает ее собственный предмет — вещество. Физика всегда занималась изучением материальной природы, а поскольку природы как таковой нет, то нет и предмета для изучения.

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

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

Физик должен отказаться от привычного понимания материи. Физика должна исследовать только факты, опираясь на опыт. Философия же должна помочь физике в анализе ее опытного метода (отсюда название второго этапа позитивизма: эмпириокритицизм — критика опыта). Наука должна быть не рассудочной, а опытной, тогда никакого кризиса не возникнет. Есть опытное понимание микромира — будем его изучать, не выдумывая никаких абстрактных метафизических сущностей, какой является материя. Понимание опыта («чистого опыта», как пишет Авенариус) выводит нас из метафизического разделения мира на материальное и духовное, вещество и душу. Опыт объединяет то, что разъединила метафизика, к тому же опыт достоверен и очевиден. Вот позитивистское решение этого кризиса.

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

§ 3. Неопозитивизм

В начале ХХ в. возникает третий этап развития позитивизма. Он характеризуется различными направлениями.

Прежде всего, позитивизм связан с идеями Людвига Витгенштейна и Венского кружка. Витгенштейн (1889–1951) — австрийский философ, изложивший в работе под названием «Логико-философский трактат» (1921) основные идеи неопозитивизма, которые впоследствии разрабатывались в Венском кружке.

Венский кружок создан Морицем Шликом (учеником Маха) на кафедре философии Венского университета. Программный документ этой школы — «Научное познание мира. Венский кружок» — вышел в 1929 г. В Венский кружок кроме Морица Шлиха входили Отто Нейрат, Фридрих Вайсманн, Курт Гедель (известный математик, своими теоремами о непротиворечивости и неполноте внесший весьма значительный вклад не только в математику, но и в философию) и Рудольф Карнап.

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

Л. Витгенштейн

Основные идеи неопозитивизма были изложены Витгенштейном в «Логико-философском трактате». Целью философии, как пишет Витгенштейн, является логическое прояснение мысли. «Результат философии — не некоторое количество “философских предложений”, но прояснение предложений. Философия должна прояснять и строго разграничивать мысли, которые без этого являются как бы темными и расплывчатыми»[[2]](#footnote-3). Поскольку истина всегда выражается в языке, а проблемы возникают вследствие того, что мы неправильно пользуемся нашим языком, то философия должна быть прежде всего критикой языка.

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

В этом и состоит роль философии. Она должна заниматься не вымышленными метафизическими проблемами, а помогать науке. Со своей стороны, наука поможет философии в решении ее проблем. Так, создание идеального языка науки является шагом на пути создания истинной онтологии, поскольку язык есть образ мира. Это действительно так, поскольку мир выступает как совокупность фактов, а не вещей. Для человека мир есть совокупность фактов. Факт — это и событие, и предложение, и мысль.

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

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

Таким образом, Витгенштейн доказывает, что язык существует не сам по себе, а отражает конкретный мир. Только идеальный язык соответствует реальному миру — язык, основанный на фактах, на атомарных предложениях, на атомарных суждениях. В науке можно говорить лишь о том, о чем можно говорить: «…то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать»[[3]](#footnote-4). Поскольку говорить можно, лишь используя атомарные предложения, имеющие в своей основе факты, то об этом и нужно говорить, об остальном следует молчать и не говорить разного рода бессмыслицу и ахинею, как это делают философы и создатели метафизических систем. Тогда и исчезнут метафизические проблемы как псевдопроблемы.

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

Венский кружок

Идеи Витгенштейна оказались созвучными школе Венского кружка, основным представителем которой являлся Рудольф Карнап (1891–1970).

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

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

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

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

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

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

В этом и состоит принцип верификации, т. е. в том, что любое предложение науки является истинным тогда, и только тогда, когда оно может быть сведено к предложениям факта, к протокольным предложениям, которые непосредственно проверяемы на опыте. Если же предложение невозможно свести к такому протокольному предложению, то оно, следовательно, не имеет никакого смысла. Такие предложения сплошь встречаются в философии.

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

«Принцип бытия» — это начало бытия. У Фалеса, как утверждает Карнап, это слово еще имело под собой некоторый смысл, оно было включено в протокольное предложение, Фалес имел в виду конкретное чувственное вещество — воду. Впоследствии в элейской школе под словом «начало» понимали нечто неопределенное, несводимое к протокольным предложениям. Философия в дальнейшем стала погрязать в лжетерминах, за которыми не скрывается никакое научное знание, псевдопонятиях. Если философы хотят показать, что их понятия не являются ложными, они должны показать те протокольные предложения, в которых они могут существовать. Если не смогут показать, то это псевдопонятия.

К таким же словам относятся и термины традиционной теологии, в первую очередь слово «Бог». Это слово используется в трех смыслах: мифологическом, метафизическом и теологическом. В мифологическом употреблении слово имеет ясное значение. Этим словом обозначают телесное существо, которое восседает где-то на Олимпе, на небе или в преисподней. В метафизическом употреблении слово «Бог» означает нечто сверхэмпирическое, телесное же значение у него теперь отсутствует. Оно означает просто нечто неопределенное, не имеющее конкретного значения. Слова, которыми пытаются пояснить смысл слова «Бог» (например: «первопричина», «абсолют», «безусловное», «независимое» и т. п.), сами не имеют конкретного опытного содержания и поэтому бессмысленны. Предложения религиозной метафизики — это псевдопредложения. В теологическом употреблении нет своего собственного значения: слово «Бог» принимает либо мифологическое значение, и тогда предложения осмысленны, либо метафизическое с бессмысленными предложениями.

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

Пример нарушения грамматического синтаксиса, по Карнапу, имеется в предложении «Цезарь есть и», в котором явно нарушен синтаксис, грамматические правила, поэтому это предложение бессмысленно. Предложение «Цезарь есть простое число» построено синтаксически правильно, но оно также бессмысленно, потому что в нем нарушено логическое правило построения предложения. Так как это предложение, пишет Карнап, «выглядит как предложение, но таковым не является, ничего не высказывает, не выражает ни существующего, ни несуществующего, то мы называем этот ряд слов “псевдопредложением”»[[4]](#footnote-5). Метафизические вопросы также не имеют смысла. Если не указывается значение слова или предложение составлено без соблюдения правил синтаксиса, то можно считать, что вопроса не имеется. Карнап приводит ряд таких псевдовопросов: «“Этот стол бабик?”; “Число семь священно?”, “Какие числа темнее — четные или нечетные?”»[[5]](#footnote-6).

Карнап рассматривает и самое знаменитое философское предложение: «Я мыслю, следовательно, я существую». Оно состоит из двух частей: «Я мыслю» и «я существую». В первой части, «Я мыслю», утверждает Карнап, нарушен грамматический синтаксис, здесь отсутствует предикат. Декарт должен был сказать: «Я мыслю *нечто*», но не сказал, и фраза повисает в воздухе. Поэтому первая половина фразы бессмысленна. Вторая половина фразы — «Я существую» — также неправильно построена, потому что существовать может только предикат, а не субъект. Правильнее было бы сказать, не «я мыслю», а «существует нечто мыслящее». Связь этих двух частей также неправомочна, ибо делается неправильное отождествление двух «я»: в «Я мыслю» под «я» имеется в виду субъект, а в предложении «я существую» — предикат, поскольку говорится о существовании «я».

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

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

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

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

Метафизика, с точки зрения Венского кружка, лишена какого-либо научного смысла. Но она и не совсем бессмысленна. Она содержит нечто, но что именно? Карнап не отождествляет, разумеется, бессмысленные и философские предложения. Отличие между ними в том, что эмпирические предложения служат для объяснения явлений и вещей, а философские — для выражения чувства миросозерцания: «(Псевдо-) предложения метафизики служат *не для высказываний о положении дел,* ни существующем (тогда они были бы истинными предложениями), ни несуществующем (тогда они были бы по меньшей мере ложными предложениями); они служат для *выражения чувства жизни*»[[6]](#footnote-7). Для выражения этого чувства существует и другой способ — искусство. Искусство, по Карнапу, это адекватное средство для выражения чувства жизни, а философия — неадекватное средство. Художник не будет доказывать истинность своих чувств, а метафизик аргументирует, что недопустимо в области чувств. По образному выражению Карнапа, «метафизики — музыканты без музыкальных способностей»[[7]](#footnote-8). Иначе говоря, философ хочет выразить свое чувство жизни, но не может этого сделать потому, что его средство для выражения неадекватно. С этой точки зрения метафизика оказывается беспомощной, она не может дать ни научного знания, ни эмоционального.

Философия логического позитивизма оказалась достаточно влиятельной, хотя впоследствии она столкнулась с серьезными трудностями и стала развиваться в нескольких направлениях. С одной стороны, принцип верификации оказался, по мнению английского философа Карла Поппера, весьма уязвимым, и он выдвинул взамен него *принцип фальсификации*, а с другой — возникла философия лингвистического анализа.

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

Проблема общезначимости протокольных предложений сталкивается с проблемой индуктивного знания. Если утверждается истинность некоего протокольного предложения, то утверждается, что оно обладает абсолютной истинностью. Но опыт всегда ограничен, поэтому, для того чтобы иметь абсолютно истинные знания, нельзя выводить его из опыта. Вспомним критику индукции Ф. Бэконом, Декартом или Паскалем, которые, хотя и по-разному, считали, что индуктивное знание никогда не может быть образцом абсолютно истинного знания. Так что опытное знание, лежащее в основе принципа верификации, оказывается не столь уж и абсолютным.

Сторонники логического позитивизма, решая проблему общезначимости протокольных предложений, не нашли ничего лучшего, как решить ее путем конвенционализма, т. е. договора. Например, о том, что трава зеленая, люди просто договорились, хотя какого она цвета на самом деле — неясно. Однако проблему индуктивности и объективности истины ссылкой на конвенционализм не решишь. Эта проблема более глубокая.

Карнап впоследствии отказался от принципа логического позитивизма и стал выдвигать теорию логических каркасов (см., например, его статью «Эмпиризм, семантика, онтология», 1959). Необязательно существует некий один-единственный логически правильный язык. Более того, построение такого идеального логического языка приводит к неразрешимым проблемам, парадоксам. Еще Бертран Рассел указывал, что в любом формально непротиворечивом языке всегда существуют парадоксы. Для того чтобы решать эти парадоксы, нужно выходить за пределы этого языкового конструкта.

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

Впоследствии стали отказываться и от теории языковых каркасов. Витгенштейн и другие философы еще раньше выдвинули концепцию о том, что философия должна исследовать реальный язык. Слово имеет значение не в каком-то абстрактном языке, а в реальном, конкретном, существующем человеческом языке. Сложности возникают из-за того, что мы не можем правильно осмыслить текст, в котором встречается некое слово. Наш язык настолько многогранен, настолько неизучен, что мы, сами того не замечая, часто не видим его различные нюансы, скажем, путаем местами субъект и предикат, одно слово подменяем другим.

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

§ 4. Постпозитивизм

Другое направление — постпозитивизм Карла Поппера (1902–1994). Поппер — известный английский философ, оставивший весьма заметный след в западной философии. Как указывал сам Поппер, в молодости, которая приходилась на 10–20-е гг. XX в., он интересовался идеями марксизма-ленинизма, в которых впоследствии разочаровался. Его поражало, почему же эти идеи так вдохновляют массы, почему же марксизм-ленинизм оказался настолько притягательным не только для людей, но и для философов и ученых?

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

В 1930-х гг. австрийским математиком Куртом Геделем были доказаны две теоремы — о непротиворечивости и обратная теорема о неполноте, которые утверждают, что любая непротиворечивая система неполна и, наоборот, любая полная система всегда противоречива. Если мы утверждаем, что научные знания построены логично и непротиворечиво, то тем самым мы утверждаем, что она неполна. Она не может объяснить все. Физика не может объяснить особенности душевной жизни. Физика имеет свой предмет так же, как математика, химия, биология и т. д. Биолог не обязан объяснять механизм взаимодействия атомов в организме животных. Этим занимается другая наука. Теория, которая объясняет все, противоречива, следовательно, ненаучна.

Понятие научности всегда было в центре внимания Поппера. Карнап предложил принцип верификации как главный научный принцип. Поппер увидел в этом принципе ряд противоречий. Действительно, а сам принцип верификации — это протокольное предложение или нет? Можно ли верифицировать принцип верификации? Если оно научное, то должно быть верифицировано. Если же его нельзя верифицировать (а его нельзя верифицировать), то оно ненаучно. Получается замкнутый круг. Принцип верификации оказывается догматичным, метафизичным, философским, но не научным, ибо сам он неверифицируем.

Неверифицируемыми оказываются и многие другие предложения, причем, как правило, самые главные предложения, основные — т. е. законы. Невозможно проверить закон в чистом виде. Действительность его проявлений настолько богата, что вычленить его из того многообразия явлений, в которых он проявляется, совершенно невозможно. Тем более невозможно верифицировать сам закон, т. е. всеобщий принцип. Например, Ньютон утверждает, что любое тело массой *m,* на которое действует сила *F,* будет двигаться с ускорением *a* = *F*/*m*. Но как мы проверим закон, утверждающий справедливость для *любого* тела? Это уже выходит за рамки опыта. Но смысл науки в том и состоит, чтобы открывать именно *всеобщие* законы.

Принцип верификации, как оказалось, не только не решает имеющиеся проблемы, но и порождает новые.

По Попперу, научное знание должно быть фальсифицируемо, т. е. знание является научным тогда, и только тогда, когда его можно опровергнуть. Его можно не то что опровергнуть вообще. Научное знание должно быть опровергаемо, т. е. фальсифицируемо *в принципе*. Оно должно давать возможность с ним спорить, опровергать на опыте. Всегда должна существовать возможность провести такой опыт, который смог бы попытаться опровергнуть некое положение. Законы природы являются такого рода фальсифицируемыми положениями, ибо любой закон можно сформулировать в виде отрицания. Так, Поппер приводит в качестве примера, что «закон сохранения энергии можно выразить в форме “Не существует вечного двигателя”, а гипотезу об элементарном электрическом заряде — в форме “Не существует иного электрического заряда, чем заряд, кратный элементарному электрическому заряду”»[[8]](#footnote-9). Такое знание есть научное знание, только такое знание дает прирост научного знания. Истина, как известно, рождается в споре, в умении опровергать положения и защищать их.

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

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

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

Третий пример — это гегелевская диалектика. У Поппера есть очень хорошая статья «Что такое диалектика». Тем, кто любит строгость мышления, я бы рекомендовал прочитать эту статью. В ней Поппер совершенно верно усматривает сущность диалектики в утверждении единства противоположностей и указывает, что из положения, что истинно *A* и *не-A* (из отрицания закона непротиворечия), можно вывести все, что угодно[[9]](#footnote-10). (Это принцип ненаучный. Если мы считаем истинным некое положение, то мы знаем, что противоположное ему суждение ложно. Логика, основанная на нарушении основных формальных законов — закона исключенного третьего и закона непротиворечия, может привести к каким угодно выводам. Поэтому диалектический метод также ненаучен, ибо он может доказать все. С человеком, оперирующим в своем мышлении диалектическим методом, спорить также невозможно.

Несколько слов об отношении позитивизма к религии, в частности — к христианству. Позитивизм утверждает, что понятие «Бог» — это псевдопонятие. Но антирелигиозным позитивизм никогда себя не считал. Позитивизм с самого начала исповедовал теорию двойственной истины. Наука должна заниматься наукой, у религии есть свой предмет, они не должны друг другу мешать, вмешиваться в другую предметную область. Религия не должна подменять собой науку, а наука также не должна заниматься анализом богословских концепций.

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

Глава II. Марксизм

Карл Маркс (5 мая 1818 — 14 марта 1883) и Фридрих Энгельс (28 ноября 1820 — 5 августа 1895), пожалуй, самые известные в нашей стране философы XIX в. Об их учении, развитом впоследствии в России В. И. Лениным и получившим поэтому наименование марксизма-ленинизма, все якобы знают всё, но на самом деле практически никто ничего не знает.

Всем известно, что есть три составные части марксизма — политическая экономия, философия и научный коммунизм и что философия сводится к двум составным частям: диалектическому материализму и историческому материализму.

Что такое *диалектический материализм*? Он означает, что философия марксизма есть материалистическая философия по методу решения основного вопроса философии и диалектическая по своему методу. *Исторический материализм* есть диалектический материализм в применении к пониманию общества и утверждает, что существуют объективные законы развития общества, которые основаны на законах материального мира и связаны с ними посредством материальной трудовой деятельности людей.

§ 1. Диалектический материализм

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

Материя имеет начало движения в самой себе. Этим началом движения является принцип единства и борьбы противоположностей — основной закон диалектики. Кроме этого закона существуют еще два — закон отрицания отрицания и закон перехода количества в качество.

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

Энгельс пытался доказать истинность диалектики в области не духовного, а материального мира, и посвятил этому целую книгу «Диалектика природы». Скажем, в качестве примера закона отрицания отрицания указывается следующая формула: (–а)2 = (+а)2, а единства и борьбы противоположностей — наличие положительных и отрицательных чисел в математике, зарядов в электричестве и т.п. Используя известный пример с зерном: «аще не умрет...» — Энгельс утверждает, что зерно должно отрицать себя, чтобы родить новую жизнь. Античный материализм отрицает себя в форме средневекового теизма, который также отрицает себя в виде современного материализма. Или закон о переходе количества в качество: когда повышается температура воды, увеличивается количество пара. Правда, непонятно, где здесь количество переходит в качество, так как и повышение температуры, и увеличение количества пара — это количественные процессы. Все на свете относительно, и противоположности на самом деле тождественны. Поэтому никаких абсолютных истин не существует. Даже законы природы сами по себе не абсолютны, но изменяются. Но это уже такой нонсенс, дальше которого идти невозможно: если закон изменяется, то он должен изменяться по какому-то закону, если закон изменяется не по закону, то он уже не закон.

Примеры эти настолько натянутые, что их не стоит даже всерьез оспаривать, но тем не менее все эти выводы создавали видимость научного подхода, научной доказательности.

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

Почему односторонность возникла в философии? Философы всегда абсолютизировали некий один аспект познания. Скажем, Спиноза заметил, что в мире все связано причинно-следственными связями. Он эту причинность абсолютизировал и сказал, что в основе мира лежит субстанция, «причина самой себя». Декарт заметил, что человек всегда мыслит, он абсолютизировал мышление и сказал, что, кроме мышления, нет ничего, построил идеальную рационалистическую систему. Дидро заметил, что в мире существует только материя, и абсолютизировал это, сказав, что идеального вообще нет. Ламетри довел это до абсурда, сказав, что человек — тоже машина. Потом некоторые материалисты (например, Бюхнер, Молешотт) стали даже утверждать, что и человеческая мысль есть некоторая разновидность материи, что так же как печень вырабатывает желчь, так и мозг вырабатывает мысль — порождение человеческого организма.

Теперь, по Марксу, с открытием диалектики не нужно исходить из какой-то аксиомы, как это делали все философы раньше, и можно избежать односторонности философии. Поэтому философия из учения, всего лишь объяснявшего мир, может стать основой для его преобразования: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»[[10]](#footnote-11), — пишет К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе». Теоретической основой для преобразования общества является Марксова философия истории, получившая название исторического материализма.

§ 2. Исторический материализм

В одной из ранних работ — «Немецкой идеологии» — Маркс с Энгельсом заявили, что они исходят не из каких-то абстрактных истин. Предпосылки, с которых они начинают, не догмы. Это действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни. Не нужно придумывать никакого «я», постигающего самого себя, никаких вещей в себе, субстанций и т. д. «…Мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, — мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди»[[11]](#footnote-12). Люди живут, действуют и производят средства к жизни, чем и отличаются от животных.

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

Производительные силы развиваются и требуют новых производственных отношений, но всегда бывает время, когда производительные силы уже развились, а производственные отношения еще нет. В результате развития производительных сил появляется противоречие между уровнем производительных сил и организацией производственных отношений — основное противоречие общества. Именно это противоречие является движущей силой общества на пути к прогрессу.

Маркс утверждает, что человечество в своем развитии проходит несколько этапов, так называемых общественно-экономических формаций, отличающихся друг от друга организацией производственных отношений. Первая форма общества — это форма первобытнообщинная, когда классов еще нет. Потом, с расслоением общества, появляется азиатская форма. В последних трудах Маркс и Энгельс отказались от этой общественно-экономической формации, но в начале у них указывается эта форма, которая существовала в Древнем Египте, Месопотамии и т. д. Этой форме свойственно наличие классов и огромное централизованное влияние государства. Затем государство вступает в противоречие с ростом производительных сил, и его роль ослабевает. Происходит переход к античной, или рабовладельческой общественно-экономической формации, имеющей два основных класса: рабовладельцев и рабов. Ведущий класс, который имеет собственность, является и тем классом, который строит всю политику. У него в руках государство, полиция и т. п. Поэтому, согласно Марксу, господствующие мысли в обществе — это мысли господствующего класса. Господствующий класс навязывает обществу свои мысли, и таким образом, согласно Марксу, общественное бытие определяет общественное сознание.

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

Здесь вряд ли нам поможет понимание материи как категории для обозначения объективной реальности, существующей независимо от человеческого сознания (известное ленинское определение). Здесь скорее нужно искать ключ в известном энгельсовском понимании единства мира. Как утверждал Энгельс в работе «Анти-Дюринг», мир един, и единство это состоит не в его бытии, как считали раньше, а в его материальности. Материя есть принцип, осуществляющий единство мира. Мир един во всех его проявлениях — и в материальном, и в природном, и в общественном. В обществе материя со всеми ее свойствами и проявлениями, в том числе с причинно-следственными связями и т. п., проявляется в виде общественных закономерностей. Эти закономерности проистекают из того, что человек занят производственной деятельностью в мире материальных вещей посредством производительных сил. Производительные силы — это тот материальный элемент, который является началом всей цепочки причинно-следственных связей, связывающей природу с обществом и приводящей к материалистическому пониманию общественно-исторического процесса и являющиеся основой общественного бытия. Таким образом, общественное бытие — материальные отношения людей к природе и друг к другу. Поэтому, по Марксу, не идеи правят миром, а, наоборот, идеи есть отражение объективных материальных явлений, закономерностей, проистекающих в мире: «…не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их об­щественное бытие определяет их сознание»[[12]](#footnote-13).

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

В дальнейшем происходит переход к следующей форме собственности, к следующей общественно-экономической формации — буржуазной. Феодалы, естественно, не хотят отдавать власть, поэтому неизбежно происходит революция. История знает несколько буржуазных революций — в Голландии, Англии, Франции и др. Переход от одной формации к другой, по Марксу, обычно совершается в виде революции, и в этом революционном переходе движущей силой выступает будущий эксплуататорский класс. В буржуазной революции такой движущей силой является класс буржуазии. Он приходит к власти, и теперь противостоит буржуазии класс пролетариев. Отличие пролетариев от всех прочих классов состоит в том, что пролетарии ничего не имеют, у них нет никакой собственности, за исключением своей рабочей силы. Поэтому, если в предыдущих революциях боровшийся класс обладал некоей собственностью и, победив, получал еще большую собственность на средства производства и начинал эксплуатировать другой класс, то в пролетарской революции пролетариат, не имеющий никакой собственности, и не стремится к ее приобретению. «Пусть господствующие классы содрогаются перед Коммунистической Революцией. Пролетариям нечего в ней терять, кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир. Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» — так звучит заключительная фраза из «Манифеста коммунистической партии»[[13]](#footnote-14).

Пролетарии имеют единственную собственность — себя. Труд становится товаром. Крестьяне, рабы и прочие не располагали собой, находясь в полной зависимости от эксплуататорского класса. Пролетарий же, у которого нет никакой собственности, кроме самого себя и своей способности к труду может продавать свой труд. Этим своим «открытием» Маркс гордился и утверждал, что именно такова особенность пролетариев по отношению ко всем другим классам. Труд становится товаром, который можно продать. Продавая свой труд в качестве товара, пролетарий создает прибавочную стоимость. По выражению Энгельса, именно эти два понятия — материалистическое понимание истории и учение о прибавочной стоимости — и составляют сущность марксизма как исторического материализма и научного коммунизма. Прибавочная стоимость является источником возникновения капитала. Возникает очередное противоречие, которое является формой исконного противоречия капитализма, противоречия между производительными силами и производственными отношениями. В данном случае производительной силой является труд как товар, а производственные отношения — это специфические для буржуазного строя отношения, в результате которых возникает прибавочная стоимость и капитал.

Итак, возникает противоречие между трудом и капиталом. Это противоречие не может существовать долго, поскольку сами производственные отношения и сам характер возникновения капитала требуют новых производственных отношений. Частный случай этого противоречия — противоречие между плановой организацией производства на предприятии и стихийностью общего рынка в стране. Это противоречие решается опять же в революции, но коренное отличие пролетарской революции в том, что пролетариат, побеждая в ней, не становится господствующим классом, ибо отличие пролетариата от всех других классов сущностное. У него нет собственности, он сам является товаром. Как говорится в том же «Манифесте коммунистической партии», буржуазия сама породила своего могильщика. Победив в революции, пролетариат ликвидирует классы: у него нет собственности, и собственность ниоткуда не появляется. Задача этой революции — установить плановое хозяйство во всей стране, ликвидировать частную собственность, поэтому при коммунизме не будет никаких классов. Таким образом, заканчивается эпоха классовой борьбы, которую Маркс назвал предысторией человечества, и начинается собственно история — история коммунистического общества. Такова очень схематично изложенная суть исторического процесса, по Марксу, суть исторического материализма и научного коммунизма.

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

Эти положения в краткой форме изложены Марксом в работе «Критика политической экономии. Предисловие»: люди вступают в не зависящие от них производственные отношения, которым соответствуют ступени развития материально-производственных сил; производственные отношения — это базис, на котором возникает юридическая и политическая надстройка; способ производства обусловливает социально-политические и духовные процессы, потому что общественное бытие определяет общественное сознание людей; затем, на известной ступени, производительные силы вступают в противоречие с общественными отношениями, т. е. с формой собственности, и наступает эпоха социальной революции, происходит переворот в надстройке.

§ 3. Критика марксизма

Во всех этих положениях имеется видимость научности, благодаря чему марксизм стал так популярен на Западе и, особенно, в России. Но научность эта видимая.

Маркс и Энгельс упрекали предыдущих философов в отрыве от реальности, в односторонности их подходов к познанию мира, вытекавшей из непонимания ими диалектичности природы и общества. Казалось бы, классики марксизма рассуждают логично, но на самом деле они совершают ту же ошибку, в которой упрекали других философов. Точнее, это не ошибка, а вполне обычный философский способ рассуждения. Подобно Спинозе, Декарту, Бэкону, Канту, Фихте и другим философам, Маркс и Энгельс, сами того не замечая, возводят свою философию к некоторой аксиоме.

Марксистская философия основывается на спорном, отнюдь не очевидном философском положении о том, что сущностью человека является его способность к труду. Об этом пишет Энгельс в работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека»: «И в чем же опять мы находим характерный признак человеческого общества, отличающий его от стада обезьян? *В труде*»[[14]](#footnote-15). Но труд — это не любая деятельность. «Труд начинается с изготовления орудий»[[15]](#footnote-16). Иначе говоря, обезьяна может взять палку и сбить банан, если он висит высоко. Но ни одна обезьяна, даже самая умная, не может изготовить топор, срубить при его помощи дерево и изготовить из него эту палку. Она может воспользоваться подручным средством, но не изготовить орудие труда. Отличие человека именно в том, что он производит орудия труда. Таким образом, Маркс и Энгельс также дают определение человека: человек есть животное, производящее орудия труда. Не разумная деятельность, не наличие свободы, не общественный или религиозный характер, а способность производить орудия труда — вот сущность человека, по Марксу. То есть берется одна из характеристик человека, несомненная характеристика, и возводится в ранг сущностной черты.

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

Это проявляется в ряде парадоксов марксистской философии, — в частности, в решении вопроса о происхождении человека. Марксизм, естественно, ухватился за теорию Дарвина, по мнению которого человек возникает в результате естественных материальных процессов, а не есть творение Бога, и дополнил ее учением о том, что труд создал из обезьяны человека. Однако труд, и с этим согласны и основатели марксизма, есть сознательная, разумная деятельность. «В процессе труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально»[[16]](#footnote-17). Животное не трудится, а осуществляет некую инстинктивную деятельность, человек же, прежде чем начать трудиться, создает в своем уме идеальный образ объекта своей деятельности. В трудовой деятельности человека всегда присутствует сознание цели. Таким образом, трудиться может только разумное существо. И вот заколдованный круг: обезьяна начинает трудиться и поэтому становится человеком, но трудиться может только существо, имеющее сознание, т. е. только человек. Почему получается такой круг? Да потому, что, по Марксу, человек — это существо трудящееся *по определению*. Если мы полагаем способность человека к труду в качестве определения, то мы не можем выйти за рамки этого определения. Попытки доказать, что человек возникает только в результате труда, лишены логики. Марксизм сам себе противоречит.

Кроме того, положение о том, что человек возникает вследствие трудовой деятельности, ведет к расизму. Человечество весьма неоднородно: одни народы (европейцы, китайцы, индусы и др.) создали в результате своего труда высокоразвитые цивилизации, а народы Африки, индейцы Америки, аборигены Австралии не отличились особыми трудовыми успехами. Что же? Неужели эти народы достигли меньшего уровня в переходе от животного состояния к человеческому? Ведь, согласно Марксу, «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»[[17]](#footnote-18). А поскольку общественные отношения архаичных народов существенно отличаются от европейских, то и сущность аборигена или негра иная, чем у европейца или китайца. Однако история XX в. доказала, что все народы, даже стоящие на самых низких уровнях развития (например, аборигены Австралии, не знавшие даже земледелия и до XX в. занимавшиеся собирательством), имеют одинаковое умственное и нравственное развитие. И аборигены, и негры, и индейцы гармонично вошли в современную цивилизацию, стали получать европейское образование, занимать высокие должности в обществе. Это говорит о том, что уровень развития умственных способностей не зависит от трудовой деятельности человека, и поэтому труд никак не мог создать человека.

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

§ 4. Учение о религии

В последнее время особенно популярным стал вопрос: возможно ли сочетание коммунизма и христианства? Сейчас даже некоторые православные христиане, увы, утверждают, что это не только возможно, но и необходимо и что Христос был первым коммунистом. Однако обратимся к работе Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение». Эта работа написана в 1844 г., когда Маркс уже отошел от юношеских исканий и увлечения гегельянством. Основные положения этой работы сводятся к тому, что религия может существовать лишь в несовершенном обществе. «Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение,* ибо сами они — *превратный мир*»[[18]](#footnote-19). Поэтому «упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья»[[19]](#footnote-20). Религия есть иллюзия счастья, и для достижения действительного счастья нужно упразднить религию.

Религия, по Марксу, есть не плод навязанного извне обмана, а самообман. «Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа»[[20]](#footnote-21). Не опиум *для* народа, как могли бы сказать Дидро и Гольбах, а опиум самого народа. Народ сам для себя придумывает этот опиум. Почему? Да потому, что человек не только не может объяснить различные явления мира, а прежде всего он забит, задавлен общественными отношениями. «Религия — род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь»[[21]](#footnote-22), — высказывался в том же духе В. И. Ленин. Именно с появлением классового общества возникает религия. Людям слишком тяжело жить в несправедливом классовом обществе. Но разделение общества на эксплуататоров и эксплуатируемых люди воспринимают как нечто самой собой разумеющееся. Они не понимают, что это временное состояние общества, не понимают, что у этого разделения общества на классы есть материальные законы, которые описывает открытый Марксом исторический материализм. И поэтому эта классовая причина, причина забитости основных масс является основной причиной появления религии. А следовательно, борьба с религией может вестись только посредством борьбы с социальной несправедливостью, с тяжелыми условиями жизни, что достижимо путем ликвидации классового общества и построения общества коммунистического. «Критика религии есть, следовательно, в *зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом* которой является религия»[[22]](#footnote-23). Ошибку просвещения Маркс видел в том, что просветители пытались *убедить* людей, что религия ошибочна. Но общественное сознание вторично, а первично общественное бытие, т. е. экономические отношения; поэтому нужно менять общественное бытие, изменять общество, чтобы в нем не было классов, не было эксплуататоров и эксплуатируемых. Тогда в таком обществе не будет и религии. «Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, *критика религии —* в *критику права, критика теологии —* в *критику политики*»[[23]](#footnote-24), — писал в этой же работе Маркс. Никакими другими способами прекратить существование религии, кроме как пролетарской революцией и построением бесклассового общества, где не будет эксплуатации человека человеком, невозможно. Конечно, нужны и просвещение, и воспитание, и социальная работа, но это все вспомогательные средства.

Кроме классовых причин религии, по Марксу, существуют и другие, в том числе и описанные до этого Гольбахом, Дидро, Фейербахом и т. д. Например, действует и *обман*. Эксплуататоры пользуются тяжелым положением людей и их самообманом, усугубляют их обман, ведь люди не знают не только законов общества, но и законов природы; люди боятся всего: и своего господина, и мира, в котором они живут. Действует и *гносеологическая* причина. Люди не могут объяснить свой собственный разум и обращают внимание на то, что разум якобы существует сам по себе, что есть слова, имеющие нематериальную природу. Скажем, есть слово «дерево», а есть деревья во всем их многообразии. Люди начинают эти понятия наделять самостоятельным существованием, фактически обожествлять. Обожествляли понятия, люди приходят к многобожию. Потом, в результате абстрагирующей деятельности разума, возникают все более и более общие понятия — категории, и как результат этого появляется монотеистическая религия. В принципе конечно же этот процесс абстрагирования действительно существует, и мы изучали его в истории философии; это то, о чем говорили Платон, Аристотель, христианские философы. Но все же не следует считать, что каждый человек являет собой Платона. То, что мышление осуществляется посредством понятий, не столь уж и очевидно. А по Марксу, уже в далекие времена люди начинали задумываться над тем, что они мыслят понятиями. Аристотель считал, что только Сократ первым обратил внимание на то, что мы мыслим понятиями, Маркс же переносит это в гораздо более далекое прошлое. Конечно, нужно быть действительно Сократом и Платоном, чтобы заметить эту особенность нашего мышления. Поэтому можно говорить о гносеологических корнях религиозной, идеалистической философии, но не религии. Религия как достояние всех людей так не возникает.

Точно так же и деление общества на классы не приводит к появлению религии. Во-первых, археологические находки показывают, что и в первобытнообщинном строе, в котором не было деления общества на классы, религия уже существовала. Во-вторых, революция, которая привела к исчезновению классов — в Советском Союзе, в Китае или в каком-либо другом государстве, — не привела к отмиранию религии. Наоборот, в нашей стране отмечался даже некоторый подъем религиозных настроений, в то время как в «классовом» обществе — в современных Франции, Великобритании и других цивилизованных странах — религиозность населения идет на убыль.

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

В работе Ленина «Задачи союзов молодежи» делается показательный вывод из положений диалектики. Поскольку нет ничего абсолютного и все относительно, то в первую очередь нет абсолютной нравственности. Об этом говорит Ленин прямым текстом: «Мы в вечную нравственность не верим»[[24]](#footnote-25), — для коммуниста нет абсолютно вечных нравственных истин, для коммуниста нравственно то, что служит интересам диктатуры пролетариата. Этим сказано все: «…наша нравственность подчинена вполне интересам классовой борьбы пролетариата. Наша нравственность выводится из интересов классовой борьбы пролетариата»[[25]](#footnote-26). А это что значит? Естественно, человек, знающий марксизм, знает и о роли партии в революции — партии с ее дисциплиной и принципом демократического централизма. А это в свою очередь означает, что нравственно то, что выгодно вождю — т. е. товарищу Ленину. Таким образом, коммунистическая нравственность — это полная безнравственность.

Сейчас коммунизм — это уже история, и марксизм мало кого интересует. Но в то же время люди попадают в странную ситуацию, живя тем не менее в той философской системе, которую им ранее навязали. В свое время людям навязали марксистскую систему, и они часто, сами того не замечая, мыслили именно в рамках этой системы. Процесс изменения сознания — достаточно длительный и сложный во всех отношениях. В том числе и в философском.

Глава III. Неокантианство

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

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

Неокантианство разрабатывалось в двух школах — Марбургской и Баденской.

§ 1. Марбургская школа

Главой Марбургской школы был Герман Коген ([1842](http://ru.wikipedia.org/wiki/1842)—[1918](http://ru.wikipedia.org/wiki/1918)), у которого учился, в частности, известный русский писатель и поэт Борис Пастернак, сам в молодости неокантианец. Впоследствии в Марбургской школе получили известность такие философы, как Пауль Наторп ([1854](http://ru.wikipedia.org/wiki/1854)—[1924](http://ru.wikipedia.org/wiki/1924)) и Эрнст Кассирер ([1874](http://ru.wikipedia.org/wiki/1874)—[1945](http://ru.wikipedia.org/wiki/1945)). Основные идеи этой школы изложены Г. Когеном в трехтомнике «Система философии» (в него входят работы «Логика чистого познания», «Этика чистой воли» и «Эстетика чистого чувства»), П. Наторпом в статье «Кант и Марбургская школа» и Э. Кассирером в книге «Познание и действительность» (последние две работы переведены на русский язык).

Согласно учению Когена (как, впрочем, и Канта), философия не должна быть метафизикой. Задачей философии является исследование процесса научного познания (видно, что взгляд на Канта осуществляется сквозь призму идей, популярных уже в XIX в.). Подобно тому как Кант искал ответ на вопрос, как возможно научное познание, как возможны математика и естествознание, так и Коген утверждает, что задача философии — исследовать процесс научного познания, т. е. быть наукой о науке. В терминах Канта это вопрос о том, как возможно естествознание как наука. Правда, в отличие от Канта, наука понимается не только как математика или физика, а как все математическое естествознание, так как в XIX в. стало особенно заметно слияние этих двух наук, и нужно их не разделять, как утверждал Кант, а мыслить науку как единое целое. Поэтому и весь процесс познания, согласно неокантианцам, начинается не с чувственного восприятия, и такой раздел философии, как трансцендентальная эстетика, должен быть отброшен. Процесс познания сводится лишь к аналитике, только к логическому процессу. Чувство может быть в лучшем случае толчком к познанию, но не источником.

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

Вопрос об отношении мышления к бытию для неокантианцев — вопрос риторический. Как и Кант, неокантианцы Марбургской школы отрицают тождественность мышления и бытия. Бытие если и имеет какой-то характер, то, по Канту, он для нас абсолютно непознаваем, а по Когену — и не нужен. Есть мышление в своей собственной стихии, и больше ничего. Бытие существует лишь в качестве понятия о бытии. Понятие бытия не есть нечто постоянное, бытие как понятие о бытии все время становится. Таким образом, предмет, который является целью научного познания, не дается человеку в познании, а задается в качестве некоторой цели. Мышление имеет свои собственные законы. Понятие бытия есть некоторое понятие, заданное в самом человеческом познании. Познанию не дается нечто внешнее как предмет, а как бы задается некоторая цель. «Предмет не дан, а задан» — задан как цель познания. Поэтому, как утверждают неокантианцы, ученый не познаёт предметы, а *познаёт предметно:* «Мы, таким образом, познаем не “предметы” — это означало бы, что они раньше и независимо определены и даны как предметы, — а предметно, создавая внутри равномерного течения содержаний опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи»[[26]](#footnote-27). Процесс познания состоит не в познании предметов — он осуществляется так, *как будто* эти предметы существуют. Происходит конструирование научной действительности, которой ничто не соответствует. Поэтому и истина у неокантианцев может быть понята только как некоторая внутренняя, логическая согласованность мышления.

То же самое положение высказывают неокантианцы и в отношении этики. По утверждению неокантианцев, Кант объяснил здесь не все, что мог, а дал лишь основные методологические принципы. Подобно тому как в анализе естествознания они исходят из современной им ситуации в науке, т. е. из того, что физика и математика соединились в математическое естествознание, так же и в области этики они признают изменения в умонастроении, когда по Европе, как говорится, начинает бродить «призрак коммунизма», и людьми овладевают идеи социализма и переустройства общества. Процесс научного познания состоит в конструировании разумом теоретических объектов, и в этике тоже процесс нравственного познания состоит в самосовершенствовании. Конечно, человечество должно стремиться к счастью. Но путь к счастью должен проходить через самосовершенствование человека. Конечно, считали неокантианцы, социализм вещь хорошая, но неправильно считать, что социализм относится к сфере научного познания. Кант в свое время совершенно правильно показал различие между теоретической и практической деятельностью разума. Одна относится к сфере детерминизма, другая — к сфере свободной деятельности. Поэтому социализм из сферы необходимого нужно перенести в сферу должного, и ключевым здесь является понятие долга, введенного в этику Кантом. Социализм должен достигаться на путях самосовершенствования; счастье оказывается заданным человеку. Человек должен стремиться к счастью, и это стремление бесконечно. Как бесконечен процесс теоретического познания, так же бесконечен и процесс нравственного самосовершенствования. Счастье и социализм — это идеал, к которому нужно стремиться. Наторп высказывает тезис, который впоследствии повторят представители II и III Интернационала: «Путь есть все, а цель — ничто»[[27]](#footnote-28). Главное — стремиться к счастью и нравственному совершенству, ибо долг обязывает нас к этому.

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

§ 2. Баденская школа

Основные представители Баденской школы — Вильгельм Виндельбанд (1848–1915) и Генрих Риккерт (1863–1936). Виндельбанд — основатель баденского направления в неокантианстве, а Риккерт — систематизатор этого учения. Основные идеи этой школы изложены Виндельбандом в статье «Что такое философия» и в книге Риккерта «Науки о природе и науки о культуре». Основная идея неокантианства состоит в разделении наук на два вида: естественные и исторические. Риккерт указывает, что наукой всегда считали только естествознание, учение о природе, а историю при этом совершенно забыли. Поэтому неизбежен вывод, что к исследованию исторического научного метода тоже нужно применить кантовский метод.

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

В истории другая специфика. Интерес историка всегда направлен на единичное, историка никогда не интересуют законы, поэтому метод историка, по мнению Риккерта, не генерализирующий, а *индивидуализирующий*. В принципе природа и история есть одно и то же, это есть некоторая действительность. Но действительность и знание о ней отличаются коренным образом. Познание состоит не в отражении действительности, а в *преобразовании* и *упрощении* ее. Действительность, по Риккерту, хаотична, а наука дает некоторое упорядоченное знание. Научное познание вносит в мир порядок, поэтому наука есть противоположность хаотичной действительности. «Наука с этой точки зрения представляет контраст действительности»[[28]](#footnote-29). Наука не отражает действительность, а, наоборот, противостоит ей.

Риккерт рассматривает различные концепции познания и указывает, что нельзя говорить о познании как об отражении: «Зеркало “познавало” бы в таком случае лучше всего, и в совершенстве выполненная цветная модель приближалась бы более всего к “истине”»[[29]](#footnote-30). Нельзя говорить о познании как о некотором стремлении постичь все стороны действительности, ибо в таком случае познание невозможно, так как действительность бесконечна и познание, следовательно, тоже будет бесконечным. Познание состоит не в отражении и не в описании всех бесконечных черт действительности, ибо ученого интересуют общие понятия, а не каждый предмет в его индивидуальности. Ученый выбирает из действительности наиболее важное, поэтому неокантианцы Баденской школы уделяют основное внимание такому понятию, как ценность. Именно они впервые стали основательно исследовать это понятие, явившись основоположниками аксиологии — учения о ценностях.

Понять смысл ценности можно на примере того, как, по мнению неокантианцев, образуются понятия в области истории: если ученый-естественник образует понятия путем выделения некоторых общих черт явлений, то для историка этот метод неприменим, ведь для него является важным только индивидуальность. Но историк также пользуется некоторым методом, индивидуальное он также отбирает, и отбирает на основе *ценности* — для историка важны те события, которые имеют некую ценность[[30]](#footnote-31). «Лишь на основе обнаруживающихся в культуре ценностей становится возможным образовать понятие доступной изображению исторической индивидуальности», — пишет Риккерт[[31]](#footnote-32).

Нельзя сказать, что ценность есть некоторая объективная сущность типа платоновской идеи, существующей в особом мире, как нельзя считать, что закон природы существует объективно, помимо человеческого разума. Подобно тому как законы природы, по Канту, существуют лишь в разуме человека, так и ценность не имеет никакого действительного существования. Ценности не обладают бытием, но, как утверждает Риккерт, они *значат:* «О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только что они значат»[[32]](#footnote-33). Они имеют значение норм, которым подчиняется наше знание, и не только знание, но и поступки, вкусы в области этики и эстетики — ценности имеют область применения везде. Ценность выше действительности, поэтому ценностное суждение выражает уровень значимости для ученого. Важность ценностного суждения состоит еще и в том, что оно выражает то, что должно произойти или, наоборот, что не должно произойти. Неокантианцы не делают различия между понятиями «есть» и «должно быть». До неокантианцев всегда различали эти понятия: если что-то существует, то это еще не значит, что оно и должно существовать, ибо существование может быть случайным. По мнению неокантианцев, понятие существования — это понятие научное, существующее в научном познании, и поэтому как только ученый наделяет свои объекты некоторым ценностным характером, то для него быть и быть должным становится одним и тем же. Поэтому мир ценностей — это мир долженствования.

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

Откуда возникают ценности, Риккерт не говорит. Ценности существуют как некоторый закон разума, и все. Ценности имеют также некоторую иерархическую структуру: выше всего религиозные ценности, дальше по нисходящей идут другие. Ценности экономические находятся где-то в самом низу, и Риккерт вступает в спор с современными ему социалистами, у которых, по его словам, «место идеалов головы и сердца заняли идеалы желудка»[[33]](#footnote-34).

Глава IV. Абсолютный идеализм

В 70-х гг. XIX в. в Англии возникает не совсем обычное для британских островов философское учение — *абсолютный идеализм.* Основателем его является Френсис Брэдли (1846–1924), преподаватель Оксфордского университета. Продолжили его Бернард Бозанкет (1848–1923), и Джон Мак-Таггарт (1866–1925). Эта школа просуществовала около 50 лет и в 1920-е гг. сошла на нет, хотя результаты ее деятельности повлияли на другие философские школы. Чем необычна эта школа?

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

Абсолютный идеализм развивался под сильным влиянием философии Гегеля. Учение Гегеля после смерти его основателя развивалось примерно в двух планах. Часть его последователей, в числе которых были Маркс и Энгельс, разрабатывали в основном диалектику, применяя ее к материалистическому пониманию мира, а другие делали упор на идеализм. К последнему крылу неогегельянцев принадлежит и Френсис Брэдли.

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

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

Книга «Явление и действительность» состоит из двух частей, которые так и называются: «Явление» и «Действительность». В первой части Брэдли исследует особенности материального мира, и ценность ее в том, что Брэдли проводит тщательный, скрупулезный обзор и отбор всех известных философских аргументов, критикующих познаваемость и существование материального мира.

Итак, Брэдли ставит своей задачей показать нереальность материального мира. Для этого он подвергает анализу ряд понятий, при помощи которых мы познаем этот мир. Брэдли считает, что если он покажет противоречивость чувственного познания материального мира, то из этого будет вытекать и его недействительность. Действительность должна быть непротиворечива, ведь непротиворечивость есть критерий существования и критерий истины.

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

Вторая проблема — это проблема *предикатов.* Все вещи обладают различными качествами, т. е. предикатами. В качестве примера рассмотрим сахар. У сахара есть различные предикаты: он белый, сладкий, твердый и т. д. Но здесь возникает ряд проблем, которые подметили еще софисты и философы сократических школ. Утверждая, что сахар белый, мы как бы проводим знак тождества между сахаром и белизной, и, значит, тем самым мы отрицаем, что сахар сладкий и сахар твердый. Далее, утверждая, что сахар существует, мы утверждаем, что сахар несет в себе единство различных предикатов: он не есть только белизна, а единство белизны, сладости, твердости и т. д. Но предмет познается нами только через его качества: увидев сахар, мы знаем, что он белый, попробовав на язык, узнаём, что он сладкий, ощупывая его руками, узнаём, что он твердый. Таким образом, через единство качеств возникает знание о предмете. Но, с другой стороны, сахар не сводится к своим качествам, это очевидно. И здесь опять противоречие: познавая через качества, мы тем самым как бы раздробляем предмет на его предикаты, предмет исчезает, растворяется в этих предикатах, а на самом деле предмет все же есть, он существует. Более того, говоря что-либо о какой-нибудь вещи, мы называем эту вещь тем, чем она в действительности не является. Говоря, что сахар белый, мы тем самым утверждаем, что белый — это сахар. Говоря, что роза красная, утверждаем, что краснота — это роза. Это очевидный абсурд, поэтому единственное, что можно утверждать, — сахар есть сахар, а роза есть роза. Любое высказывание, соединяющее единичное и общее, оказывается самопротиворечивым.

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

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

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

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

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

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

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

Затем речь идет о *причинности.* Причинность также противоречива, ибо причинно-следственная связь включает в себя причину и следствие. Но если следствие отличается от причины, то каким образом то, что отличается от чего-то, может воздействовать на него? Воздействие возможно только подобного на подобное, невозможно воздействие разных вещей. Далее, для того чтобы одна вещь была причиной другой, скажем, *A* причиной *B*, должна быть некоторая причина *C*. Но почему *C* является причиной того, чтобы *A* являлось причиной *B*? Для этого также нужна некоторая причина *D,* и, таким образом, мы уходим в бесконечность. Невозможно представить себе бесконечную причинно-следственную связь причинно-следственных связей.

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

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

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

Те понятия, которыми мы описываем материальный мир, мир явлений, существуют лишь как понятия, созданные для нашего практического удобства, и не более того. Они не отражают никакого действительного положения вещей. Абсолют же существует реально, он не заключает в себе противоречий, противоречия в абсолюте исчезают, сливаются в единство, и у любого человека есть убежденность в существовании абсолюта и в соединении с этим абсолютом, ибо иначе не было бы убежденности в нереальности нашего мира.

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

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

В 1920-х гг. абсолютный идеализм в Англии сошел на нет, но успел оказать очень серьезное влияние на позитивизм, как ни странно это может показаться. Именно благодаря работам Брэдли Бертран Рассел стал анализировать парадоксы обыденного языка и языков логики и математики. Именно усилия английских абсолютных идеалистов подвигли в дальнейшем к анализу обыденного языка, к отделению логики от психологии, исследованию понятий и категорий. Абсолютный идеализм оказался в русле англоязычной традиции, и проблема понятий способствовала дальнейшему развитию английского позитивизма, ориентировавшегося на логический атомизм и лингвистическую философию. Брэдли показал, что нельзя построить единую систему мира из непротиворечивых понятий, и в этом плане он был как бы предшественником и теоремы Гёделя о непротиворечивости и неполноте, и дальнейших построений позитивистов. По Брэдли, нельзя познать объект, ибо в познании всегда в той или иной мере участвует субъект, всегда процесс познания приводит нас к отождествлению субъекта и объекта и к снятию противоречий и противоположностей в абсолюте. Эта проблема оказалась сходной и с проблемами других школ, ориентировавшихся на теорию познания, в частности неокантианцев, феноменологов и других философов. Таким образом, эта философская школа хоть и представляется оторванной от других школ, тем не менее все же находится в русле философии XIX и XX вв.

Глава V. Философия жизни

§ 1. Фридрих Ницше

Фридрих Ницше по праву является одним из наиболее знаменитых философов современности. Этот философ, как ни один другой, оказал влияние не только на философию, но и на культуру — на литературу, искусство и даже вообще на всю жизнь людей, способствуя политическим катаклизмам XX в. Хотя сам Ницше — личность весьма парадоксальная и напрямую связывать его с теми явлениями, которые произошли в Германии в 30–40-х гг. XX в., достаточно сложно. Называя Ницше философом, мы также высказываем некоторое противоречие: дело в том, что Ницше философом себя не считал. Он стремился показать, что философия вообще ошибочное учение, что философия пришла к концу и сам Ницше является именно тем человеком, который провозгласил конец философии, конец метафизики, конец религии, конец вообще любого учения о каких-либо ценностях. Ницше считал себя глашатаем нигилизма, радикального нигилизма, переоценки всех ценностей, а вся история, по его мнению, представляет собою сплошной декаданс. Именно эти основные термины философии Ницше: декаданс, нигилизм, переоценка ценностей — с его легкой руки вошли затем в культуру XIX и XX вв., так же как и всем хорошо известные понятия: воля к власти, сверхчеловек, белокурая бестия и др.

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

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

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

Ницше был одним из любимейших писателей русской интеллигенции конца XIX — начала XX в. Насколько Ницше был популярен в Германии, хорошо известно. Нацисты называли себя «детьми Заратустры», книги Ницше часто носили с собой. Насколько правильно они понимали его, это уже другой вопрос. Кроме того, Ницше стал родоначальником «философии жизни», которой принадлежит, в частности, Анри Бергсон — властитель дум французской католической интеллигенции начала XX в. Вообще, приключения идей Ницше достаточно сложны и многогранны.

Жизнь и произведения Ницше

Ницше родился 15 октября 1844 г. в христианской семье, отец его был пастором. Отца он фактически не помнил, ибо тот умер, когда Фридриху было пять лет.

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

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

Ницше оставил после себя множество работ, в том числе и черновых записок. Работы опубликованы при жизни, черновые записки после смерти Ницше собрала его сестра и издала под названием «Воля к власти». Все работы Ницше, написанные в разные годы, отличаются примерно одинаковым стилем, а именно афористичностью изложения. Как в ранних, так и в более поздних работах Ницше афорист, а не системосозидатель, поэтому разобраться в его философии, найти в ней рациональное зерно очень сложно.

О первой работе Ницше — «Рождение трагедии из духа музыки» — мы уже говорили. Затем следуют работы «Несвоевременные размышления» (здесь Ницше впервые проявляет себя как самостоятельный мыслитель), «Человеческое, слишком человеческое», «Пестрые мнения», «Странник и его тень», «Утренняя заря», «Веселая наука», «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «К генеалогии морали», «Случай Вагнера», «Сумерки кумиров», «Антихрист» (или «Антихристианин») и «Ecce homo» — автобиография, в которой он рассказывает о своем творческом пути. Для понимания философии Ницше лучше прочитать «Сумерки идолов», «Ecce homo», «По ту сторону добра и зла».

Ницше говорил, что лучшая его работа — это «Сумерки идолов», хотя чаще считается, что лучшей является «Воля к власти» — собрание фрагментов, изданных посмертно.

Необязательно читать все перечисленные произведения, достаточно одного. Во всех работах Ницше часто повторяется, и читать его довольно скучно (после сотни афоризмов уже становится понятно, что ничего нового не узнаешь). Хотя тем не менее в любом афоризме, который открывается перед тобой неожиданно (а не после трех часов чтения), видишь совершенно необычную мысль. Ницше действительно мыслитель неординарный, он замечает много такого, чего не замечают другие философы.

Ницше совершенно чужд христианскому мировоззрению. Он противопоставил себя христианству, и работа «Антихрист» («Антихристианин») с подзаголовком «Проклятье христианству» говорит о многом. Поэтому, рекомендуя читать Ницше, я отнюдь не собираюсь проповедовать его идеи, но читать его все же надо. Как любой критик и противник христианства, Ницше может быть очень полезен для христиан в плане более глубокого понимания сущности нашего вероучения.

Подход к философии Ницше

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

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

Ключевой фразой для понимания учения Ницше может служить 125-й фрагмент из «Веселой науки». Суть его состоит в следующем: некий безумец выбегает с фонарем на улицы города. Люди в недоумении спрашивают его, что он собирается делать, и он отвечает: тот Бог, которому вы все поклоняетесь и поклонялись, на самом деле мертв (в другом переводе: умер). Почему он мертв? Потому, что вы сами его убили. В этой странной мысли проявляется стремление Ницше к парадоксам, и эта парадоксальность разрешается тогда, когда мы поймем, что имел в виду Ницше, говоря, что Бог умер. Безумец констатирует факт. Он не обвиняет, он просто говорит людям, что они убили Бога. Раньше они Ему поклонялись, теперь Его нет.

В чем смысл этого фрагмента? Мы поймем это, если поймем, что Бог у Ницше — это не только Бог христианства или любой другой религии, а весь сверхчувственный метафизический мир. Иначе говоря, Ницше указывает, что теперь не существует того сверхчувственного мира, одной из модификаций которого является и мир божественный. Люди убили Бога — это значит, что философы теперь не верят в существование сверхчувственного мира. Почему? Ответ на это Ницше дает в таких терминах, как *нигилизм* и *декаданс*. Это два ключевых термина, описывающих характер развития человеческой истории. «Появление декаданса, — пишет Ницше, — так же необходимо, как любое восхождение и поступательное движение в жизни: не в нашей власти устранить его»[[34]](#footnote-35). Декаданс есть следствие возникновения сверхчувственного мира, а нигилизм — отрицание его. Декаданс — это упадок жизненных сил, возникший в результате того, что свои силы человек направляет не на жизнь в чувственном мире, а на безжизненный, мертвый, вечный умопостигаемый мир. Нигилизм — это возврат к самой жизни. Во втором фрагменте «Воли к власти» Ницше пишет: «Что обозначает нигилизм? *То, что высшие ценности теряют свою ценность*. Нет цели, нет ответа на вопрос “зачем?”»[[35]](#footnote-36).

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

Поскольку нет сверхчувственного мира, нет Бога, то исчезает со всем этим и все то, что является порождением этого мира: исчезает мир высших ценностей, авторитет высшего Разума, Логоса, авторитет платоновского высшего блага — авторитет морали. Все это — мораль, разум, нравственные ценности, — возникая на определенном этапе развития, затем изживает себя. Ницше говорит, что наступило такое время, когда человечество уже подошло к этому отказу, оно уже созрело, оно находится уже во взрослом состоянии.

Раньше люди были детьми, им нужен был какой-то внешний покровитель, ими как бы (именно как бы) управлял некий моральный закон, некий авторитет высшего Разума. Теперь люди выросли из пеленок и могут жить самостоятельно. Они получают абсолютную свободу, ничто теперь не является для них авторитетом. Но не все люди это понимают, а из тех, кто понимает, многие сопротивляются этому. Даже понимая, что Бога нет, они находят Ему некоторую замену — в вере в исторический прогресс, в коммунизм, в счастье всех, в науку и т. п. Нигилизм, по Ницше, должен привести к радикальному выводу: отказу от *всех* высших ценностей. Но отказ от всех высших ценностей еще не может быть радикальным нигилизмом, потому что, отказываясь от всех ценностей, человек оставляет *место* для этих ценностей, а это место не может быть пустым. Люди опять могут его чем-нибудь заполнить. Поэтому радикальный нигилизм состоит не только в отрицании всех ценностей, но в отмене самого места, которое служит вместилищем этих ценностей. В этом отличие радикального нигилизма от нигилизма частичного, каковым являются так называемые современные прогрессивные воззрения типа социалистических и коммунистических. Метафизика, по мнению Ницше, и создает это место ценностей, которое в разные времена занимали платоновский мир идей, кантовский категорический императив, прогресс, культура, цивилизация. Поэтому атеизм еще не есть нигилизм, это одно из следствий нигилизма, причем нигилизма частичного, неполного. Теперь становится понятным 2-й афоризм из «Воли к власти»: «Что обозначает нигилизм? То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели, нет ответа на вопрос: зачем?». Иначе говоря, метафизический, сверхчувственный мир всегда был миром высшей цели, человечество к нему стремилось, стремилось к высшим идеям: идее блага, к Богу, к категорическому императиву или прогрессу. Сейчас мы понимаем, говорит Ницше, что нет цели, нет ответа на вопрос: зачем? Поэтому «*радикальный нигилизм* есть убеждение в абсолютной несостоятельности мира по отношению к высшим из признаваемых ценностей; к этому присоединяется *сознание*, что мы не имеем ни малейшего права признать какую-либо потусторонность или существование вещей в себе, которое было бы “божественным”, воплощенной моралью»[[36]](#footnote-37).

Говоря о смерти Бога, Ницше тем не менее не считал христианство главным источником декаданса. Есть один замечательный фрагмент в его работе «Сумерки идолов» (другой перевод: «Сумерки кумиров»). Он называется «Как истинный мир наконец стал басней. История одного заблуждения» и представляет собой краткую форму изложения философской основы нигилизма. Человечество, по Ницше, не всегда было в таком состоянии. Досократовская философия была истинной философией, она ничего не выдумывала, никаких умопостигаемых миров. Парменид, особенно Эмпедокл, Анаксагор и наиболее любимый Фридрихом Ницше Гераклит мыслили мир так, как он есть, в его развитии, в его становлении, в его жизни. Сократ был первым человеком, который изменил философские акценты. Поэтому Сократ, с точки зрения Ницше, это главный враг человечества. Именно Сократ, а не Иисус Христос или основатель какой-нибудь другой религии. Среди своих предшественников Ницше в первую очередь называет Гераклита, учившего о всеобщем изменении и развитии, а среди своих врагов — Сократа. Читая работы Ницше, можно увидеть, какую ненависть питает он к этому греческому философу, размышляя в том числе и о его внешности, и о его образе жизни и т. д. Так вот, именно Сократ, по Ницше, повернул человечество в сторону декаданса — упадка жизненных сил.

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

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

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

Третий этап:

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

Четвертый этап:

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

Пятый этап:

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

И шестой этап:

«Мы упразднили истинный мир — какой же мир остался? быть может, кажущийся?.. Но нет! *вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!* (Полдень; мгновение самой короткой тени; конец самого долгого заблуждения; кульминационный пункт человечества; INCIPIT ZARATHUSTRA[[37]](#footnote-38).)»[[38]](#footnote-39). Это, надо понимать, будущее — время сверхчеловека, время, когда люди откажутся от мира высших ценностей и дадут им высшую переоценку. Поэтому нигилизм — это не только обесценивание высших ценностей, но и их переоценка.

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

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

В 715-м фрагменте «Воли к власти» написано: «Точка зрения ценностей есть точка зрения *условий сохранения*, условий *подъема* сложных образований с относительной продолжительностью жизни внутри процесса становления»[[39]](#footnote-40). Главное для нас здесь то, что точка зрения ценностей — это *точка зрения*. Ценность не есть нечто в себе. Даже жизнь не есть именно ценность, как сказали бы мы с точки зрения современного гуманизма (человеческая жизнь есть высшая ценность по отношению ко всем другим вещам), нет, так Ницше не считает. Ценность есть точка зрения, и все. Точка зрения со стороны жизни. Жизнь есть точка отсчета этой ценности и точка зрения на условия сохранения и увеличения сложных образований, т. е. жизненных образований, которые имеют жизнь и некоторую продолжительность жизни внутри процесса становления. Ценность есть точка зрения на сохранение жизни. Человек хочет сохранить свою жизнь, у него есть инстинкт на сохранение жизни, для него ценно все то, что способствует сохранению его жизни. Вот это и есть для него ценность. Поэтому ценность есть видение мира каждым конкретным человеком. И в непонимании этого, по Ницше, была величайшая ошибка Платона. Откуда берется сам термин «идея»? Словом «идея» обозначается форма, вид, происходит оно от слова *эйдос*, обозначающего вид, то, как мы видим. Это зафиксировано у Платона одним словом, но он неправильно понял свою собственную мысль и эйдосу придал не субъективный, а объективный смысл, поместив то, что мы видим, в мир объективный. Если человек устанавливает ценности с точки зрения сохранения своей жизни, то закон жизни говорит, что сохранение жизни — это всегда увеличение жизни (именно поэтому в 715-м фрагменте говорится о сохранении и увеличении сложных образований). Поэтому жизнь сама всегда стремится увеличить себя.

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

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

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

За моралью, пишет Ницше, скрыты три силы: «…инстинкт *стада* против сильных и независимых; инстинкт *страждущих* и неудачников против счастливых; инстинкт *посредственности* против исключений»[[40]](#footnote-41). Стадо, неудачники и посредственности также хотят жить, также хотят проявлять свою волю к власти, свое жизненное начало, поэтому они и устанавливают эти моральные ценности, это их способ борьбы с сильными, счастливыми и независимыми. Это проявление воли к власти, но это проявление и декаданса, потому что ведет к ослаблению жизненного начала, к вырождению человечества, поэтому переоценка всех ценностей есть необходимый момент на пути к осчастливливанию человечества, к возвращению его жизненного начала. Мы видим, что жизнь, становление, воля к власти у Ницше — это синонимы, это одно и то же, фундаментальная черта бытия, хотя о бытии Ницше старается не говорить. Воля к власти и есть причина введения ценностей, поэтому воля к власти становится и началом внедрения новых ценностей, и началом переоценки старых.

Нигилизм, таким образом, есть закон внутри истории обесценивания ценностей. Обесценивание ценностей ведет к переоценке ценностей, поэтому сам нигилизм ведет свое начало и происхождение из способности введения ценностей, а ценности устанавливаются волей к власти. Поэтому все течение истории — и смерть Бога, и нигилизм, и декаданс — можно понять только через волю к власти. Как пишет сам Ницше в 693-м афоризме «Воли к власти», «глубочайшая сущность бытия есть воля к власти»[[41]](#footnote-42).

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

Первое заблуждение — это подмена причины следствием. Люди всегда смешивают причину и следствие, они имеют испорченный разум, и чаще всего это проявляется в смешивании того, что является причиной и что — следствием в такой паре категорий, как добродетель и счастье. Обычно люди руководствуются религиозными нравственными установлениями, которые им говорят, что надо быть добродетельным, делать то-то и то-то — и тогда тебе будет хорошо и ты будешь счастлив, а если ты будешь поступать неправильно, грешить, то тебе будет плохо и ты будешь несчастлив. Но люди не понимают, где здесь причина, а где следствие. Причиной является жизнь, а всякая мораль, являющаяся одним из проявлений мира ценностей, — это следствие. Люди все перепутали и ставят следствие вместо причины, говоря: будь добродетелен — и тогда будешь счастлив. На самом же деле жизнь является причиной, поэтому нужно говорить так: будь счастлив — и это будет твоей добродетелью. Нравственности как таковой не существует. Ницше здесь рассуждает как последовательный имморалист (в работе «Ecce homo» он и сам себя называет имморалистом: «…я избрал для себя слово *имморалист*, как мой отличительный знак, как мой почетный знак; я горд тем, что у меня есть это слово, выделяющее меня из всего человечества. Никто еще не чувствовал христианскую мораль ниже себя»[[42]](#footnote-43). Единственная нравственность — это закон самой жизни. Добродетель есть следствие счастья. Любая ошибка, любое заблуждение всегда есть следствие вырождения инстинкта, вырождение воли к власти.

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

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

И четвертое великое заблуждение, которое связано со вторым и с третьим, — это заблуждение свободной воли. Изобретение свободной воли — это «фокус теологов», выдуманный для подчинения ими человечества. Им очень удобно говорить людям, что они свободны, что они отвечают за свои поступки, и поэтому их можно наказывать за то, что они совершают поступки не так, как им предписано высшей моралью. Эта выдумка свободной воли как причины ответственности есть порождение опять же воли к власти теологов, которые придумывают волю, исходя из своего «*желания наказывать и судить»*. «Христианство, — пишет Ницше, — есть метафизика палача»[[43]](#footnote-44). И дальше он пишет, что «никто не *дает* человеку его качеств, ни Бог, ни общество, ни его родители и предки, ни *он сам* (—бессмыслица последнего из отрицаемых представлений имеет место в учении Канта, как “интеллигибельная свобода”, а может быть, уже и у Платона). *Никто* неответствен за то, что он вообще существует... Фатальность его существа не может быть высвобождена из фатальности всего того, что было и что будет. Он *не* есть следствие собственного намерения, воли, цели... *Но нет ничего, кроме целого!..* Понятие “Бог” было до сих пор сильнейшим *возражением* против существования... Мы отрицаем Бога, мы отрицаем ответственность в Боге: *этим* впервые спасаем мы мир»[[44]](#footnote-45).

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

Понимая, что человек есть проявление определенных биологических процессов, Ницше не испытывает особого пиетета, особой любви к человеку. Ницше указывает, что человек есть болезнь на коже земли. Возникновение человека — это ослабление жизненного начала. Однако человек — существо парадоксальное. С одной стороны, человек есть проявление воли к власти, закономерный этап на пути развития воли к власти, а с другой — это то существо, которое впервые начинает от воли к власти отказываться. Поэтому нужно вернуть человека к состоянию животному, к состоянию до декаданса, до отказа от жизненного начала. Поэтому свой идеал сверхчеловека, т. е. человека, который будет жить своим жизненным началом, произведя переоценку всех ценностей, Ницше иногда называет «белокурым животным». Иногда это выражение переводят как «белокурая бестия» (от лат. bestia — животное). От всех остальных животных человек отличается тем, что он есть лживое животное. Его ложь заключается в создании моральных суждений, которые по своему определению не могут быть истинными. Моральные суждения можно оценивать только с точки зрения воли к власти. Мораль есть условие сохранения неудачников, но она есть инстинкт страдающих, поэтому она тоже есть воля к власти. Поэтому человечество должно отвергнуть эту мораль. Сильные должны отвергнуть ее, а «слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение *нашей* любви к человеку. И им должно еще помочь в этом», — пишет Ницше в «Антихристе»[[45]](#footnote-46). Справедливость — это функция силы, поэтому справедливость должна быть жестокой. Такой человек, который придет на смену современному, отягченному грузом нравственных ценностей, будет свободен от всяких ценностей — его Ницше называл сверхчеловеком.

Что будет представлять собой сверхчеловек, Ницше описывал расплывчато. Единственная ценность для сверхчеловека, которой он должен и может придерживаться, — это честность. Хотя опять же поскольку все люди не могут стать сверхчеловеками, то честность — это добродетель только между своими, в отношении же к низшим и слабым можно применять любые средства. Толпа не любит честности. Честность нужна лишь иногда, среди своих, могущих ее понять.

Значение философии Ницше

Несмотря на весь запал Ницше, на его стремление разрушить устоявшиеся ценности, произвести переоценку всех ценностей, в том числе и философских, Ницше оказался созидателем новых ценностей, повлияв на культуру, на интеллигенцию, на массы, а также и на философскую мысль. Так что можно сказать, что он достиг несколько иной цели. Даже более того, можно сказать, что во время, когда нападки на традиционную философию стали наиболее активны, особенно со стороны позитивизма и марксизма, и казалось, что философии скоро придет конец, именно Ницше предложил метод рассуждения, который спас философию.

Дело в том, что идеи Ницше хотя и были высказаны в достаточно экстравагантной форме, но они действительно показали суть многих проблем, которые наполняют философию. Главное — это проблема теории познания. Классическая философская теория познания исходила из субъект-объектного метода, утверждая, что в познании всегда участвует некий субъект (*Я*, разум, человек и т. п.), познающий некий объект (материальный мир, идею, Бога и т. п.). При таком подходе философия всегда сталкивалась с серьезными проблемами. Сложно понять, как субъект может познать объект, как человеческий ум может проникнуть в нечто чуждое ему — в материю или мир духовный, мир идеальный, мир божественный — любой мир, но не совпадающий с его, человеческим миром. Это приводило или к полному скептицизму — учению, указывающему на невозможность того, чтобы сознание проникло в чуждую ему среду, и даже к солипсизму — к выводу о том, что существует только познающий субъект, а все остальное есть лишь явление его собственного сознания или его чувств. Солипсизм, конечно, в последовательной форме не встречается в философии, философы боялись его как чумы.

Но разделение между субъектом и объектом приводило и к другим выводам, как это было, скажем, в философии Гегеля, Шеллинга или даже у Фихте в его положении об абсолютном *Я*; о слиянии субъекта и объекта в абсолюте, в абсолютном духе, в абсолютной идее и т. д. Но эта проблема опять же для последовательных философов была как бы уходом от проблемы. Слияние происходит, но все равно проблема остается: встает задача познания не только мира, но и абсолюта, к которому субъект познания, человек, как-то должен относиться. Ницше указал на ограниченность этой теории: по его словам, познание есть лишь приспособление к действительности. Одним из следствий этой проблемы теории познания была теория истины. Еще Платон и Аристотель высказали точку зрения, получившую название классической теории истины, согласно которой под словом «истина» имеется в виду соответствие высказываний, или мыслей, действительному положению вещей. Но человек в своей познавательной деятельности имеет дело только с явлениями, а не с самой действительностью, а явления всегда могут быть сведены к субъективным восприятиям. Кроме того, на основании какого критерия человек делает вывод, что его мысли и в самом деле соответствуют действительности? Ведь человек всегда ограничен рамками своего собственного мышления. Человек никогда не может встать на место объекта, он всегда остается субъектом. Поэтому сказать, что некое суждение соответствует действительности, совершенно необоснованно. Каков критерий, каким образом можно узнать, что это суждение соответствует действительности, т. е. что оно истинно? Необходимо иметь некий критерий истинности, чтобы знать, так это или нет. То есть у критерия истины должен быть собственный критерий истины и т. д. до бесконечности. Взамен этой концепции в Новое время была предложена так называемая *когерентная концепция истины*, согласно которой критерием истины является непротиворечивость высказывания. Но для этого необходимо объяснить, почему это так. Наверное, потому, что действительность тоже логична и непротиворечива. Но ведь это означает, что уже имеется некоторое знание о действительности. Таким образом, каждая концепция оказывается самопротиворечивой и требующей своего дополнения в виде другой концепции.

Идею, что субъект и объект в познании разделены, Ницше высветил со всей ее парадоксальностью, и он предложил определенный вид ее решения, введя понятие *жизни.* За это понятие и ухватились последующие философы. Недостатки всех гносеологических концепций виделись им в том, что в них противопоставляется мыслящий субъект и немыслящая среда. А Ницше предлагает совершенно другой подход, вводя понятие жизни, — именно жизнь является тем началом, из которого все происходит. Именно из жизни возникает и материя, и живые организмы, и сознание, и всё на свете. И эта жизнь не исчезает в некотором абсолюте: она остается, она присуща нам, и мы как живые организмы сами ее ощущаем.

Поэтому возникает предположение, что возможно преодоление дуализма субъекта и объекта путем введения понятия жизни. Все присуще жизни, и я сам есть жизнь. Сознание есть лишь определенный феномен жизни, определенный этап ее развития, причем не самый лучший, как говорит Ницше. И это положение пришлось по душе философам. Почему сознание действительно не самый лучший этап развития жизненного начала? Да потому, что сознание не может познать мир, оно как бы отрывается от мира, недаром (по словам Ницше) человек есть болезнь на теле земли. Как болезнь в организме человека противопоставляет себя организму и отторгается им, так и человек противопоставляет себя всей природе, он чуждое ей явление, и сознание, разум человека оказывается чуждым этому миру. Первым философом, направившим философию по этому пути, пути рассудка, был Сократ; и после него вся философия пошла по неправильному пути. Отсюда и ее проблемы. Путь рассудка не может быть путем философии, это в лучшем случае путь науки. Именно поэтому наука, развившись, сместила философию, показав ее ошибочность. Но ошибочна не вся философия, а лишь та, которая следовала рассудочному методу Сократа. Философ должен не *рассуждать* об истине, а *переживать* ее.

Поэтому понятие жизни и переживания жизни становится центральным в последующих философских учениях. Последующее философское направление и получило название *философии жизни*, и во введении этого понятия они видели заслугу Ницше. Но философия жизни в том виде, в каком она была высказана Ницше, была шокирующей, экстравагантной, ненаучной, поэтому она не могла служить основой и опорой истинной философии. Чтобы придать ей академическое благообразие, необходимо было ее переосмысление. Одним из первых философов, который высказывал подобные идеи на более академическом языке, не столь вызывающем, был немецкий философ Вильгельм Дильтей.

§ 2. Вильгельм Дильтей

Биография Дильтея (1833—1911) не слишком интересна. Родился он в семье лютеранского пастора, получил богословское образование в Тюбингенском университете. Как часто бывает, у него рано проявился интерес к философии, и всю последующую жизнь он преподавал в разных университетах, а с 80-х гг. XIX в. прочно обосновывался в Берлинском университете, где преподавал до конца своих дней. Дильтей не писал никаких всеобъемлющих трактатов и не разрабатывал соответствующей системы. Среди его работ выделяются «Введение в науки о духе» и «Описательная психология». Свои работы Дильтей писал очень простым языком, что свойственно всем произведениям этой философской школы, — Ницше в свое время убедительно показал, что за сложностью изложения отнюдь не кроется истина. Если Шопенгауэр сказал, что за сложностью изложения не всегда кроется истина (у Канта, например, она скрывалась, а у Гегеля за сложностью изложения кроется, по словам Шопенгауэра, чепуха), то Ницше показал, что за сложностью изложения всегда кроется только чепуха. Поэтому стиль изложения последующих философов этой школы весьма прост и отличается скорее литературным изяществом, чем научной сложностью.

В «Описательной психологии», как и в других своих работах, Дильтей главное внимание уделяет понятию жизни. Жизнь, по Дильтею, — это прежде всего жизнь духа, а не жизнь вообще, как у Ницше. Задача, которую поставил перед собой Дильтей, — создать методологию наук о духе, каковой всегда претендовала быть философия. Теория познания есть одна из разновидностей учения о духе, ибо это есть учение о том, как познаёт наш дух.

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

В процессе переживания жизни происходит соединение «я» и объекта. В интеллектуальной, рассудочной деятельности эта связь разрывается. Поэтому интеллект не может познать мир, в интеллекте человек ощущает себя чуждым миру. Познание возможно только на основании переживаний. Любой человек убежден, что мир действительно существует, но интеллект не может доказать существования объективного внешнего мира. Это доказывает, что внешний мир познаётся не разумом, не рассудком, а переживанием. Мы переживаем наш мир, мы являемся с ним единым целым. Более того, внешний мир мы вынуждены преодолевать. Так вот, это ощущение чувства преодоления, сопротивления нашей воле, нашей жизни, и является наилучшим доказательством существования внешнего мира. Поэтому человек, пользуясь рассудочным языком, может познавать этот мир, его законы, но доказать существование этого мира и познать мир полностью он конечно же не может.

Науки, основанные на рассудке, — математика, естествознание, психология — не могут познать мир. Эти науки познают лишь образы этого мира, как они являются в сознании. Они познают символы, а не сами вещи. Переживание же позволяет проникнуть в саму вещь. Поэтому, указывает Дильтей, «природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем»[[46]](#footnote-47). Истинная наука о духе может быть построена только на переживании, и именно оно позволит человеку проникнуть в основание бытия. Ведь «в противоположность внешнему восприятию внутреннее покоится на прямом усмотрении, на переживании, оно дано непосредственно»[[47]](#footnote-48). Проникновение в основание бытия означает переживание его. Не мышление, не разложение на некоторые составные части (аксиомы, теоремы и т. п., то, что является результатом рассудочной деятельности), а именно переживание бытия. Именно в этом состоит отличие наук естественных, *объясняющих*, от наук *описательных*, а наука о духе может быть только описательной. Поэтому духовную жизнь нужно не объяснять, а понимать.

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

Описательная психология противопоставляется Дильтеем объяснительной психологии, очень в то время популярной. Объяснительная психология строится по образцу естественных наук, она фиксирует некоторые факты и пытается найти между ними причинно-следственную связь. Так поступать можно с миром природным, но не духовным. Так поступать можно с миром мертвым, но не с миром жизни — постоянно изменяющимся, постоянно текучим. Поэтому настоящее учение о духе может быть только описательным, опирающимся на переживание, а не на объяснение.

Итак, познание есть переживание, а истинное познание существует тогда, когда возможно достижение повторного переживания. Повторное переживание есть идеал познания, есть истинное познание, как указывает Дильтей, и в этом процессе познания участвует не только сознание, но и вся духовность человека, вся его жизнь.

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

Скажем, мы читаем литературное произведение, или рассматриваем картину, или слушаем музыку, даже читаем философское произведение… Можем ли мы проникнуть при этом во внутренний мир Достоевского, Рембрандта, Баха, Канта или кого бы то ни было другого? Кажется, что во внутренний их мир мы проникнуть не можем, мы можем только прослушать музыку, увидеть некоторый сюжет, изображенный на полотне, или прочитать связный текст на бумаге. Но что имел в виду человек, его создавший? Что он при этом переживал? Это уже является задачей науки, которая называется *герменевтика***,** и Дильтей считается ее основателем. Название происходит от имени греческого бога Гермеса, который был богом торговли. Торговля велась между разными народами, и торговец, чтобы понимать другого человека, должен был уметь разговаривать на его языке. Поэтому Гермес всегда был и богом переводчиков, богом толкователей, тех, кто переводит текст с одного языка на другой и дает возможность одному человеку понять другого. Понятие герменевтики восходит еще к Античности: во времена Платона и Аристотеля под ним понималось искусство толкования книг Гомера. В Средние века под герменевтикой понималось умение толковать тексты Священного Писания. Дильтей придал этому термину собственно философское значение — умение толковать вообще. Герменевтика — наука о познании как о *понимании*. Дильтей впервые поставил проблему понимания. В чем отличие познания от понимания? Всегда ли понимает человек то, что он знает?

Чтобы понять смысл этой проблемы, рассмотрим один пример. Знакомясь с любым произведением, мы сначала воспринимаем его как набор символов. Скажем, когда мы читаем художественное произведение первый раз, мы просто следим за сюжетом. Дочитав до конца, понимаем, что кроме сюжета есть еще и авторский замысел, который нужно постичь, и нас тянет прочитать еще раз. И, читая второй раз, мы с первых же строк глядим на эту книгу совсем по-другому. Можно сказать, что первое чтение — это именно второе чтение. Когда человек первый раз читает серьезную книгу, он ее еще не читает — он лишь проводит подготовительную работу. Но, прочитав второй раз, мы понимаем книгу уже по-другому, потому что исходим из другого понимания ее первых страниц. Читая же в третий раз эту книгу, мы вновь воспринимаем ее иначе, потому что на чтение накладывается впечатление, полученное от второго чтения. И поэтому, читая ее четвертый раз, пятый и т. д., мы все время будем воспринимать ее иначе, более глубоко. Получается замкнутый круг, обычно именуемый *герменевтическим кругом* или *герменевтической проблемой*. Каждый раз, знакомясь с любым произведением, мы хотим проникнуть не просто в сюжет или идею книги, а именно во внутренний мир автора, будь то писатель, художник или композитор. Герменевтическая проблема очень серьезная, поскольку, с одной стороны, мы сталкиваемся с проблемой замкнутого круга, а с другой — пытаемся проникнуть не только за ряд понятий и символов, но и во внутренний мир писателя или художника, что всегда считалось невозможным. В XX в. одним из наиболее серьезных представителей герменевтики является немецкий философ *Ганс-Георг Гадамер* (1900-2002). Его книга «Истина и метод» вышла в 1960 г.

§ 3. Анри Бергсон

Кроме Дильтея идеи философии жизни разрабатывал французский философ Анри Бергсон (1859–1941). Пожалуй, именно Бергсон, а не Дильтей в большей степени послужил пропаганде идей философии жизни. Хотя Ницше первым вострубил о новых идеях и о нем узнал весь мир, многие нормальные люди просто отшатнулись от его бесчеловечной философии. Бергсон же, разрабатывая идеи философии жизни, изложил ее таким образом, что она стала близка не только интеллектуалам и атеистам, но даже католическим интеллигентам в начале XX в.

Бергсон жил всегда во Франции. Отец его был французский еврей, мать — англичанка. Они хотели дать сыну хорошее образование и предъявляли к нему большие требования (благодаря чему у Бергсона в молодости было множество комплексов). Его отдали в элитарный интернат Кондорсе, в котором он жил с шести лет, оторванный от родителей, и писал оттуда им письма, не свойственные для его возраста. Как и во многих учебных заведениях того времени, в этом интернате отношение к философии было скорее презрительным, главенствовал позитивизм. Основной упор делался на естественные, прежде всего математические науки. В молодости Бергсон проявлял огромный интерес к математике и даже завоевывал первые места на различных олимпиадах, так что по окончании интерната ему прочили карьеру видного математика. Он действительно стал преподавать математику и занялся решением одной математической проблемы: его заинтересовало то, что в математических уравнениях всегда присутствует в качестве одной из переменных *время*. Как-то ему попалась книга, излагающая философию Канта. Там были достаточно внятно изложены трансцендентальная эстетика и трансцендентальная аналитика, и Бергсона поразило, насколько изящно Кант показал природу времени. Ему пришла в голову мысль, что философия не такое уж глупое занятие, как об этом было принято думать в интернате, и что философский метод познания тоже может быть весьма полезен. Бергсон понял, что время, о котором говорит математика, и реальное время — совсем разные вещи, и из этого он и начинает исходить в своей философии.

Исследуя понятие времени, Бергсон вводит два различных понятия: собственно время, так называемое *линейное время*, которым оперируют в математике и в естественных науках, и *длительность* — то реальное время, которое мы переживаем. Между этими понятиями времени существует непреодолимая пропасть. Математическое время есть просто некая прямая, в которой различные моменты равноправны друг перед другом. На этой прямой совершенно безразлично, прошлое здесь, настоящее или будущее — таких понятий для линейного времени не существует. Но для любого человека всегда существует прошлое, будущее и настоящее, которое он непосредственно переживает. Это переживание времени Бергсон называет длительностью. Термины *переживание, время, длительность* являются основными понятиями его философии, которые он использует в разных своих работах, основная из них — «Творческая эволюция». Именно эта работа, как писал католик Э. Жильсон в автобиографической книге «Философ и теология», произвела переворот в умах католиков-интеллектуалов. По мнению Жильсона, после работ Канта и Конта христианин впервые оказывается на родственной ему почве. Это не сухие философские учения, не чуждые (Конт) и противные во многом религии (современные позитивистские концепции), а живая философия. В ней многие увидели возможность решения проблемы соединения религии и науки, что особенно актуально было для Католической Церкви в начале XX в., когда наука и религия рассматривались как антиподы. Католики тогда считали науку врагом Церкви и врагом христианства (более того, лишь в 1992 г. папа Римский Иоанн Павел II реабилитировал Галилея и официально признал, что инквизиция совершила ошибку). В то время когда многие ученые не признавали христианство, а католики клеймили ученых, работы Бергсона показали возможность синтеза науки и христианства. «Творческая эволюция» сыграла большую роль в пересмотре католиками отношения к науке.

В 1937 г., когда в Германии преследовали евреев, Бергсон, хотя и был человеком нерелигиозным, сознательно стал исповедовать иудаизм, потому что хотел быть на стороне гонимых. Умер он в 1941 г. от пневмонии, подхваченной зимой в очереди для регистрации в качестве еврея. В 1927 г. Бергсон был удостоен Нобелевской премии по литературе.

Основная идея Бергсона состоит в том, что логическая мысль неспособна представить себе истинной природы жизни, ибо мысль — только одно ее истечение, только одна сторона жизни. Трудности и противоречия философии рождаются оттого, что философы прилагают привычные формы нашей мысли к тем предметам, к которым эти формы совершенно неприложимы. Поэтому теория познания должна строиться на теории жизни. Постижение жизни дается человеку прежде всего в ее переживании, а переживанием является наше собственное переживание, т. е. переживание нашего собственного существования. Из всего, что существует, по мнению Бергсона, самым достоверным является наше собственное существование. Начало «Творческой эволюции» почти такое же, как у Декарта. Если Декарт говорил: «Я мыслю, следовательно, существую», то Бергсон ставит во главу собственного существования переживание: «Из всего того, что существует, нам наиболее достоверно и лучше всего известно, безусловно, наше собственное существование, ибо понятия, которые мы имеем о других предметах, можно считать внешними и поверхностными, тогда как самих себя мы постигаем изнутри и глубоко»[[48]](#footnote-49). Что значит существовать? У Декарта после высказывания «Я мыслю, следовательно, существую» идет исследование того, что такое мысль. Бергсон же идет в другую сторону, рассматривая вопрос о том, что такое существовать. Существовать — это значит беспрерывно меняться. Я знаю, что я существую, потому что я беспрерывно меняюсь: состояние моей души все время разрастается длительностью, т. е. я ощущаю себя в своем изменении, это изменение есть ощущение некоторой длительности. Как пишет Бергсон, «я сознаю, что перехожу от состояния к состоянию… я постоянно изменяюсь»[[49]](#footnote-50). То есть я существую, поскольку я ощущаю себя изменяющимся, а изменения совершаются в длительности.

Чем отличается длительность от времени? Бергсон дает такое определение: «Длительность — это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и разбухающего по мере движения вперед»[[50]](#footnote-51). Именно в этом состоит отличие длительности от времени. Длительность всегда существует как единство прошлого и будущего, прошлое всегда существует в настоящем, настоящее существует всегда как некоторое воспоминание о прошлом. Это единое целое, которое не существует одно без другого. В «Творческой эволюции» Бергсон сравнивает длительность со снежным комом: как снежный ком, скатываясь вниз с горы, набирает на себя все новые и новые слои снега, разрастаясь и в то же время сохраняя в себе первоначальный комочек, так же и длительность, сохраняя в себе настоящее и прошлое, вбирает в себя будущее. В другой работе Бергсон приводит сравнение с клубком ниток: на клубок постоянно наматывается нитка, но начальный кусочек всегда сохраняется в нем; клубок составляет единое целое из начального куска нити и тех, которые будут в нем намотаны.

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

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

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

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

Что такое жизненный порыв? Это жизненное начало, имеющее энергию, которая, развиваясь, может направляться в разные стороны. Со временем жизненный порыв может остывать. Бергсон сравнивает жизненный порыв с ракетой, которая, будучи выпущена для фейерверка, в определенный момент взрывается, и одни части ее остывают раньше, другие продолжают гореть. Те части, которые остыли, Бергсон сравнивает с материальным, а горящие части — с духовным. Сравнение не слишком удачное, потому что здесь единое понятие как бы разрывается и напрашивается пессимистический вывод, что наш дух тоже в конце концов остынет и станет материей. Но Бергсон не это имел в виду: жизненный порыв, наоборот, проникает в материю. С одной стороны, материя возникает из жизненного порыва; с другой — жизненный порыв продолжает эту материю охватывать, оформляя и преобразуя ее в соответствии со своими собственными задачами. Поэтому духовное и материальное начала не противоречат друг другу, а включаются одно в другое, как и законы духа и законы мира не противостоят друг другу.

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

Человек тоже обладает инстинктом, но инстинкт человека отличается от инстинкта животных. То начало, которое помогло бы человеку проникнуть в жизнь, называется *интуиция*. Интуиция, указывает Бергсон в «Творческой эволюции», это «инстинкт, сделавшийся бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно»[[51]](#footnote-52). Или, пишет он во «Введении в метафизику», «интуицией называется род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого»[[52]](#footnote-53). В этих определениях Бергсон расходится с Декартом, у которого интуиция — это прежде всего интеллектуальная интуиция и созерцание самого себя как мыслящего субъекта. Бергсон указывает, что интуиция противоположна рассудку, противоположна разуму. Рассудок всегда мыслит вовне, мыслит обрывочно и потому не схватывает жизнь. Рассудок как бы умертвляет предметы, а интуиция схватывает предмет изнутри, и это схватывание есть переживание, есть постижение жизни как таковой, постижение собственно длительности.

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

§ 4. Освальд Шпенглер

Следующий представитель философии жизни — Освальд Шпенглер (1880—1936). До 1911 г. Шпенглер был обычным учителем истории в гимназии Гамбурга. Получив после смерти матери наследство, он смог оставить свою профессию и начать писать труд, получивший название «Закат Европы» и прославивший его имя.

Основная идея «Заката Европы» сводится к следующему. Обычно историк исходит из европоцентрической концепции, согласно которой вся история делается в Европе, а остальные страны так или иначе включаются в ее орбиту. Шпенглер же утверждает, что европейские народы имеют столько же права на историю, как и другие народы. В связи с этим Шпенглер постулирует существование равноправных с точки зрения истории народов, или, иначе говоря, культурно-исторических типов. Каждое культурно-историческое образование имеет свою собственную душу. Подобно тому как каждый человек имеет свою собственную душу и чужая душа открывается ему лишь посредством неких знаков, посредством телесно-чувственной деятельности, также и каждый народ имеет свою собственную душу, и познание одним народом души другого народа возможно лишь посредством некоторых символов — знаков, но отнюдь не непосредственно. Поэтому концепция истории как некоторого прогрессивного развития от прошлого к будущему у Шпенглера заменяется концепцией смены культурно-исторических образований: нет ни ухудшения, ни улучшения, есть просто смерть одних образований и рождение других.

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

Может возникнуть вопрос: какое отношение имеет эта чисто историческая концепция к философии и тем более к философии жизни? Тем не менее работа Шпенглера сугубо философская, и с первых же страниц Шпенглер дает именно философское обоснование своему взгляду на мир. Это обоснование он заимствует из работ Дильтея и Ницше, в чем-то перекликаясь и с неокантианцами (в частности, с Риккертом). Главная идея у него состоит в разграничении сферы деятельности интуиции и рассудка — идея, которую мы видели и у Дильтея, и у Бергсона. В соответствии с этим Шпенглер производит разграничение науки и истории: наука есть предмет человеческого рассудка, а история — предмет человеческого созерцания. Поэтому исторический метод существенно отличается от метода научного — здесь не нужны доказательства, не нужны выводы и формулы, здесь необходимо интуитивное проникновение в глубинную сущность явлений. «Механизм чистой картины природы, — пишет Шпенглер, — например Вселенная Ньютона или Канта, подвергается познанию, определению путем понятий, разложению путем законов и уравнений и, наконец, приводится в систему. Организм чистого исторического образа, каковым был мир Плотина, мир Данте и Бруно, является объектом созерцания, внутреннего переживания, восприятия в образах и символах, наконец, воссоздается в поэтических и художественных концепциях»[[53]](#footnote-54). Поэтому Шпенглер часто прибегает к различным образам, сравнениям, символам. Он как бы сознательно уходит от доказательности. Шпенглер показывает, что метод истории совершенно другой: историка нельзя вырастить, создать — историками рождаются. Историк прежде всего созерцает дух в себе, для того чтобы по аналогии с своей душой познать душу чужую. Самопознание, интроспекция — это та область, в которой творит историк. «Понимать историю — значит быть знатоком человеческого сердца в высшем смысле слова»[[54]](#footnote-55).

Философия Шпенглера недоказательна, это действительно философия жизни, и главное для него — созерцание духа, в котором развивается история. Нельзя говорить об объекте без субъекта, без человека. Природа и мир есть лишь переживания субъекта, поэтому действительность сводится к представлениям о ней, к переживаниям действительности. Таким образом, объективная истина исчезает, растворяясь в фактах исторических и природных. Истина оказывается не объективной и не абсолютной, а относительной и текучей.

Шпенглер называет свое открытие в философии коперниканским открытием, противопоставляя таким образом иные исторические концепции своей. По Шпенглеру, вся предыдущая историческая наука считала, что вся история есть история Европы, и, следовательно, особенности европейского исторического развития (движение от Античности через Средневековье к Новому времени) как бы переносились на другие страны мира. Европа мыслилась центром мира, а другие страны как бы вращались вокруг этого центра. Эту концепцию Шпенглер сравнивает с птолемеевской концепцией строения Вселенной, ставившей Землю в центр всего мироздания, и противопоставляет ей свою, подобно тому как Коперник в свое время противопоставил свою концепцию мироздания Птолемеевой. Он пишет: «Я называю эту привычную для нынешнего западноевропейца схему, в которой развитые культуры вращаются *вокруг нас* как мнимого центра всего мирового свершения, *птолемеевской системой* истории и рассматриваю как *коперниканское открытие* в области истории то, что в этой книге место старой схемы занимает система, в которой Античность и Запад наряду с Индией, Вавилоном, Китаем, Египтом, арабской и мексиканской культурой — отдельные миры становления, имеющие одинаковое значение в общей картине истории»[[55]](#footnote-56). В концепции Шпенглера все культуры, все исторические образования, все народы равнозначны в мире и в истории, никакой народ не может похвастаться тем, что он выделяется из всех остальных. Возможно, эта концепция вытекает из гегелевской идеи «души народа», которая таким образом нашла свое отражение в философии Шпенглера.

Итак, философско-методологическая основа философии Шпенглера — это философия жизни. Шпенглер указывает, что жизнь имеет смысл, близкий понятию *становление*, поэтому основное, что привлекает внимание философа, это именно становление и *ставшее.* Становление и ставшее — это факт и предмет жизни. Поэтому главным действующим лицом и природы и истории является душа: душа есть именно то, что подлежит осуществлению, то, что осуществляется. А жизнь — это сам процесс осуществления. Таким образом, в некотором едином целом, которое охватывается жизнью, вычленяются *душа* и *мир*, и две способности человеческого познания — *рассудок* и *интуиция* — могут воспринимать или мир, или душу. Мир постигается только рассудком, поэтому естественная наука не может познать все мироздание, она познаёт лишь то, что уже было осуществлено. Наука, которая изучает причинность, постигает лишь часть мироздания, ибо причинность есть застывшая судьба, а судьба есть закон, который лежит в основе всего развития понятия *жизни*. Так же как у Ницше, *жизнь* у Шпенглера является первичным началом, которое лежит в основе всего бытия. Законом этого первичного начала, по терминологии Шпенглера, является *судьба*. «Причинность есть нечто рассудочное, законосообразное, выражаемое словами, форма внешнего интеллектуального опыта. Судьба есть слово не поддающейся описанию внутренней достоверности. Можно пояснить сущность причинности физической системой или системой теории познания, числами, анализом понятий. Идею судьбы может сообщить только художник — портретом, трагедией, музыкой»[[56]](#footnote-57). Жизнь может застывать, превращаться в мир, и судьба превращается в причинно-следственную связь. Интуиция как высшая форма постижения жизни также омертвляется, превращается в рассудок. В свою очередь рассудок, который постигает причинно-следственные связи, постигает лишь часть, как бы некоторую проекцию всего бытия, именуемого жизнью, и поэтому также не может дать объективную истину. Наука, по мнению Шпенглера, существует лишь как форма некоего приспособления к действительности. Здесь мы видим практически дословное повторение ницшевской концепции.

Что такое *судьба*? Можно было бы сказать, что представление о судьбе есть некоторое объективное представление, и здесь мы могли бы упрекнуть Шпенглера, потому что понятия жизни и судьбы дают нам объективное основание для построения целостной философской системы. Но тем не менее однозначно постичь судьбу в ее целостности нельзя. Существует столько представлений о судьбе, сколько существует культур. Каждая культура имеет свою собственную концепцию судьбы, и более того, всякая культура есть не что иное, как осуществление и образ этой идеи, этого единственного момента в общей концепции жизни.

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

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

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

Гораздо более подробно Шпенглер говорит о двух культурах — античной и западноевропейской. Души этих культур получают у него отдельные названия. Душа античной культуры — это *аполлоновская* душа, а душа западноевропейской культуры именуется у него *фаустовской*. Почему он выбирает такие названия, понятно: статуя Аполлона для любого человека является эталоном чувственной красоты и изящества, а поскольку античный человек всегда воспринимал пространство чувственным образом, Шпенглер и дает античной душе такое наименование. Для европейского человека характерно представление о пространстве как о чистой бесконечности, актуальной бесконечности. Здесь больше всего подходит образ Фауста как ученого, стремившегося к бесконечному знанию, обладанию бесконечной, полной истиной. Античный человек представлял все существующее только чувственно, для него не существовало ничего бесконечного, да и сама Вселенная для него тоже была конечной, ограниченной. Современный же человек, наоборот, не может даже представить Вселенную конечной: «Наше бесконечное мировое пространство, о реальности существования которого, по-видимому, не приходится тратить лишних слов, не существовало для античного человека. Он даже не мог его себе представить. Эллинский космос, чуждость которого нашему способу понимания только по недоразумению оставалась так долго не замеченной, был для эллина самой очевидностью»[[57]](#footnote-58).

Каждая культура, по Шпенглеру, существует определенное историческое время, примерно тысячу лет. Это тысячелетие делится на три примерно равные части. Во время, определенное ей на земле, культура становится, затем достигает стадии расцвета, собственно культуры, и затем следует закат культуры, который именуется словом цивилизация (первый период длится около 300 лет, расцвет — около 400 лет и закат — 300 лет). Европейская культура возникла где-то в начале 2-го тысячелетия по Р. Х., следовательно, сейчас мы переживаем последние десятилетия европейской культуры. Поэтому книга Шпенглера и называется «Закат Европы». Нельзя упрекнуть Шпенглера в пессимизме. Он не пишет о конце света, он просто констатирует факт: наше культурно-историческое образование подходит к концу, а после этого возникнет какое-нибудь иное образование. В любом случае жизнь будет продолжаться, судьба (точнее, жизнь в виде идеи судьбы) будет делать свое дело, но Европа с ее основными социальными институтами и культурными завоеваниями исчезнет. Она останется как историческое достояние для историков в виде некоего мертвого набора символов, проникнуть в которые можно будет только лишь извне.

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

Одновременность в понимании Шпенглера отличается от обычного понимания. В обычном понимании нашими современниками являются люди, которые живут в одно с нами время. Мы не можем сказать, что Платон или Декарт являются нашими современниками. У Шпенглера все иначе: для него современниками являются люди, которые живут в разных культурах на одной и той же стадии их развития. В таком случае, как указывает он в подробной таблице в начале «Заката Европы», современниками являются Плотин (он у Шпенглера относится к арабской культуре, существовавшей с начала I в. до 1000 г. н. э.) и Фома Аквинский, современниками являются Будда, Зенон Китийский (основатель стоицизма) и Маркс, или, скажем, Платон, Авиценна и Гегель. Эти современники для каждой культуры выражают определенное представление, определенное созерцание своей культуры на определенном этапе ее развития. Такая современность (и одновременность) показывает также отличие одной культуры от другой: Декарт и Пифагор современники, но мы четко видим отличие Декарта от всех античных математиков. Скажем, Декарт создает понятие бесконечной системы координат, а для античного грека эта бесконечность была совершенно непонятна, античный космос всегда был конечным, ограниченным. Читая Аристотеля, современный западный человек не может его понять, как это мир может быть конечен, но не может понять именно потому, что его ум и душа устроены совсем по-другому: для него понятие бесконечности является самым важным. Если бы античный грек имел возможность прочитать наши философские сочинения или математические работы, он оказался бы точно в таком же затруднении — у него не было представления о бесконечности. Мир античного человека — это мир статичный, замкнутый, ограниченный. Поэтому и математика греков — это математика статичная, математика числа и геометрической фигуры, а математика Нового времени — математика функции, динамики, бесконечно малых и теории множеств. В Античности невозможно было существование математической физики — объяснения движения посредством математики. Именно поэтому Аристотель разделял математику и физику, а Декарт, Лейбниц и Ньютон соединили эти науки. Дело не в этапах развития науки и не в достижениях ученых Нового времени по сравнению с античными, а в особом миропонимании. Нельзя упрекнуть в чем-то Архимеда или Пифагора или, наоборот, воздать хвалу Лейбницу или Декарту: по Шпенглеру, объективной истины нет, поэтому представление современных ученых о математическом описании физического мира является также всего лишь определенным способом описания. Наука рождается из представления о пространстве, а представление о пространстве рождается из первичного пра-феномена страха. Этот пра-феномен страха порождает вначале не науку, а религию. Наука, по Шпенглеру, возникает на втором этапе развития — в собственно культуре, когда она достигает своей вершины. Наука возникает из религии как некоторое частное следствие ее основных положений. Вывел ли это положение Шпенглер или угадал, неясно, но с ним трудно не согласиться. Связь науки с религией, безусловно, существует. Но все же она более сложна, не столь однозначна, как пишет об этом Шпенглер, по крайней мере в отношении других культур. Нельзя согласиться с тем, что любая наука возникает из любого мировоззрения.

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

По определению Шпенглера этика есть «непосредственное, возведенное в формулу чувствование душой судьбы, искреннее, непроизвольное истолкование своего собственного существования»[[58]](#footnote-59). Если в Античности представляли судьбу некоторой чуждой силой и стоическая этика состояла в пассивном бесстрастии, а героизм стоического мудреца был пассивный героизм, то фаустовская душа всегда стремится к бесконечности, поэтому героизм современного западного человека носит не пассивный, а активный характер. Героизм — это деяние, это преодоление, это личное действие, и прежде всего это связано с определенным понятием о пространстве. Поэтому этика не может быть понята на уровне разумном. Этика сводится всегда к бессознательному, к основным проявлениям судьбы, к основным проявлениям жизни. И моралей, таким образом, столько же, сколько и культур, — всякая мораль существует лишь как идея бытия. Создать ее невозможно, объяснить ее также невозможно, ее можно лишь прочувствовать.

 В разные этапы развития культур человек проявляет себя в своей деятельности по-разному. Особенно Шпенглер выделяет вторую стадию — собственно культуру, и третью стадию, именуемую цивилизацией. Человек эпохи культуры всегда направлен в себя, вовнутрь. Доминирующая область познания его — интуиция, поэтому культура — это такое время, когда созидаются все произведения искусства, это время расцвета духа, наук и искусств. Эпоха цивилизации характеризуется рассудочной деятельностью и направленностью человека вовне. Человек эпохи цивилизации — прежде всего покоритель природы; именно для этой эпохи характерно создание империй. Отличие цивилизации от культуры Шпенглер рассматривает на примере отличия римской цивилизации от культуры древних греков. Древняя Греция — это типичный расцвет культуры, Римская империя — пример цивилизации. Философия утрачивает возвышенный характер, отходит от идеалов постижения бытия, от онтологических и гносеологических вопросов. Основной целью ее становится объяснение проблем существования человека в мире.

Современная западная культура, по мнению Шпенглера, сейчас находится именно на этапе цивилизации. Отсюда и поток изменений во всех культурных феноменах, отсюда и снижение уровня философии, появление так называемой массовой культуры (тоже феномена цивилизации), отсюда и империалистические проявления различных государств (книга писалась во время Первой мировой войны, когда факты, как говорится, были налицо). Таким образом, поскольку западная культура находится на этапе цивилизации, можно говорить о близости конца ее существования. Отсюда же и успех книги Шпенглера, которая вышла в конце 1910 — начале 1920-х гг., когда мироощущение многих людей после такой огромной мировой бойни, ощущение близкого конца Европы во многом совпадало со взглядами Шпенглера.

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

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

Достоевский, по мнению Шпенглера, это сугубо русский писатель, а Толстой — типичное проявление псевдоморфозы, западного наслоения русской культуры. И русская революция явилась закономерным разрешением этого конфликта между западной формой и русской культурой: «Толстой связан с Западом всем своим нутром. Он — великий выразитель петровского духа, несмотря даже на то, что он его отрицает. Это есть неизменно западное отрицание. Также и гильотина была законной дочерью Версаля. Это толстовская клокочущая ненависть вещает против Европы, от которой он не в состоянии освободиться. Он ненавидит ее в себе, он ненавидит себя. Это делает Толстого отцом большевизма»[[59]](#footnote-60). Таким образом, по мысли Шпенглера, Толстой и впрямь явился «зеркалом русской революции», ее отражением, хотя Ленина Шпенглер не читал: «Христианство Толстого было недоразумением. Он говорил о Христе, а в виду имел Маркса. Христианство Достоевского принадлежит будущему тысячелетию»[[60]](#footnote-61).

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

Можно говорить еще об очень многом, но все остальное будет только развитием изложенных здесь положений, а исторические факты и аргументы можно почерпнуть из самой книги Шпенглера, переведенной на русский язык. Читается она чрезвычайно легко, и вы сами можете понять и прочувствовать, насколько убедительны или наивны аргументы этого философа. На многих эти аргументы оказали большое влияние. Так, например, под влиянием Шпенглера находился знаменитый русский философ А. Ф.Лосев. Не во всем соглашаясь со Шпенглером, Лосев тем не менее в толковании Античности и ее способа мировосприятия был совершенно с ним согласен.

Глава VI. Феноменология Эдмунда Гуссерля

Эдмунд Гуссерль (1859—1938) — один из наиболее выдающихся мыслителей XX в. Он явился основателем одного из самых влиятельных философских течений XX в. — *феноменологии*. Гуссерль был в молодости математиком, и достаточно талантливым, учеником великого немецкого математика К. Вейерштрасса. В дальнейшем Гуссерль заинтересовался исследованием оснований науки, увлекся позитивизмом и написал работу «Философия арифметики». Однако вскоре он понял, что в той философии, которая именовала себя философией науки, а именно в позитивизме второй волны, представленной Миллем, Махом, Авенариусом, понятия науки и истины толковались таким образом, что наука как таковая исчезала. Тогда Гуссерль решает заняться исследованием основ науки, философских основ знания. В дальнейшем это исследование и привело его к созданию феноменологии как самостоятельного философского течения. До середины 20-х гг. XX в. Гуссерль развивал основные положения феноменологии, сформулированные им еще в первой работе — двухтомных «Логических исследованиях». Первый том посвящен больше критическому изложению взглядов позитивистов, а во втором томе даются основные направления положительного взгляда на истину, которые предлагает Гуссерль. В дальнейшем он пишет ряд работ, в которых излагает идеи чистой феноменологии и феноменологической философии: «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии», «Картезианские размышления» и др.

В начале 30-х гг. в мировоззрении Гуссерля происходит переворот. Он пишет работу «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», в которой пересматривает свои прежние взгляды, отказываясь от многих положений в пользу явного антисциентизма. (*Сциентизм* утверждает, что истина достигается только в научном знании; соответственно антисциентизм протестует против такого утверждения и показывает, что истина в науке, наоборот, исчезает, или же по крайней мере если истина в науке достигается, то она неполна и ограниченна. Формы антисциентизма могут быть разнообразными.)

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

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

§ 1. Критика психологизма

В конце XIX в. некоторые позитивисты — например Милль, Спенсер, Мах и Авенариус — поставили вопрос о природе логики. Позитивизм, как известно, всегда исходит из фактов, поскольку для науки важны прежде всего факты, а не какие-то ненаучные метафизические априорные принципы. Следовательно, логика тоже должна быть построена на фактах. А какие факты могут служить основанием логики? Конечно же не факты окружающего нас мира. Логика есть чистая наука, она оперирует не содержанием, а формами знания, поэтому напрашивается вывод, что логика должна черпать свои факты из психической жизни. И вот позитивисты утверждают, что логика, ее законы, категории, правила и вообще понятия об истине основываются на психологии. Психология — это основная наука, а логика является ее следствием. Психология дает нам факты психической жизни, и философ должен правильно их осмыслить, чтобы построить логическую теорию. Возникает то, что Гуссерль назвал психологизмом в логике.

Как математик Гуссерль был озабочен той проблемой, что позитивисты, т. е. философы, на словах опирающиеся на науку, оказывается, приходят к выводам совершенно антинаучным. Поэтому ни математика, ни логика не защищены методологически. Гуссерль ставит вопрос: а что такое вообще научное знание и какая дисциплина может быть названа научной? Во-первых, научное знание — это знание очевидное: «…если речь идет о знании в самом тесном и строгом смысле, то для него нужна очевидность, ясная уверенность, что то, что мы признали,*есть на самом деле*, и что того, что мы отвергли, — *нет*»[[61]](#footnote-62). Истина прежде всего обладает свойством очевидности, поэтому всякое знание покоится на очевидности, и предел очевидности есть предел понятия знания. Во-вторых, есть еще одно требование — «систематическая связь в теоретическом смысле»[[62]](#footnote-63). Научное знание должно быть обосновано, приведено в надлежащий порядок и связано в некоторую систему. Необходимы методологическая обоснованность науки и последовательность этого обоснования. Всякое последующее знание должно быть выведено из предыдущего знания, и все знание должно быть в строгом единстве. Научное знание всегда едино, оно представляет собой целостную систему.

Отсюда следует, что упорядоченная научная система должна быть независима от содержания и ориентирована прежде всего на форму знания. Независимость формы от содержания знания делает возможным существование такой дисциплины как *наукоучение.* Каждая наука ориентирована на содержание знания: математика имеет дело с одними знаниями, физика — с другими, химия — с третьими и т. д., но все науки, оказывается, обладают некими общими особенностями — очевидностью истины, доказательностью, целостностью, выводимостью и т. д. Следовательно, существует нечто, что показывает существование не только содержания знания, но и формы, т. е. чистая методология, чистый метод. Именно существование этой формы знания и говорит о том, что возможно существование наукоучения. Если бы не было наукоучения, не было бы логики, не было бы понятия истины. А понятие истины вообще или логики как следствия достижения этой истины объединяет все науки, разнообразные по своему методу. Поэтому наукоучение у Гуссерля — это учение об основаниях науки. Философия должна исследовать основания науки. Для Гуссерля философия — это наука, в отличие от Дильтея и Бергсона, он мыслит как последовательный ученый. Поэтому задача наукоучения состоит в том, чтобы изучить науки как систематические единства. Такую задачу ставит себе Гуссерль в «Логических исследованиях».

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

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

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

Логика оперирует не эмпирическими, не индуктивными понятиями, а совсем другими — дедуктивными, идеальными, трансцендентальными (как сказал бы Кант), априорными, а не апостериорными (не выводимыми из опыта, а существующими в самом разуме). Поэтому в психологических законах отсутствует точность — та точность, которая всегда присутствует в логике и является ее синонимом. Логика говорит о том, каким мышление *должно быть*, она предписывает законы мышлению, а не исследует его; логика — наука нормативная, а не эмпирическая, в то время как психология исследует мышление, какое оно есть.

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

Критика психологизма Гуссерлем очень напоминает критику Платоном и Сократом учения софистов. Тот же релятивизм истины у софистов («человек есть мера всех вещей»), и та же уверенность в существовании объективной истины у Сократа и Платона, подкрепляемая фактом существования математики и нормативных законов мышления. Гуссерль и сам согласен с этим сравнением и пишет в статье «Философия как строгая наука»: «Такая хорошо сознанная воля к строгой науке характеризует сократовско-платоновский переворот философии»[[63]](#footnote-64). Проблема, возникшая у Гуссерля, — это та же проблема, которая стояла и перед Платоном, и перед Августином, и перед Декартом. Все эти философы сталкивались с феноменом релятивизма знания. Платон спорил с софистами, Августин и Декарт — со скептиками. В конце концов все эти философы приходили к одному и тому же выводу: обоснованию существования объективного знания, существования независимой от человека истины. И Платон, и Августин, и Декарт — все эти философы, пусть в разной форме, приходили в конце концов к признанию бытия Бога как единственного гаранта существования этой истины, будь то идея блага у Платона, или Бог-Троица у Августина, или некий деистически понимаемый Бог, получаемый в результате онтологического доказательства у Декарта. Начало пути одинаково — что у Платона, что у Августина, что у Декарта, что у Гуссерля. Но в дальнейшем, хотя Гуссерль и будет идти по тому же пути, мы увидим, насколько специфика XX в. будет влиять на него, отличая от вышеназванных трех философов.

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

§ 2. Феноменология

Отказываясь от позитивистского подхода, который, на словах утверждая верность науке, а на деле разрушая ее своим психологизмом, Гуссерль исследует процесс познания. Его задача похожа на ту, которую поставил перед собой Кант, который исследовал чистый разум, для того чтобы понять феномен науки. Гуссерль тоже акцентирует внимание прежде всего на гносеологии, ибо подлинная философия возможна лишь как наукоучение (в кантовской терминологии — критика разума, понимаемого как основание науки). Наукоучение как пра-наука возможна, по утверждению Гуссерля, как чистая феноменология. Кант, по его мнению, только подошел к пониманию этой проблемы: «…умственный взор Канта покоился на этом поле, хотя он еще и не был способен обратить его в свое достояние и распознать в нем поле, на котором будет трудиться особая строгая наука о сущностях. Так, к примеру, трансцендентальная дедукция в первом издании “Критики чистого разума” разворачивается, собственно, уже на почве феноменологии, однако Кант ложно истолковывает ее как почву психологии, а потому в конце концов оставляет ее»[[64]](#footnote-65).

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

Гуссерль вводит понятие *естественной установки сознания*, которая является таким состоянием, когда человек находится под влиянием внешних фактов и ориентирует сознание на нечто внешнее по отношению к нему. Сознание идет от факта, от чего-то внешнего по отношению к сознанию. Естественная установка сознания приводит, как правило, к натурализму, т. е. к сведению сознания к природе, будь то философия, искусство, логика и т. д. Натурализм — это учение, сводящее все данные нашего сознания к природе. Таким образом, сознание исчезает. В лучшем случае оно является чистой доской, на которой в дальнейшем посредством чувственных восприятий возникает какое-то знание. И тогда оказывается, что никаких априорных принципов не существует. Сознание лишь апостериорно. Поэтому необходимой, объективной истины такая установка не даст, независимо от того, в какой форме натурализм существует — в материалистической, эмпирической или идеалистической, как у Гегеля. Гегель, по мнению Гуссерля, также был ориентирован на нечто внешнее сознанию, некие абсолютные идеи, но вывод, к которому пришел Гегель, вполне последователен. Знание у Гегеля оказывается диалектичным, относительным, релятивным; поэтому истина у Гегеля, оказывается, зависит и от времени, истина может развиваться, а это уже полный абсурд. Психологизм в позитивизме — тоже следствие натурализма.

Итак, натурализм в любой форме всегда приводит к релятивизму, к отказу от абсолютной, объективной истины. Следствием этого является натурализация не только научных знаний, но вообще идей, идеалов, ценностей, норм, что, в конце концов, в силу относительности этих идеалов и ценностей, приводит к их обесцениванию. Поэтому натурализм, естественная установка сознания в науке не так уж и безобидна: она приводит не только к чисто научным последствиям, но и к искажению вообще всего бытия человека, к искажению его этических, ценностных, эстетических и других ориентиров. Человек всегда ориентирован на истину, на абсолютную истину, а это невозможно при натуралистической установке сознания. Поэтому должна быть *феноменологическая установка сознания*, при которой сознание должно исследовать само себя. И весь мир, все данные опыта должны исследоваться прежде всего как данные самого сознания. Для сознания не должно быть ничего, что существует вне этого сознания. Если мы что-то и исследуем, то только как феномен, существующий в самом сознании. Скажем, если я выхожу в лес и вижу там деревья и траву, то я должен отказаться от естественной установки сознания, считая, что все это существует независимо от меня; я должен сказать, что все это существует лишь как феномен в моем сознании, т. е. как явление, должен исследовать не сами предметы, а знания об этих предметах. Нужно как бы вынести за скобки весь существующий мир и оставить для себя лишь знание о нем, точнее, знание о явлениях, феноменах. Отсюда и название: феноменология — учение, исследующее феномены сознания, ориентирующееся на феноменологическую, а не на естественную установку сознания.

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

Обращая внимание на акты нашего сознания, мы можем найти в нем огромное количество данных, фактов, явлений, которые отнюдь не соответствуют истине: это обыденное, бытовое, психологическое, мифологическое и т. п. знание. Все это знание не является научным, оно проявление натурализма. От этого знания также нужно отказаться. Отказ от этого сознания означает отказ и от всех данных науки, которые были до меня открыты. Науки бывают разные, например позитивизм с его психологизмом, с которым явно борется Гуссерль, алхимия и т. п. Поэтому, пока еще мы не открыли и не исследовали истину, нужно отказаться от всего, воздержаться от суждения. Гуссерль возрождает термин античных скептиков *эпохé* (ἐποχή) («воздержание от суждения») и говорит, что нужно воздерживаться от суждения и о внешнем мире, и о данных внутреннего опыта. Не отрицать этот мир, не говорить, что внешнего мира не существует, что науки не существует — это будет лишь другим проявлением натуралистической установки. Ведь, говоря, к примеру, что внешнего мира не существует, я тем самым уже утверждаю некоторую истину. Говоря, что вне моего сознания ничего нет, я утверждаю, что вне моего сознания есть нечто, которое я именую несуществующим. Это уже некое суждение, с которым нужно бороться. Поэтому надо воздерживаться от суждения. Не так, как скептики, которые говорили: я не знаю, есть боги или нет богов, есть причинность или нет причинности. Воздерживаясь от суждения, Гуссерль просто не принимает все эти вопросы во внимание. Не отрицать внешний мир, а просто не принимать его во внимание, как бы вынести его за скобки. Тем самым мы избавляемся от реального «я». От реального субъекта мы восходим к идеальному субъекту, получаем чистое сознание. Это то, что получается в результате трансцендентально-феноменологи­ческой редукции, окончательный ее результат, — мы избавились от всего внешнего, от накопленного нами знания и взошли к чистому «я».

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

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

Структура чистого «я» непроста. Гуссерль обнаруживает в нем три главных элемента. Первый — *интенциональность*. Термин этот встречается еще в средневековой философии (у Р. Луллия, У. Оккама и др.) и обозначает направленность знания на свой предмет. Феномены не только самодостаточны, но еще и интенциональны. Знание есть не скаляр, а вектор, оно всегда на что-то направлено. Поэтому феномен конституирует знание, создает его. Знание всегда направлено на свой предмет, поэтому нам кажется, что в этом знании и содержится предмет, но это не так. Знание не возникает от воздействия предмета на сознание, а, наоборот, направлено на предмет, оно его конституирует из себя.

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

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

Как ко всему этому относиться и в чем отличие Гуссерля от тех мыслителей, которых он считал своими предшественниками? Может быть, сам того не ожидая, Гуссерль приходит к парадоксальному выводу (возможно, именно поэтому он впоследствии пришел к пересмотру своей философской системы, выразившемуся в написании работы «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»). Его философия оказывается солипсистской. Чистое «я» только лишь конституирует предмет, но оно не может конституировать бытие, тем более бытие другого сознания, других людей. Проблема интерсубъективности, взаимодействия двух субъектов оказывается неразрешимой в рамках этой философии. Можно объяснить, как «я» конституирует в себе знание материального неживого предмета, но нельзя объяснить, каким образом «я» познает другое «я». Здесь мы вынуждены признать в моем «я» существование другого «я», что «я» конституирует в себе другое «я», но тогда другое «я» существует в моем «я» только как феномен, в нем исчезает особенность другого субъекта. Мое «я» оказывается истинным субъектом, истинным *ego,* а все остальные — только феномены моего *ego* и, следовательно, субъектами познания стать не могут. Проблема интерсубъективности, общения двух субъектов познания, действительно становится камнем преткновения для Гуссерля. Неслучайно он вынужден был пересмотреть свою философию и вести поиск уже в антисциентистском направлении. Этот методологический изъян избежали его далекие античные предшественники Платон и Плотин, а также Дионисий Ареопагит.

Вспомним, например, «Мистическое богословие» Дионисия Ареопагита. О чем говорится во втором абзаце после приветствия Тимофею? Св. Дионисий пишет, что если Тимофей хочет возвыситься до божественных тайн, он должен отказаться от всего чувственного и от всего мысленного и от самого себя и после этого сможет созерцать Божественный мрак. Мы видим, что здесь есть и первый этап феноменологии — изменение установки сознания с естественной на феноменологическую, отказ от всего чувственного, и второй этап — отказ от всего мысленного, феноменологическая редукция. Но Дионисий не говорит, что после этого ты взойдешь к своему «я». Он говорит, что ты взойдешь к созерцанию Божественного мрака.

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

§ 3. Пересмотр взглядов

Оставаясь феноменологом, Гуссерль в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» несколько по-другому смотрит на те же предметы, которые он описывал в более ранних трудах. Главная проблема, которую он ставит в этой работе, написанной в 1930-х гг., это проблема кризиса наук. Проблема на первый взгляд странная — в начале XХ в. науки развиваются бурно, и тем не менее Гуссерль ставит вопрос именно о кризисе наук, который понимается им как жизненный кризис европейского гуманизма. По Гуссерлю, вся научная картина мира оказывается лишенной того значения, которое она имела для человечества вплоть до эпохи Возрождения. В свое время Галилей математизировал естествознание и таким образом сузил сферу действия научного метода, приведя его к чисто математическому. Физика Галилея, как пишет Гуссерль, радикальным образом отличается от той концепции естествознания, которую мы встречаем у Фрэнсиса Бэкона — человека, который пытался через естествознание решить все жизненные проблемы. Естествознание у Бэкона было еще включено во всю жизнь человека, оно отвечало на все насущные вопросы: о смысле жизни, о счастье и т. д. Нам это кажется наивным, но тем не менее Бэкон так понимал задачи развития науки, и в этом отношении он был человеком скорее античного миросозерцания, или ренессансного, чем Нового времени.

Наука же Нового времени, провозвестником которой явился Галилей, это математическое естествознание. Оно занимается только познанием природы и не отвечает на вопросы о смысле жизни и т. п. и даже не пытается их ставить. С одной стороны, это правильно — физика, как и химия или биология, не может отвечать на вопросы о смысле бытия, о нравственности и т. д. Но все же во времена Галилея наука включала в себя не только познавательный аспект, но и человеческий, и старалась дать системное знание о человеке и его месте в мире. Во времена Гуссерля естествознание стало развиваться особенно бурно (Гуссерль всегда чувствовал себя человеком, тесно связанным с наукой, и именно наука была для него, как и для многих других философов, основой познания, критерием истины и той областью, на которую философия должна ориентироваться). Переворот в науке в начале XX в. еще более углубляет разрыв в миросозерцании между научной картиной мира и всем остальным бытием человека. Наука теперь сводится исключительно к познанию природы и в принципе исключает вопросы, которые для человека являются наиболее жгучими, наиболее существенными и важными. Это вопросы о смысле или бессмысленности человеческого существования.

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

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

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

Концепция жизненного мира, т. е. концепция, включающая в себя все донаучные и вненаучные созерцания, помогает Гуссерлю решить еще одну проблему — *проблему интерсубъективности.* Концепция жизненного мира помогает решить эту проблему: жизненный мир оказывается некоторой объективной реальностью, в которую включено и человеческое «я».

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

Гуссерль приходит фактически к тем же выводам, к которым пришел в свое время Плотин, рассуждая о том, являются ли все души одной душой, как индивидуальная душа соотносится со всеми душами и с мировой Душой, как все они входят в Ум и т. д. Гуссерль неслучайно называл Платона первым научным философом, и в течение своей жизни проделал тот же путь, который платонизм проделал за тысячу лет своего развития. Естественно, Гуссерль в первую очередь решал задачи чисто научные, поэтому религиозного акцента, присущего философии Плотина, Гуссерль не ставил. Выводы, к которым пришел Гуссерль, напрашивались и раньше, ибо проблема субъективности, которая могла привести к солипсизму, была заложена у Гуссерля с самого начала.

Гуссерль не решает проблему жизненного мира. Он ставит эту проблему и призывает философов посмотреть на нее, рассмотреть все проблемы, которые возникают в результате существования этой категории. Гуссерль констатирует, что жизненный мир существует, указывает, что это такое, почему возникает кризис науки, человека и философии. Проблемы, которые ставит Гуссерль и которые нужно решать, могут быть сведены к следующим: существование науки и метанауки (т. е. философии науки); соотношение между психологией и субъективностью (объективностью научного взгляда на человека и субъективностью жизненного мира, т. е. субъективным взглядом конкретного человека); отношение науки и жизненного мира, подчинение объективного научного знания жизненному миру, ибо жизненный мир — основа любого научного знания. Именно жизненный мир первичен, а мир науки вторичен, ибо источником познания всегда является «я» во всей его полноте, во всей его действительной и возможной жизненной мощи. Понятие жизненного мира включает в себя и разум и неразумное, различные акты веры, созерцаемое и несозерцаемое, всю сферу суждений — как научных, так и донаучных. И взаимодействие между этими актами — научным и донаучным, рациональным и религиозным, разумным и неразумным — все это реальные вопросы, которые необходимо исследовать.

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

Глава VII. Экзистенциализм

§ 1. Сёрен Кьеркегор

Одним из источников современного экзистенциализма — влиятельного философского направления XX в. — явилось учение датского философа Сёрена Кьеркегора (1813–1855). Всю жизнь он прожил в Копенгагене. За свою недолгую жизнь Кьеркегор написал достаточно много произведений. Основные философские его работы — «Страх и трепет» и «Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”».

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

Человек, по утверждению Кьеркегора, отличается от животного прежде всего тем, что он *личность* (а не тем, что у него есть разум), тем, что он осознаёт себя неповторимой личностью. Животное же, напротив, если и может осознавать себя, то осознает себя только как часть рода. Человек осознает себя выше рода, он всегда индивидуальность, личность. Общество и личность не могут быть едины. Объединение людей — это всегда обезличивание, в обществе человек теряет свое индивидуальное лицо, поэтому стать человеком означает стать единичным, именно в этом состоит реализация человека. «Прочь от публики к единичному!» — восклицает Кьеркегор в одном из своих произведений.

Современное общество с его культурой лишает людей индивидуальности, превращая их, по выражению Кьеркегора, в дрессированных обезьян. Поэтому Кьеркегору претил какой бы то ни было вообще социальный взгляд. И прежде всего возражал Кьеркегор против демократии, которая уравнивает всех людей. Из всех тираний, по его мнению, тирания равенства самая опасная, а больше всего ведет к тирании равенства коммунизм.

Но обезличивает человека не только общество, не только культура, не только демократия. Обезличивают его философия и наука, стремящиеся познать объективную истину, объяснить все. И прежде всего Кьеркегор выступает против Гегеля, у которого культ объяснения всего достигает наивысшего развития. Объективная истина Кьеркегора не интересует, ибо она также нивелирует личность. Личность исчезает, как только мы узнаем о человеке истину объективную, поэтому тирания объективной истины не менее, а может быть, еще более опасна, чем тирания равенства. Истина не выносит общего владения, истина всегда индивидуальна, всегда существует для личности. Как только она становится общей, она убивает личность, а убивая личность, она убивает и человека. Человек превращается в дрессированную обезьяну, превращается в часть рода.

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

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

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

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

Возражает Кьеркегор и против гегелевской диалектики, особенно против принципа противоречия и единства противоположностей. Противоположности конечно же существуют, но они не могут быть объединены. Кьеркегор разрабатывает свою собственную диалектику, которую противопоставляет гегелевской, указывая, что противоположности существуют не как части единого целого в неком синтезе, а как противостоящие друг другу грани, которые выражаются в неком парадоксе. Этот парадокс лучше всего выражается иронией. *Принцип иронии* — один из основных принципов философии Кьеркегора, суть которого состоит в отрицательном отношении к существующему. Познавая бытие, человек как бы отрешается от него, относится к нему иронично. Ирония как отрицание, по Кьеркегору, есть не истина, а путь к ней. Познавая, человек должен всегда отстраняться и от истины, и от бытия, и как бы от самого себя, глядеть на все несколько иронично, как бы со стороны, противопоставляя, углубляя эту противоположность человека и бытия.

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

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

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

Но этот путь неизбежно ведет к страданиям. Человек все время чувствует себя не удовлетворенным настоящим, его не устраивает чувственное существование. Поэтому человек начинает рефлектировать и переходит в своем развитии на вторую стадию — стадию *этическую.* Образ, олицетворяющий эту стадию, — Сократ. Этот переход необходим, потому что человек, ощущая недостаточность своего существования только как существа чувственного, осознаёт его как некоторое зло. Поэтому стадия этическая характеризуется прежде всего противостоянием между добром и злом. Человек воспринимает чувственное существование как некоторое зло, противостоящее чему-то более высокому, более доброму. В человеке возникает осознание противоположности между добром и злом. Появляется проблема критерия выбора, критерия нравственности, моральных ценностей. На второй стадии человек делает вывод о существовании чего-то общего, поддающегося не только чувственному познанию. Но «этическое, как таковое, есть нечто всеобщее, а всеобщее — это то, что применимо к каждому»[[65]](#footnote-66), а человек прежде всего осознаёт себя как личность. Поэтому такой разлад между человеком как личностью и добром и злом как общими категориями также не удовлетворяет человека. И тогда человек переходит на третью стадию — *религиозную.*

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

Переход к религиозной стадии происходит потому, что человек испытывает разлад между осознанием себя личностью и существованием объективных этических ценностей. На этической стадии человек не ощущает себя индивидуальностью, личностью. Переходя на религиозную стадию, человек прежде всего порывает с общим. Поэтому религиозная вера у Кьеркегора — это вера индивида, личности, которая трактует мир прежде всего как парадокс, т. е. порывает с этикой, со всеми объективными ценностями, порывает с разумом, со всем объективным. В работе «Страх и трепет» он дает такое понимание веры: «Вера — это как раз такой парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, единичный оправдан перед всеобщим, не подчинен ему, но превосходит его, правда таким образом, что единичный индивид, после того как он в качестве единичного был подчинен всеобщему, теперь посредством этого всеобщего становится единичным, который в качестве единичного превосходит всеобщее; вера — это парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту»[[66]](#footnote-67).

Образ, лучше всего иллюстрирующий состояние человека на религиозной стадии, указывает Кьеркегор, это образ Авраама. Понять позицию Авраама, находясь на этической стадии, совершенно невозможно. Ситуация, когда Бог дает Аврааму единственного, долгожданного сына, а потом требует, чтобы его принесли Ему в жертву, — ситуация абсурдная. Бог как бы отменяет Свое действие, что, с точки зрения человека, просто неразумно, а кроме того, принуждает Авраама совершить грех — убить человека, совершить то, что запрещено заповедью. И вот перед Авраамом встает проблема, что делать: жить по закону или слушаться Бога. Что важнее? Ведь в том и в другом случае это означает слушаться Бога. И возникает парадокс, возникает трагическая ситуация. Известно, как в этой ситуации поступает Авраам: он принимает решение повиноваться Божьей воле и принести в жертву своего сына, и происходит чудесное превращение: вместо сына он приносит в жертву агнца. Бог тем самым показывает правильность выбранного Авраамом решения. Правильность выбора Авраама показывает, что к религиозной стадии не подходят никакие этические критерии. Если Авраам отказался бы, предположив, что это искушение, то в таком случае Авраам поступил бы как человек, находящийся на этической стадии, а не как человек, верящий в Бога.

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

Поэтому истинная религиозность, истинная вера всегда осознаётся как парадокс, всегда связана с осознанием парадоксальности человеческого существования. «И вполне естественно, что парадокс, вера и догмат создают между собою тройственный союз, который выступает самой надежной опорой и бастионом против всякой языческой мудрости»[[67]](#footnote-68), — пишет Кьеркегор в работе «Болезнь к смерти». А парадоксальность ощущается человеком прежде всего как противоположность единичного общему, оторванность человека от бытия. Поэтому такие категории бытия, как страх, ужас, трепет, — это прежде всего категории религиозные. Отсюда названия, которые Кьеркегор давал своим основным произведениям — «Страх и трепет», «Понятие страха», «Болезнь к смерти» и т. п. Эти работы действительно характеризуют суть его мировоззрения. Поэтому наличие у человека отчаяния — не в том смысле, как обычно это понимается, отчаяния как уныния, как греха, а в смысле осознания драматичности, трагичности бытия — это именно то знание, которое выделяет человека из мира животного, это осознание человека как христианина, которое возвышает его над языческим знанием. Языческое знание прежде всего предполагало включенность человека в мир природы, человек осознавал себя как часть природы. В христианстве человек прежде всего личность. Личность, испытывающая эмоции страха, ужаса, отчаяния. Только на религиозной стадии и происходит исцеление от отчаяния, парадоксальное исцеление от всех эмоций, в которых человек противопоставлялся бытию.

Отсюда вытекает, что религиозная стадия также неоднозначна и неоднородна. Кьеркегор указывает две стадии религиозности. На первой стадии человек только осознаёт себя как существо, оторванное от Бога, испытывающее бесконечную вину перед Богом и страх наказания за свою вину. Эта вина часто культивируется человеком для осознания абсолютной своей греховности, как это было у Лютера. На первой стадии религиозности невозможно стать истинно верующим, т. е. достигнуть спасения. Спасение осуществляется только тогда, когда человек осознает себя индивидуальностью, личностью, а это возможно только на путях соединения с Богом. Это соединение с Богом осознаётся посредством своего умаления. Первая стадия религиозности необходима для достижения второй стадии: унижающий себя возвеличен будет. Человек, умаляющий себя перед Богом, тем самым возвышается Богом и совершает прыжок в вечность, осуществляет свое собственное спасение. Именно в осознании этого парадокса Кьеркегор видит критерий истинности и, следовательно, правильность его собственной концепции.

§ 2. Современный экзистенциализм

Основные представители

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

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

Вслед за Сартром принято различать экзистенциализм *религиозный* и *атеистический*. К атеистическим философам-экзистенциалистам относятся прежде всего Мартин Хайдеггер (1889—1976), Жан-Поль Сартр (1905—1980), Альбер Камю (1913—1960) и Морис Мерло-Понти (1908—1961). К представителям религиозного крыла экзистенциализма относят Карла Ясперса (1883—1969) и Габриеля Марселя (1889—1973). Сюда же можно с некоторой натяжкой отнести русских философов — Николая Бердяева (1874—1948) и Льва Шестова (1866—1938). С натяжкой, потому что сами себя они экзистенциалистами не считали. Но так или иначе их работы (особенно некоторые работы Бердяева) с экзистенциализмом перекликаются.

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

Мы рассмотрим в первую очередь философские взгляды Хайдеггера, Сартра, Марселя и Ясперса — именно эти мыслители изложили основные принципы экзистенциализма во всем его разнообразии.

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

Истоки экзистенциализма

Экзистенциализм как философия имеет достаточно богатое прошлое. Сами экзистенциалисты в числе мыслителей, повлиявших на их творчество, указывали на таких мыслителей, как Ф. М. Достоевский, Б. Паскаль, С. Кьеркегор. Конечно, их нельзя назвать философами-экзистенциалистами, но мыслили они в экзистенциальном духе. Следует различать философов-экзистенциалистов и философов экзистенциальных. Философ-экзистенциалист — это философ, принадлежащий непосредственно к этому течению, а философ или мыслитель экзистенциальный — это тот мыслитель, который переживает проблемы человеческого бытия, ищет ответ на вопрос не о сущности бытия, а о человеческом существовании.

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

Понятно, почему Кьеркегор является предтечей экзистенциализма, ибо настроение экзистенциализма — это прежде всего настроение человека, ищущего смысл своей жизни. Как пишет Альбер Камю в самом начале своей работы «Миф о Сизифе», «есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства»[[68]](#footnote-69). Иначе говоря, это проблема смысла жизни. Если у жизни есть смысл, то кончать ее самоубийством ни в коем случае нельзя. Если у жизни смысла нет, то почему бы не прервать ее в любой момент, когда есть подходящий повод. Таким образом, может быть шокирующим, эпатирующим сознание, и рассуждает Камю, говоря об этой философской проблеме. Так или иначе, все философы-экзистенциалисты — и Хайдеггер, и Ясперс, и Марсель — говорят об экзистенциализме как о философии человека, философии личности. Марсель, правда, избегает термина «экзистенциализм», называя свою философию неосократизмом, но смысл от этого не меняется. Так же как и Сократ, который призывал вернуться к человеку, и в первую очередь познать самого себя, Марсель призывает именно к этому и разрабатывает эту проблему примерно в том же направлении, что и Кьеркегор.

Почему предтечей экзистенциализма называют философию жизни Ницше и Бергсона, также понятно: акценты, которые делаются философами экзистенциализма, это прежде всего антисциентистские акценты. Это убежденность в том, что наука не может познать человека, человек ускользает от научного познания, рассудочного, разложенного по полочкам или сведенного к математическим формулам. Человек гораздо шире, он парадоксален, противоречив, и самое главное — он свободен. А рассудок может постигать только необходимые, детерминированные связи природы, поэтому человек «ускользает» от рассудка, его надо познавать при помощи другой способности. Какой — нужно искать, но для философов-экзистенциалистов очевидно, что это не рассудок.

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

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

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

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

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

Основные понятия экзистенциализма

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

Особенность многих философов — стремление к введению новых категорий. Этим грешил и Хайдеггер. Прежняя философия, поскольку она исходила из ошибочного положения противопоставления субъекта и объекта, использовала свои категории, которые несли на себе печать этого противопоставления. И для того чтобы построить новую философию, новую метафизику, нужны и новые категории. Поэтому вместо слова «категория» Хайдеггер употребляет термин *экзистенциал*, вместо «явление» — *феномен* и т. д. Есть и понятия, присущие собственно Хайдеггеру, например *Dasein* (слово, переводимое как *тут-бытие*). Слово *экзистенция* Хайдеггер пишет через дефис — *эк-зистенция*, тем самым отличая это понятие от аналогичного у Ясперса и Сартра. Читая «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартра или «Письмо о гуманизме» Хайдеггера, надо быть готовым к тому, что одни и те же термины понимаются в этих работах по-разному. Ясперс также употребляет термины *экзистенция* и *Dasein*, но под экзистенцией он понимает то, что у Хайдеггера называется Dasein’ом, а Dasein’ом называет экзистенцию. Это неслучайно. Философия — это не научное познание, и в творчестве таких философов, как Камю и Сартр, неслучайно соединение литературного таланта и философского рассуждения. В творчестве такого академического философа, как Хайдеггер, возникает интерес к мифу, к поэзии. Для этих философов очень важно творческое начало в человеке как проявление его свободы, не ограниченной ничем, в том числе и различными категориями.

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

Бытие и человек

***М. Хайдеггер.*** Проблемы онтологии оказываются не последними проблемами в экзистенциализме. Это может показаться странным, но это так. Пытаясь решить извечную проблему человеческого бытия, философы-экзистенциалисты сталкиваются с вопросами онтологии. Их онтология построена методом феноменологии, поэтому понимается она несколько иначе, чем у предыдущих философов.

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

Познать бытие без учета человеческого бытия в принципе невозможно. В этом и состоит причина противоречивости онтологии Хайдеггера — в том, что нет бытия вообще, оно всегда личностно, оно всегда «тут-бытие». Пример такой онтологии дается в работе «Что такое метафизика». Размышляя о научном познании и пытаясь постигнуть сущность науки, Хайдеггер говорит о том, что научное познание всегда направлено на сущее. «Исследованию подлежит только сущее и больше — ничто; одно сущее и кроме него — ничто; единственно сущее и сверх того — ничто. Как обстоит дело с этим Ничто?»[[69]](#footnote-70) Иначе говоря, если мы говорим, что существует «только сущее и больше — ничто», значит, существует и некое «ничто», и с этим «ничто» предстоит разобраться. Наука, по определению, отбрасывает «ничто», направляя сознание ученого только на сущее. Но смысл человеческого сознания в том, что мышление всегда содержит в себе отрицание: человек всегда может сказать «нет». Даже научное сознание, научное исследование говорит «нет», определяя истинное или неистинное. Но что первично? Отрицание и «нет» или «ничто»? Хайдеггер говорит, что отрицание и «нет» существуют только потому, что существует это самое «ничто». Возможность отрицания как действия рассудка и вместе с ней и сам рассудок, по Хайдеггеру, зависят некоторым образом от «ничто». Но как его найти? Найти его на путях рассудка невозможно. Поскольку рассудок направлен только на сущее, мы можем сказать «это ничто» и таким образом определить «ничто» как нечто сущее. Но ничто не может быть сущим. Поэтому разум не может познать «ничто». «Ничто» может быть открыто не в разуме, а в чувстве — в ощущении тоски, заброшенности человека в сущем. Но есть и другая возможность такого открывания «ничто»: «Другую возможность такого приоткрывания таит радость от близости человеческого присутствия — а не просто личности — любимого человека»[[70]](#footnote-71), когда отношение к сущему становится совершенно другим. Таким образом, в сущее что-то вмешивается, и какое-то «ничто» существует. И открывается это «ничто» в состоянии *ужаса*.

Под ужасом здесь понимается не та способность ужасаться, которая сродни избытку боязливости. *Ужас* в корне отличен от боязни. Ужас — это какой-то оцепенелый покой (вспомните ужас у Кьеркегора), это ужас перед сущим. «Ужасом приоткрывается Ничто. В ужасе “земля уходит из-под ног”. Точнее: ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользать сущее в целом»[[71]](#footnote-72). Все сущее исчезает перед человеком, сущее в целом проседает. Поэтому жутко делается не конкретно тебе или мне, а человеку вообще. Именно человек есть то существо, через которое приоткрывается это самое «ничто». Тем самым Хайдеггер указывает, что человек есть существо, которое не только существует в сущем, но существует гораздо более глубоко, существует в «ничто», а сущее, «ничто» и человек — это и есть то самое бытие, о котором говорит Хайдеггер. То, что это «ничто» существует для человека и в некоторых психологических состояниях его присутствие явно ощущается, показывает, что человек, по мнению Хайдеггера, «выдвинут в ничто». Он не просто находится в сущем, как деревья, камни и т. п., а он выдвинут в «ничто». Сартр сказал бы, что это дыра в бытии, а Хайдеггер говорит, что человек есть Dasein, «тут-бытие». Тут-бытие есть выдвинутость в ничто. А выдвинутое в ничто наше присутствие в любой момент уже заранее выступило за пределы сущего в целом. Этот выход за пределы сущего называется трансценденцией. Человек всегда трансцендентен по отношению к сущему, он всегда выходит за его пределы, он всегда есть единство сущего и «ничто», поэтому через него «просвечивает бытие», поэтому человек всегда есть тут-бытие, есть Dasein, поэтому он есть *эк-зистенция*. Этот термин Хайдеггер возводит к слову *эк-стасис*, экстаз: *эк* — вне, эк-стасис — стояние на выходе, эк-зистенция — стояние на выходе в истину бытия: «Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия. Так понятая эк-зистенция — не просто основание возможности разума, ratio; эк-зистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения»[[72]](#footnote-73). Хайдеггер противопоставляет это понятие слову existentia, которым оперирует католическая метафизика (экзистенция как существование, как характеристика сущего). Человеческая *эк-зистенция* отличается от существования вещей, как бытие отличается от сущего. Поэтому основной чертой человека является то, что человек имеет сущность, отличную от сущности вещей. Сущность человека покоится в его *эк-зистенции.* Это значит, человек *сущностится* так, что он есть тут, что значит, что он есть просвет бытия. Это бытие-тут, и только оно имеет своей основной чертой *эк-зистенцию*, что значит эк-статическое внутри-стояние в истине бытия. *Эк-зистенция* всегда отличается от экзистенции (existentia). Скажем, животное имеет только экзистенцию. Поэтому животные несвободны, они не стоят в просвете бытия. А человек свободен, потому что он стоит в просвете бытия, он выдвинут в «ничто».

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

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

То, что Хайдеггер понимает под «бытием», Ясперс называет словом Бог. Поэтому атеистический экзистенциализм Хайдеггера очень близок к религиозному экзистенциализму. Существует даже попытка религиозной интерпретации философии Хайдеггера. Так, греческий богослов Х. Яннарас в книге «Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога» указывает на близость некоторых положений Хайдеггера христианскому богословию. Яннарас фактически отождествляет хайдеггеровское бытие с бытием божественным, поскольку и Бог и бытие непознаваемы («Отказ приписывать Богу определения сущего, то есть подчинять божественную реальность и *способ Его бытия* интеллектуальным схемам, был сформулирован в церковном богословии греческого востока за четырнадцать столетий до Ницше и Хайдеггера» [[73]](#footnote-74)) и проявляются через личность человека. Правда, греческий митрополит Иоанн (Зизиулас) категорически не согласен с таким сближением хайдеггеровской мысли с христианством и настаивает на их кардинальном различии: во-первых, поскольку Хайдеггер онтологизирует смерть, которая рассматривается ап. Павлом как враг бытия; а во-вторых, связь, устанавливаемая Хайдеггером между временем и бытием, неприменима для христианства[[74]](#footnote-75).

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

Познакомимся с некоторыми из них. Основное произведение Хайдеггера называется «Бытие и время», и для описания бытия главным экзистенциалом является *время*. Время — это настолько многогранный экзистенциал, что оно описывается при помощи различных модусов. Время — это «горизонт бытия». Именно со временем связано все бытие человека. Человек всегда ощущает себя существующим во времени, поэтому взгляд на бытие всегда осуществляется через время.

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

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

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

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

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

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

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

***Ж.-П. Сартр.*** Онтология Сартра тоже личностна и немыслима без участия в бытии человека. Эту мысль он развивает на примере человеческого сознания. Всякое сознание есть сознание о том, что сознанием не является. Поэтому по отношению к миру сознание есть ничто, дыра в бытии. Это делает сознание своеобразным доказательством существования мира. Мы не можем говорить, что сознание существует само по себе, а мир есть отражение этого сознания. Сознание всегда направлено на бытие, и поэтому бытие существует. Сознание как дыра в бытии невозможно без бытия, как дырка невозможна без бублика, так что солипсизм Сартру в данном случае не угрожает. Нельзя говорить о бытии без сознания, как нельзя говорить о сознании без бытия. Они составляют некое единое целое. В нем можно различить такие части бытия, как *в-себе-бытие* и *для-себя-бытие*. Сартр не идет по пути феноменологической редукции. Она, по его мнению, бессмысленна, ибо до всякой рефлексии о феномене внешний мир и так дан в сознании. Поэтому можно сразу переходить к анализу внешнего мира как бытия. В-себе-бытие и для-себя-бытие — это совершенно разные понятия. В-себе-бытие — это внешний мир, на который направлено сознание. Внешний мир — то бытие, которое сознанием не затронуто. А для-себя-бытие — это бытие, которое познано, когда бытие и сознание едины. Понятно, что это чисто умопостигаемая конструкция, но тем не менее она имеет отношение к реальности.

В отношении к в-себе-бытию Сартр выдвигает три аксиомы: «Бытие есть. Бытие есть в себе. Бытие есть то, что оно есть. Вот три признака, которые предварительное рассмотрение феномена бытия позволяет присвоить бытию феноменов»[[75]](#footnote-76). Сразу напрашиваются аналогии с аксиомами Парменида. Все возвращается на круги своя. И выводы, которые делает Сартр, аналогичны парменидовским. Бытие-в-себе, пишет он, фактически цитируя Парменида, массивно, аморфно, непротиворечиво, плотно. В таком бытии нет ни изменения, ни отрицания, ни противоречия, ни движения. Это «сплошное» бытие.

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

Для-себя-бытие — это царство свободы, а свобода существует только как дух, поэтому человек как существо разумное и духовное — это прежде всего для-себя-бытие. Движение и развитие, существующие в мире, существуют не в силу того, что бытие само движется, а есть следствие существования человека. Для обыденного понимания это странно: движение в мире существует только потому, что существует человек. Обыденное понимание сводится к тому, что человек движется, потому что в мире есть движение, и человек как некоторая вещь может двигаться точно таким же образом. Но человека, знакомого с философией Плотина, Августина и Канта, такой взгляд Сартра уже не может шокировать. Вспомним, что такое, по Канту, пространство и время? Это есть формы чувственного созерцания, т. е. они объективно в мире не существуют, они как бы навязаны миру человеком, поэтому не человек существует в пространстве и во времени, а человек придает миру пространственность и временность. Для христианина, воспитанного на Библии и знающего, что испорченность мира связана с грехопадением человека, этот взгляд также знаком. Почему вся «тварь стенает и мучится» оттого, что человек согрешил, оттого, что изменилось состояние человеческой души? Однако Сартр одинаково далек как от Канта, так и от христианского взгляда на мир, но есть, как видим, и точки соприкосновения.

По выражению Сартра, «бытие *для-себя…* определяется как сущее тем, что оно не есть, и не сущее тем, что оно есть»[[76]](#footnote-77). Поэтому основная характеристика для-себя-бытия — это отрицание. Отрицанию дается сущностная, онтологическая характеристика. Если для-себя-бытие есть человеческое сознание, то сущность человеческого сознания — это полная изменчивость. Сознание всегда абсолютно текуче, оно ни на один миг не бывает застывшим. Поэтому для-себя-бытие всегда раздвоено. Если оно раздвоено, то в нем существуют и противоречия.

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

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

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

Именно в этом Сартр видит сущность своей собственной философии. По выражению Сартра, суть экзистенциализма можно свести к фразе, что существование предшествует сущности: «…экзистенциализм… учит, что если даже бога нет, то есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек»[[77]](#footnote-78). Что это означает? Сартр говорит, что любой предмет, в том числе существующий сам по себе или созданный человеком, существует постольку, поскольку у него есть некоторая сущность. Философия всегда мыслила так, что все в мире, в том числе и человек, творится Богом. Бог есть существо, которое существует Сам по Себе, у Него существование и сущность совпадают (здесь Сартр использует формулировку Фомы Аквинского, который говорил, что в Боге сущность и существование совпадают, а в остальном мире сущность предшествует существованию). Исходя из такой томистской концепции, Сартр утверждает, что обычный взгляд, в том числе и материалистический, возникает из того взгляда, что у каждой вещи есть некоторая сущность, которая определяет ее существование. Хотя материалисты и отбросили Бога, это положение они оставили как ключевое. Экзистенциалисты же, по мнению Сартра, считают, что человек является существом, у которого, наоборот, существование предшествует сущности. Человек начинает существовать прежде, чем его можно как-либо определить. Когда младенец рождается, он весь устремлен в будущее, он весь полная возможность и никакая действительность. Младенца, который только что родился, никак нельзя определить: он уже существует, но сущности у него еще нет. Поэтому человека нельзя определить, человеческой природы как таковой не существует, и человек является лишь тем, что он сам из себя делает. По мере своего роста, образования и возмужания он постоянно осуществляет какой-то выбор и таким образом сам себя делает: становится негодяем или праведником, гением или дураком. Никакой заданной сущности у него нет. Это главный принцип, из которого вытекают все остальные положения экзистенциализма. Человек всегда устремлен в будущее, и он сознает то, что он устремлен в будущее, в отличие от всех остальных вещей. Человек — это прежде всего замысел о будущем, а не существование в настоящем. То, чем человек станет, зависит от самого человека, поэтому человек ответствен за свое собственное существование. Но это не просто ответственность за самого себя, это ответственность и за всех людей. Человек, делая выбор, занимает определенную жизненную позицию. Это справедливо для всех жизненных ситуаций: например, женясь или выходя замуж, человек утверждает приоритет за моногамным браком и протестует против полигамии. Ибо человек всегда существует в обществе и, делая выбор, отвечает за всех людей. Осознавая свою ответственность перед будущим, перед самим собой и остальными людьми, человек понимается как «тревога». Это та самая тревога, которую Кьеркегор называл тревогой Авраама. Тревога не мешает действовать, наоборот, по мнению Сартра, она предполагает действие, сигнализируя человеку, что есть различные возможности. Это ситуация, сопутствующая выбору: находясь перед выбором, человек ощущает себя в состоянии тревоги.

Можно говорить о других категориях философии Сартра: «покинутости», «отчаянии» и т. п. Всякий раз, говоря об этих категориях, Сартр показывал, что «отчаяние» и «тревога» понимаются в экзистенциализме не так, как в обыденной жизни, ибо для обычного человек эти термины несут прежде всего негативное значение. Человек не любит быть покинутым, не хочет отчаяния, поэтому обычному человеку, которому эти философы проповедуют тревогу, заброшенность, отчаяние и другие подобные понятия, такая философия представляется негуманной, нечеловеческой. Сартр же объясняет, что отчаяние, с точки зрения экзистенциалистов, означает то, что человек существует постольку, поскольку он существует. Он зависит только от себя, и все зависит только от человека. Человек не может ни на что надеяться и не может ни на что рассчитывать, даже на остальных людей, ибо остальные люди также абсолютно свободны и на них нельзя опереться. Поэтому экзистенциализм, с точки зрения Сартра, единственная философия, которая абсолютно возвышает человека, она выделяет человека из всего мира вещей, она показывает, что весь мир существует только в настоящем и прошлом, а человек существует только в будущем, и это совершенно иное бытие, поэтому экзистенциализм есть наиболее последовательная гуманистическая философия, это есть собственно философия человека, и она отнюдь не унижает человека. Унижать человека — значит приравнивать его к вещам. Только экзистенциализм делает из человека собственно человека, все же остальные философские учения превращают человека в объект, поэтому они негуманны.

Прежде всего, сущность экзистенциализма сводится к тому, что человек свободен — свободен настолько, что никто и ничто не может на него повлиять. Как пишет Сартр, даже если бы Бог и существовал, то ничто не изменилось бы, ибо свобода человека абсолютна. Ничто не может повлиять на человека, никакие внешние факторы, в том числе и Бог, который всегда понимается как нечто противостоящее человеку, воздействующее на него извне. Бог понимается как объект и уподобляется в этом смысле другим вещам. Поэтому экзистенциализм утверждает абсолютную свободу человека и, как пишет Сартр, «экзистенциализм — это не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма»[[78]](#footnote-79). Человек должен понять себя прежде всего свободным и поэтому абсолютно ответственным за свои поступки. Свобода, по Сартру, прежде всего соотносится с ответственностью, ибо ответственность есть устремленность в будущее, ответственность за те поступки, которые человек собирается совершить.

Участник французского Сопротивления, Сартр в работе «Бытие и ничто» (которую начал писать еще во время войны и завершил после войны) пишет: «Никогда мы не были более свободными, чем во время оккупации Франции», когда каждый француз чувствовал себя ответственным и за судьбу Франции, и за судьбу всего мира, поэтому был и абсолютно свободным. Из идеи абсолютной ответственности у Сартра рождается и идея абсолютной свободы. Свобода — это онтологический атрибут человека, это необходимый способ бытия сознания, это свойство для-себя-бытия. «Свобода — это как раз то ничто, которое *содержится в* сердце человека и которое вынуждает человеческую реальность делать себя, вместо того чтобы *быть*»[[79]](#footnote-80). Для-себя-бытие абсолютно изменчиво, ибо содержит в себе ничто, и это есть проявление его свободы. Поэтому сознание человека есть не что иное, как сознание свободы. Таким образом, сознание и свобода тождественны, и сущность человеческого бытия состоит в его свободе. «Человек не может быть то свобод­ным, то рабом — он полностью и всегда свободен, или его нет»[[80]](#footnote-81), — пишет Сартр. Таким образом, у свободы не может быть сравнительных степеней: человек не может быть более свободен или менее свободен. Человек или свободен, или это не человек.

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

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

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

Сартр утверждает, что любой человек, где бы он ни находился, может и думать, и делать для осуществления своей свободы. Ни одна ситуация не может ограничить свободу его действий, поэтому узник так же свободен, как и так называемый свободный человек, в том случае если он живет подлинным бытием. «…Мы не будем говорить, — пишет Сартр, — что заключенный всегда свободен выйти из тюрьмы — это было бы абсурдно, тем более то, что он всегда свободен желать освобождения, — это было бы бессмысленной болтовней, однако он всегда свободен пытаться бежать (или освобождаться), то есть, в каких бы условиях он ни находился, он может проектировать свой побег и познать ценность своего проекта, начав действовать»[[81]](#footnote-82).

Отсюда еще один вывод — «обреченность человека в свободе». По выражению Сартра, «мы приговорены к свободе… брошены в свободу»[[82]](#footnote-83). «Я осужден навсегда существовать вне своей сущности, вне движущих сил и мотивов моего действия; я осужден быть свободным»[[83]](#footnote-84). Не каждый человек может выдержать это состояние абсолютной свободы и абсолютной ответственности. Человек боится свободы, он хочет уйти от нее и уходит в мир вещей, в мир неподлинного бытия, ибо свобода — это прежде всего ответственность, и она не может принести счастье человеку. Человек находит свое счастье, в мещанском понимании этого слова, только тогда, когда он отказывается от свободы, но даже отказываясь от свободы, человек все равно делает некоторый выбор, поэтому человек не может уйти от свободы. Человек, что называется, брошен в свободу, приговорен к свободе, покинут в ней.

Эти работы Хайдеггера и Сартра были написаны до 50-х гг. XX в. Впоследствии философы несколько изменили свои взгляды, оставаясь, впрочем, на экзистенциалистских позициях. Социальная направленность философии Сартра всегда была очевидна, а в 50–60-е гг. он эволюционировал в направлении сближения с марксизмом. В своей работе «Критика диалектического разума» Сартр резко критикует диалектический материализм Маркса и одновременно приветствует его исторический материализм. Критикуя диалектический материализм, Сартр считает, что Маркс не понял бытие. Бытие есть только бытие-в-себе, и в нем никакой диалектики быть не может. Диалектика может быть лишь как бытие-для-себя, это область действия духа, сознания, именно там развивается исторический материализм, созданный Марксом. Марксизм, пишет Сартр, это непревзойденная философия нашего времени, а исторический материализм — единственно верная интерпретация истории.

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

Сократизм Габриеля Марселя

Кроме атеистического экзистенциализма существовало и религиозное направление. Наиболее ярко это течение представляют французский философ-католик Габриель Марсель и немецкий философ-протестант Карл Ясперс.

Габриель Марсель (1889—1973) предпочитал не называть свое учение экзистенциализмом по той причине, что экзистенциализм во Франции отождествлялся с именем Сартра, с которым Габриель Марсель был не согласен. И для того чтобы отмежеваться от сартровского атеизма и его послевоенной погруженности в политику, Марсель стал именовать свое учение неосократизмом[[84]](#footnote-85). Еще одна причина, по которой Марсель не называл свое учение экзистенциализмом, была энциклика папы Римского (1950), в которой папа осудил экзистенциализм, прежде всего, конечно, экзистенциализм атеистический, как учение, противоречащее догматам Католической Церкви.

Основную цель своей философии Г. Марсель видел в борьбе против догматизма. Эту борьбу вел в свое время еще И. Г. Фихте, старавшийся свести все к трансцендентальному идеализму, т. е. к субъекту. Фихте боролся с догматизмом в двух видах: с догматизмом материалистическим и догматизмом идеалистическим. Примерно такую же направленность можно проследить и у Марселя, причем Марсель в гораздо большей степени протестует против идеалистического догматизма, ибо, по мысли Марселя, идеализм извращает саму суть духа. Идеализм превращает дух в объект, тогда как дух — это всегда субъективное начало. Дух как носитель мысли, носитель активного жизненного начала — чувственного, эмоционального и т. п., не может быть объектом, поэтому идеализм, объективируя дух, извращает основные его моменты. По мысли Марселя, ошибка эта прежде всего заключается в том, что философия всегда исходила из субъект-объектных отношений; даже рассматривая дух как идею, она невольно представляла его как объект.

Субъект-объектному отношению Марсель противопоставляет эмоциональное отношение, отношение человека к тому, что он любит. Ведь эмоция — это всегда то, что соединяет. Объект и субъект в акте познания разделены, а в акте эмоционального отношения соединены: например, любящий и любимый не различают себя и считают себя единым целым. В этом аспекте просматривается основная дилемма, основное противопоставление философии Марселя. Марсель противопоставляет проблему и таинство. Вся философия, и наука в том числе, всегда рассматривала все в проблемном ключе. Для мыслителя, ученого или философа, всегда главное место занимала проблема. По выражению Марселя, «там, где есть проблема, я работаю с данными, расположенными передо мной, но в то же время все происходит так, как если бы я вовсе не обращал внимания на себя в процессе решения; я бы лишь подразумевался в нем»[[85]](#footnote-86). Проблема возникает тогда, когда человек размышляет о том, что существует независимо от него, независимо от его мышления; в проблемном отношении объект всегда чужд субъекту и поэтому ускользает от него. Вместо проблемного подхода необходим подход в таинстве. Ведь даже формулируя некую проблему и пытаясь понять ее совершенно объективно, не включая в нее свое собственное «я», исследователь понимает, что проблема захватывает и его тоже — целиком и полностью. В некоторых случаях возникает вопрос: кто *я* — вопрошающий об этой проблеме? О бытии? О себе? В этом случае возникает не простая проблема, а онтологическое вопрошание, таинство. Таинство всегда захватывает всего человека целиком: «…таинство — это проблема, которая распространяется на собственные данные, охватывает их и тем самым превосходит себя в качестве просто проблемы»[[86]](#footnote-87). В таинстве нет противоположности субъекта и объекта, «я» и «не-я», таинство сливает их воедино, сливает человека и предмет его эмоций. Поэтому если в проблемном ключе всегда доминирует мысль, логика, то в таинственном плане логика преодолевается и доминирует некий другой способ отношения, в котором логика является лишь частным случаем. Проблема не уничтожается, просто разум, логика, субъект-объектные отношения — это отношения более низкого порядка, частный случай высшего отношения, которое является в таинстве.

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

Отсюда же и свойственная вообще всем экзистенциалистам критика Марселем неистинного бытия человека, которое сводится к вещному отношению. Вещное отношение, как отношение к миру вещей и к другому человеку как к вещи, — это порождение неправильного, проблемного подхода к миру. Вместо вещных отношений должно быть отношение человека к другому человеку как к такому же субъекту, должно быть отношение «я» и  *«ты»*. Именно в таком отношении, в акте коммуникации снимается проблема субъекта и объекта. Отношения двух людей, со всем огромным богатством их эмоциональных отношений, не могут быть описаны в рамках логики. Когда в отношениях стерта граница между субъектом и объектом, когда в таинстве исчезает различие и противоположность между «я» и «не-я»*,* такому человеку возможно то, что Марсель назвал онтологическое таинство, или таинство бытия. Само бытие, единое, в котором не расчленено *«я»* и «не-я»*,* субъект и объект, существует, поскольку существует Бог. И такому человеку, который преодолел субъект-объектные отношения и перешел в мир таинства, дается *откровение.* Вообще, само таинство бытия возможно лишь в силу того, что существует откровение. Бог открывает Себя именно как некое Бытие, в котором не существует никаких противоположностей, и это бытие просвечивает сквозь экзистенцию человека. Поэтому, пишет Марсель, «надо покончить с идеей Бога-причины, Бога, сосредоточивающего в себе всю каузальность, или иначе, говоря более точным языком, с любым использованием в теологии понятия причинности. <…> Возможно, сказал бы я... что Бог, чью смерть правдиво возвестил Ницше, был богом аристотелевско-томистской традиции, богом-перводвигателем»[[87]](#footnote-88). Место такого Бога должен занять истинный Бог христианства, Бог, с которым у человека существует молитвенная связь. «В этой перспективе как главенствующая должна рассматриваться идея благодати, и я бы даже сказал, что единственно исходя из нее мы можем, пусть очень неловко, подняться до утверждения — не существования, но присутствия Бога»[[88]](#footnote-89).

Карл Ясперс

Немецкий философ Карл Ясперс (1883—1969), так же как и Г. Марсель, развивает религиозное направление в экзистенциализме. У Ясперса мы не найдем той эмоциональности, которой отличаются работы Сартра и Марселя, не найдем и той темноты мысли, которая присутствует у Хайдеггера. Ясперс тоже грешит нововведениями (экзистенциализм без этого не может); основная его проблема — это проблема снятия противоположности между субъектом и объектом, и здесь нельзя обойтись без неологизмов, но Ясперс тем не менее старается обойтись без эмоций и темноты.

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

Он изучает психологию в Гейдельбергском университете и в 1913 г. становится доктором медицины, а в 1916 г. — профессором психологии в этом же университете. Этот период оказал значительное влияние на все его дальнейшее творчество. Работы Ясперса психологического периода, по существу, плавно переходят в его философию. Философия, по мысли Ясперса, не может быть специальностью, философия — это прежде всего самопознание. Занимаясь психологией как познанием внутреннего мира человека, Ясперс, изучая труды философов, прежде всего Гуссерля, видит в его работах ключ к самопознанию человека и становится на путь философского осмысления человека вместо психологического.

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

Философствование как инструмент самопознания (но также имеющее и объективную основу) стоит в центре внимания Ясперса. Человек стремится к истинному познанию бытия, но в этом стремлении он никак не может достичь абсолютной истины, потому что бытие не дается ему целиком; оно предстоит ему лишь как объект. Но как быть с субъектом познания? Ведь он тоже есть часть бытия. Поэтому Ясперс вводит понятие Объемлющего: «Бытие, которое не есть ни только субъект, ни только объект, которое в расщеплении на субъект и объект присутствует и в том, и в другом, мы называем *объемлющим»[[89]](#footnote-90)*. Объемлющее – это абсолют, единство всего и вся, это то, что Плотин называл Единым. Бытие как постигнутое становится определенным бытием. Ясперс насчитывает три вида бытия. Точнее, это «не три существующих друг рядом с другом рода бытия, но неразрывные друг с другом полюса бытия, в котором я нахожу себя»[[90]](#footnote-91). Первый вид бытия – это *бытие-в-мире*. Это обычное существование, вещное существование, подразумевающее отношение к человеку как вещи, т. е. субъект-объектное отношение. Человек, существующий на таком уровне бытия, обладает лишь существованием, которое Ясперс именует словом Dasein. Ясперс использует те же термины, что и Хайдеггер, но в совершенно противоположном значении. Если у Хайдеггера термин Dasein обозначал истинное бытие, *эк-зистенцию*, а экзистенция (без дефиса) означала у Хайдеггера состояние неподлинное, то у Ясперса Dasein (тут-бытие, бытие в некотором месте) означает бытие человека именно как вещи, а *экзистенция* — это ноуменальный мир, мир свободной воли. Этот мир не сразу и не каждому можно заметить. Когда мы живем в обычном мире, т. е. ходим на работу, в магазины, на лекции и т. д., мы относимся к вещам и к людям именно на уровне существования. Но бывают такие моменты, когда человек вырывается из этого вещного мира. Такие ситуации Ясперс называет *пограничными ситуациями*. Это ситуации, когда человек оказывается лицом к лицу со вторым планом бытия, в котором просвечивает *экзистенция*. В первую очередь сюда относятся, конечно, смерть, а также прочие ситуации, описанные у разных экзистенциалистов (вспомним у Хайдеггера понятие ужаса, когда земля уходит из-под ног). Человек вырывается из обыденного течения вещей, и философствование на таком уровне — это уже не знание, не ориентация в мире, каковым было философствование на уровне бытия-в-мире. На этом уровне философствование — это *высветление экзистенции*, это истинное самопознание человека, обнаруживающего в глубинах своего собственного «я» экзистенцию, второй план бытия.

Но эта экзистенция может существовать лишь постольку, поскольку она соотносится с другой экзистенцией и с трансценденцией (третьим видом бытия). Экзистенция (и здесь отличие Ясперса от других философов, таких, как Хайдеггер и Сартр) не существует одна, не существует сама для себя. Невозможно самопознание в отрыве от коммуникации (это роднит Ясперса с Марселем). Экзистенция всегда соотносится с другой экзистенцией, и эта соотнесенность выявляется в акте *коммуникации*, т. е. в общении личностей в истине. Именно здесь проявляется экзистенция как просветление второго плана бытия, и коммуникация оказывается возможной именно потому, что этот второй план бытия существует. Сам разум оказывается тождественным с неограниченной волей к коммуникации. Разум направлен на единое во всем сущем, поэтому разум противостоит прерыванию коммуникации (скрытая полемика Ясперса с Хайдеггером и Сартром, которые видели прежде всего субъективное самопознание человека). У Ясперса разум противостоит разрыву коммуникации. Именно в коммуникации высвечивает экзистенция, без коммуникации экзистенция непознаваема, и только коммуникация дарит человеку его подлинную сущность: «…только в коммуникации я являюсь самим собой, — если речь идет о том, чтобы не просто впустую проживать жизнь, но исполнять ее»[[91]](#footnote-92). Поэтому существует и нравственность. Нравственное отношение людей друг к другу — это отношение личностей в истине, это истинная коммуникация, а зло — это глухота к чужой экзистенции, и развивается оно из-за поверхностного общения, отношения человека к другому человеку не как к личности, а как к вещи. Неистинные отношения, неистинная коммуникация порождают зло.

«Как экзистенция мы имеем отношение к Богу — трансценденции»[[92]](#footnote-93). Трансценденция, Бог – это третий вид бытия, бытие как объемлющее. Только благодаря Богу человек может быть свободным, быть экзистенцией. Ясперс мыслит как Кант: наличие свободы говорит о независимости человека от материального мира детерминизма и причастности его сверхприродному миру: «На вершине свободы, когда наши поступки являются как необходимые — не вследствие внешней необходимости неизбежного, не в силу природного закона, события, но как внутреннее согласие волящего, волящего так, и никак иначе, — мы сознаем наше свободное бытие как то, что дано нам трансценденцией. Чем подлиннее свобода человека, тем более он уверен в Боге»[[93]](#footnote-94). Но благодаря свободе возможна и коммуникация. Следовательно, сама коммуникация существует постольку, поскольку существует трансценденция. В акте коммуникации экзистенция направлена на единое. Если экзистенция как второй план бытия высветляет человека как неповторимое существо, как личность, то трансценденция как третий план бытия есть подлинное единое, которое объединяет в себе и бытие-в-мире, и экзистенцию как единственное. Соотнесенность экзистенции с трансценденцией осуществляется в акте веры. Трансценденция абсолютно и полностью непознаваема. Философствование на уровне трансценденции есть метафизика — не метафизика Фомы Аквинского или Аристотеля, а истинная метафизика как идеал, к которому стремились все философы. Трансценденция непознаваема, но человек тем не менее стремится познать трансценденцию, стремится ее помыслить. Но нельзя мыслить трансценденцию адекватным образом как собственно трансценденцию. Сам термин, выбранный Ясперсом, должен показать, что трансценденция — это то, что превосходит все, она трансцендирует нашу возможность познания. А если она превосходит все, то она и сущности никакой не имеет.

Мыслить трансценденцию человек может лишь неадекватным образом. Мысля трансценденцию, человек, по выражению Ясперса, «вмысливает ее в предметы», т. е. выражает трансценденцию на некотором более понятном ему предметном уровне. Человек, таким образом, выдумывает некоторые шифры. Именно в шифрах человек пытается познать трансценденцию. Эти шифры создаются в экзистенциальном акте веры. Это философская вера, и Ясперс четко пытается отделить ее от религиозной веры, веры обычных религий. Религиозная вера превращает шифры в символ и тем самым опредмечивает их, сводит трансценденцию на уровень бытия-в-мире. Истинная вера, которая понимает, что трансценденцию нельзя опредмечивать, понимает, что, мысля ее, мы всего лишь выдумываем некоторые шифры. Религиозная вера всегда есть вера во что-то. Скажем, вера в Бога — когда Бог предстоит человеку как некоторый объект. Поэтому в данном случае это не истинная вера, ибо субъект-объектные отношения — это всегда отношения некоторого знания. Представляя Бога в качестве объекта, религиозная вера как бы изменяет сама себе: она превращается в знание. Проблема отношения веры и знания на самом деле проблема ложная; в религиозной вере нет истинной веры, есть только знание, которое принимает вид веры. По сути же, как говорит Ясперс, «вера не может стать общезначимым знанием, но посредством моего убеждения должна стать присутствующей во мне»[[94]](#footnote-95). Отсюда идет и критика откровения, ибо откровение есть откровение кого-то кому-то, т. е. опять имеют место субъект-объектные отношения. Бог в данном случае противопоставляется человеку, и человек, по существу, оказывается как бы вне Бога. В откровении нет веры, в откровении человеку дается знание, вера выхолащивается. Но тем не менее религия имеет некоторую ценность, и Ясперс ставит перед собой задачу соединить религию и философию: религия, чтобы остаться правдивой, нуждается в совестливости философии, а философия, чтобы остаться наполненной, нуждается в субстанции религии.

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

Глава VIII. Психоанализ

§ 1. Основы философии Фрейда

Зигмунд Фрейд (6 мая 1856 — 23 сентября 1939) был профессором Венского университета и бóльшую часть своей жизни прожил в Австрии. Он получил медицинское образование, с 1882 г. начал медицинскую практику. В 1889 г. выдвинул идею местной анестезии. Фрейд обратил внимание на тот факт, что некоторые болезни, имеющие четкие соматические симптомы, не объясняются соматическими же причинами. Он предполагает, что причиной соматических болезней могут быть психические расстройства. Он стажируется во Франции в клинике Шарко, изучает суть психических расстройств.

Чтобы лечить психическое заболевание, нужно знать его причину, а это гораздо сложнее, чем узнать причину соматического заболевания. Фрейд увлекается гипнозом: ему кажется, что с помощью гипноза можно открыть те глубины человеческой психики, в которых берут начало сложные психические заболевания. Исследуя своих пациентов при помощи гипноза, Фрейд делает поразительное для того времени открытие: оказывается, душевная жизнь человека не ограничивается его сознанием. В философии Нового времени, начиная с XVII в. (Декарт, Спиноза, Локк и т. п.), преобладала концепция полной открытости нашего сознания. Считалось, что все наше сознание можно исследовать при помощи разума. Фрейд же предположил, что сознание — это лишь очень небольшая часть всей психической деятельности человека. Кроме сознательной, в психике есть еще и подсознательная и бессознательная сфера. Именно бессознательная сфера определяет сознание. Сознание, можно сказать, есть некоторая рябь, возникающая на поверхности глубинных процессов, которые нам недоступны. Подсознание обладает мощнейшей силой воздействия не только на психику, но и на тело человека.

В области философии это открытие вряд ли можно назвать действительно открытием. Мы помним, что еще Плотин утверждал, что сознание человека есть уровень *души*, а *единое* составляет гораздо большую, глубинную, непознаваемую часть человека. А православный христианин, даже не удаляясь в философию, тоже понимает, что человек целиком не сводится к сознательной сфере. Но Фрейд и его последователи были материалистами, и для них это было действительно «открытием».

При всем своем увлечении гипнозом Фрейд скоро понял, что гипноз не может быть единственным методом исследования бессознательного уровня человека. Ведь гипноз — это слишком серьезное вмешательство в жизнь души: гипноз может излечивать одни неврозы и порождать другие, а кроме того, не все люди поддаются гипнозу. Поэтому Фрейд стал разрабатывать другие методы для исследования причин неврозов и их лечения.

Основы психоанализа

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

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

Третий метод — это метод *свободных ассоциаций*. Он состоит в том, что врач-психоаналитик предлагает своему пациенту говорить о своих мыслях, чувствах, желаниях, ощущениях, образах, воспоминаниях без каких-либо задержек, в виде спонтанного процесса. Пациент должен говорить обо всем, что ему придет в голову, каким бы постыдным или тривиальным это ни казалось. Это требование принято называть основным правилом психоанализа. Следуя этому правилу, пациент должен преодолеть сознательную преграду, создаваемую в нем чувствами страха, стыда или вины.

Этими тремя методами врач-психоаналитик пытается познать человеческую природу.

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

Лечение невроза, по Фрейду, состоит в том, чтобы открыть человеку этот бессознательный уровень, и тогда оно выходит, освобождается, и все становится на свои места. Невроз есть, с одной стороны, некоторое самовыражение личности, а с другой — нарушение ее идентичности. Поэтому и лечение неврозов происходит в особом плане. Пациент не рассматривается как обычный больной, имеющий ряд симптомов болезни. Невроз — это совсем другая область, в отличие от соматических болезней, здесь лечится именно личность, а не отдельный орган. Пациент предстает перед врачом как личность, и врач должен увидеть в нем личность. Заболевание всегда связано с воспоминаниями, поэтому для психоаналитика важно проникнуть в прошлое пациента, а поскольку формирование личности человека происходит в детские годы, то чаще всего невроз настолько глубоко спрятан, что вскрыть его очень трудно.

И здесь для Фрейда ключевыми являются следующие положения. Фрейд ищет основные движущие механизмы жизни человека. Такими механизмами представляются ему инстинкт самосохранения и инстинкт продолжения рода (половой инстинкт). Между этими двумя инстинктами есть разница. Инстинкт продолжения рода — это гораздо более глубинный инстинкт, чем инстинкт самосохранения. Но инстинкт самосохранения проявляется не всегда. У какого-то человека, живущего с детства в неге и роскоши, этот инстинкт может вообще не проявиться. Но если инстинкт самосохранения может действовать в человеке редко, то половой инстинкт в любом существе присутствует всегда, и именно он является определяющим. Поэтому Фрейд ищет в половой сфере движущие моменты, которые определяют всю психику человека, весь его сознательный, подсознательный и бессознательный уровень. Половой инстинкт Фрейд называет термином *libido* (желание). Таким образом, по Фрейду, в основе всей человеческой жизни лежит половая жизнь, его влечения.

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

Половое чувство проявляется в виде Эдипова комплекса. Дело в том, что половое чувство, как биологический инстинкт, проявляется у человека с самого раннего возраста. Название этого комплекса Фрейд взял из древнегреческой трагедии Софокла «Царь Эдип». Родители младенца Эдипа узнали пророчество, что их сын убьет своего отца и женится на своей матери. Стремясь разрушить пророчество, они велят своему рабу отнести сына в горы и там оставить, но раб, сжалившись над младенцем, отдал его пастухам. Когда Эдип подрос, он стал царем и однажды в некой стычке убил человека (как впоследствии узнал — своего отца). В жены же он взял, опять-таки ничего не подозревая, свою мать. Неосознанную ненависть к своему отцу и любовь к своей матери Фрейд назвал эдиповым комплексом и показал, что вся психика человека движется именно им.

В дальнейшем Фрейд разработал учение о трех видах «я», трех составляющих человеческой психики, вступающих друг с другом в некоторые отношения: *id* (*оно), ego («я»)* и *super-ego («сверх-я»). Id («оно»)* — это уровень бессознательного, то, что человек не осознаёт, это все его природные инстинкты.«Это темная, недоступная часть нашей личности; то немногое, что вам о ней известно, мы узнали, изучая работу сновидения и образование невротических симптомов, и большинство этих сведений носят негативный характер, допуская описание только в качестве противоположности *Я*»[[95]](#footnote-96). *Ego*, или «я»,*—* это область сознания. *Super-ego*, или *сверх-Я*, — это та часть человеческой личности, которая как бы смотрит на человека со стороны других людей, со стороны общества. «*Сверх-Я* предъявляет самые строгие моральные требования к отданному в его распоряжение беспомощному «я», оно вообще представляет собой требования морали, и мы сразу понимаем, что наше моральное чувство вины есть выражение напряжения между «я» и *Сверх-Я*»[[96]](#footnote-97). Причиной возникновения *Сверх-Я* является длительная зависимость ребенка от родителей, постоянно внушавших ребенку некие принципы поведения, и эдипов комплекс. Под воздействием *Сверх-Я* человек начинает перестраивать свою собственную психику, вырабатывая свое отношение к запрету. Нетрудно догадаться, что в результате с ним происходит примерно то же самое, что произошло с молодой девушкой, боявшейся открыть правду своему смертельно больному отцу и получившей невроз.

Фрейд говорит, что воздействие общества на человека, воздействие *супер-эго* на человеческое «я» приводит к сублимации, изменению направления сексуальной энергии. Допустим, человек хочет реализовать свою половую энергию, а *Сверх-Я* ему не разрешает, но так как энергия у него остается, происходит ее *сублимация* (возвышение). Человек начинает заниматься чем угодно: наукой, искусством, философией, религией и т. п. От этого сублимирования и происходит создание культуры. «Сублимация влечений представляет собой выдающуюся черту культурного развития, это она делает возможными высшие формы психической деятельности — научной, художественной, идеологической, — играя тем самым важную роль в культурной жизни»[[97]](#footnote-98).

Учение о религии

Фрейд был последовательным атеистом и стремился дать ответ на вопрос о происхождении религии в терминах психоанализа. По сути, он разрабатывал далее просветительскую и эволюционную концепцию. Получилась довольно необычная смесь. У фрейдовской концепции есть два аспекта: один — достаточно странный, исторический, который высказан впервые в работе «Тотем и табу», второй — более классический, собственно психоаналитический, изложенный в работах «Будущее одной иллюзии», «Недовольство культурой» и др.

Работа «Тотем и табу» посвящена исследованию того, как у людей появляются некоторые запреты, табу, т. е. представления, что существует нечто, чего делать совершенно нельзя, хотя почему — непонятно. Фрейд исследует это на примере понятия инцеста, т. е. полового соития с близкими родственниками. В животном мире инцест — вполне нормальное явление, а люди наложили на него табу. Фрейд пытается этот вопрос исследовать и создает, сам того не замечая, некоторую мифологическую картину. Он приходит к выводу, что причиной этого было событие, происшедшее в древнем племени, которым управлял сильный, имеющий большую власть и авторитет мужчина. Он оставлял для себя всех женщин племени и не допускал до них своих сыновей. Его сыновья были этим крайне недовольны, и «в один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили таким образом конец отцовской орде»[[98]](#footnote-99). Они надеялись, что съеденный отец даст им его силу и авторитет. Но вышло наоборот, и сыновья раскаялись: «Они ненавидели отца, который являлся таким большим препятствием на пути удовлетворения их стремлений к власти и их сексуальных влечений, но в то же время они любили его и восхищались им. Устранив его, утолив свою ненависть и осуществив свое желание отождествиться с ним, они должны были попасть во власть усилившихся нежных душевных движений. Это приняло форму раскаяния, возникло сознание вины, совпадающее с испытанным всеми раскаянием. Мертвый теперь стал сильнее, чем он был при жизни»[[99]](#footnote-100). Поэтому сыновья стали сожалеть о содеянном и отказываться от вступления в половую связь со своими родными. Возникает запрет на инцест, табу, а ощущение от ошибки, которую они совершили, превратилось в ощущение вины за свой поступок. Этот отец стал впоследствии обожествляться, он превратился в Бога и т. д. и т. п. Совершенно не научная, а мифологическая картина. Где такое племя отыскал Фрейд — неизвестно. Или это поедание было везде? И везде сыновья раскаивались за свое отцеубийство? Фрейд ничего об этом не говорит. Просто читаешь и диву даешься.

Но Фрейд не отказывается от своей «теории» и в поздней работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» вновь возвращается к ней и даже утверждает, что «христианский ритуал святого причастия, когда верующий поглощает кровь и плоть Спасителя, повторяет содержание старой тотемной трапезы, — конечно, только в его мягком, выражающем почитание, не в его агрессивном смысле»[[100]](#footnote-101). И даже сам факт Смерти и Воскресения Христа служит для Фрейда доказательством своим взглядам: «Смутное ощущение вины, изначально присущее человечеству, во многих религиях воплотившееся в признание исконной виновности, первородного греха, представляет собой, по всей видимости, память о преступлении, за которое несут ответственность первобытные люди. Из христианского вероучения мы еще можем вынести догадку о том, в чем состояло это преступление. Если сын Божий принес свою жизнь в жертву, чтобы искупить первородный грех человечества, то, согласно закону талиона, предписывающему воздаяние мерой за меру, этим грехом было убийство, умерщвление. Только оно могло потребовать в качестве возмездия такой жертвы, как жизнь. А поскольку первородный грех был виной перед Богом-отцом, значит, наидревнейшим преступлением человечества было, по всей видимости, умерщвление прародителя кочующим племенем первобытных людей, в памяти которых образ убитого позже преобразился в божество. В своей книге “Тотем и табу” (1913) я постарался собрать аргументы в пользу такого понимания изначальной вины»[[101]](#footnote-102).

В других работах Фрейд чаще высказывается по вопросу о религии в духе своей психоаналитической теории. По его мнению, религия появилась на заре человечества как результат того, что человек, слабый и беззащитный, стремился уберечься от могучих сил природы. Поэтому человек очеловечивает природу. «Такая замена естествознания психологией не только дает мгновенное облегчение, она указывает и путь дальнейшего овладения ситуацией... Ведь в такой же беспомощности человек когда-то уже находился маленьким ребенком перед лицом родительской пары, не без оснований внушавшей ребенку страх, особенно отец, на которого при всем том можно было, однако, рассчитывать»[[102]](#footnote-103). В работе «Недовольство культурой» Фрейд пишет: «Мне кажется неопровержимым выведение религиозных нужд из детской беспомощности и связанного с нею обожания отца… Мне трудно привести другой пример столь же сильной в детстве потребности, как нужда в отцовской защите»[[103]](#footnote-104). Но каждый ребенок испытывает неосознанное сексуальное влечение к своей матери и поэтому ненавидит своего отца, что именуется эдиповым комплексом. Возникает противоречивое отношение к отцу, являющееся причиной глубоких детских неврозов. «Религию в таком случае можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу»[[104]](#footnote-105). Религия — это типичный невроз, болезнь, с которой нужно бороться такими же психоаналитическими методами, как и с другими видами невроза. К тому же Фрейда настораживало, что любая религия построена так, как человеку хочется, а не так, как существует в реальности. Это еще один аргумент в пользу выдуманности религии.

Многие и сейчас считают, как бы соглашаясь с Фрейдом, что религия — это вид болезни. Но нужно быть уж слишком упертым фрейдистом, чтобы с этим соглашаться. Потому что есть в психологии, в психиатрии методики определения нормы и болезни, и никакая методика не укажет, что христианин, мусульманин или даже сатанист является человеком больным с точки зрения психической. Всех возмущают поступки серийных маньяков, совершивших десятки убийств в извращенной форме. Но очень часто психиатрическая экспертиза дает заключение о полном психическом здоровье маньяка. Общество недоумевает: как это так, это же извращенец — но он здоров. Есть свои медицинские критерии. Следует заметить, что концепция Фрейда не поддерживается даже многими психоаналитиками. От этого мнения о религии отказались даже ближайшие ученики Фрейда, например К. Г. Юнг, который в целом соглашался с атеистическими взглядами Фрейда и сам весьма критически относился к религии, но тем не менее считал, что религия является более сложным феноменом, составной частью коллективного бессознательного, а не просто вырастает из либидо, из эдипового комплекса или каких-нибудь других неудовлетворенных сексуальных влечений человека.

Атеизм Фрейда всегда ставили ему в укор, ведь атеизм ведет к безнравственности. Но Фрейд считает, что к безнравственности он не призывает, просто как ученый констатирует некоторый факт. Да и религия, по его мнению, не всегда призывала к нравственности. Человек — это такое существо, которое даже в религии находит опору тому, чего он хочет. Так, например, пишет Фрейд в работе «Будущее одной иллюзии», «русская душа отважилась сделать вывод, что грех — необходимая ступенька к наслаждению всем блаженством божественной милости, то есть в принципе богоугодное дело»[[105]](#footnote-106). Иначе говоря, для спасения нужно покаяние, а для того чтобы покаяться, нужно сначала согрешить. Поэтому религия отнюдь не идеальна. И вообще, что дороже для человека: его заблуждения или коренная проверка его собственной нравственности? Если для человека важнее заблуждения и вера в религию, тогда он еще дитя и недостоин современной культуры. Отказавшись от Бога, учит Фрейд, мы не потеряем, а выиграем, ибо тогда очистится место для науки, а в научное доказательство верят все люди без исключения. В отличие от религиозных убеждений, наука общезначима.

§ 2. Неофрейдизм

Психология как естественная наука получила свое существование только в конце XIX — начале XX в. До этого психология существовала как учение о душе в рамках собственно философии. Еще в Античности из философии начали вычленяться различные науки, возникли физика, биология, география. Этот процесс продолжался, и в конце XIX в. из философии вычленяется уже психология. Трудами Фрейда (правда, не его одного — это и русские ученые И. М. Сеченов, В. М. Бехтерев, И. П. Павлов, и западные врачи Г. Гельмгольц, В. Вундт, Ж. М. Шарко и др.) создается психология как наука, естественно основывавшаяся на сугубо материалистических принципах. Поэтому в слове «психология» от души остается только ее греческое обозначение. Но в само существование души большинство психологов уже не верили, надеясь свести описание всего человека, в том числе его психических, сознательных функций, к проявлениям его физиологии.

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

И эта ее особенность не замедлила проявиться. Даже самые ближайшие ученики Фрейда, такие, как Юнг и Бинсвангер, пытаются найти ответы на интересующие их вопросы в других философских учениях (когда ответы, которые давал Фрейд, их не устраивали). Скажем, К. Г. Юнг ищет это на пути исследования человека как целокупной личности, и здесь на него огромное влияние оказали различные религиозные течения, исследования мифологий различных религий. Л. Бинсвангер, тоже швейцарский психолог, пытается найти ответы на вопросы психологии на пути соединения ее с феноменологией Гуссерля и экзистенциализмом Хайдеггера. В дальнейшем возникают и другие школы: Фромма, Маркузе, Босса, Франкля и др. Все они в той или иной мере соединяют психологию с философией: с марксизмом (Э. Фромм), с экзистенциализмом (М. Босс, Л. Бинсвангер) или с христианством (В. Франкль). Но возврат к философии всегда имеет место, и это неслучайно, так как психология остается именно наукой о душе, если слово «наука» здесь вообще уместно.

Карл Густав Юнг

Одним из наиболее близких учеников и соратников Фрейда был Карл Густав Юнг (26 июля 1875 — 6 июня 1961). Он был плодовитым ученым и философом, написал множество книг; за долгую жизнь взгляды его претерпели значительную эволюцию. Родился он в семье пастора-евангелиста в Швейцарии. Несмотря на относительную бедность, отец смог устроить сына в престижную гимназию, где Карл учился вместе с весьма обеспеченными детьми, что породило в нем различные комплексы. По его собственному признанию, он понял, насколько он отличается от сверстников, приходя на занятия в рваных башмаках. Это послужило причиной депрессии: Юнг с детства испытывал неврозы, о которых впоследствии узнал у Фрейда. Учился он очень хорошо, но, по его собственному признанию, вообще не понимал математики. Например, Юнг никак не мог понять смысл равенства «если *а* = *b* и *b* = *с*, то *а* = *с*; если по определению *а* было чем-то отличным от *b*, оно не могло быть приравнено к *b*, не говоря уже о *с*»[[106]](#footnote-107). Он получал хорошие оценки только благодаря своей феноменальной памяти: «…поскольку благодаря хорошей зрительной памяти я сумел в течение долгого времени не вполне честным образом успевать на уроках математики, у меня, как правило, были хорошие оценки»[[107]](#footnote-108).

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

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

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

В 1907 г. он встречается с Фрейдом, который берет его к себе на работу. Вначале Юнг преклонялся перед своим учителем, но постепенно у него возникало все больше недоумений по отношению к учению Фрейда, главным образом потому, что Юнг видит, что сексуальность для Фрейда становится своего рода догмой, своеобразной религией, а это начисто отрицает науку. «Я до сих пор помню, - пишет Юнг, - как Фрейд сказал мне: “Мой дорогой Юнг, обещайте мне, что вы никогда не откажетесь от сексуальной теории. Это превыше всего. Понимаете, мы должны сделать из нее догму, неприступный бастион”»[[108]](#footnote-109). К 1912 г. Юнг, по его собственному признанию, становится типичным невротиком. Его преследуют навязчивые галлюцинации и кошмарные сны. Как только он засыпает, ему видится море крови, в этом море плавают обрубленные части человеческого тела; это море поднимается, закрывает его самого, потом закрывает вершины Альп... Это продолжалось два года, до тех пор пока не началась Первая мировая война. С началом войны навязчивые галлюцинации у Юнга прекращаются. Он считает это подтверждением своей теории «коллективного бессознательного»: через него, как одного из множества людей, проявилось страшное будущее Европы, которое действительно вызвало потоки крови.

Несогласие с Фрейдом было у Юнга по различным моментам. Фрейд в одной из записок писал Юнгу: «Я в Ваших работах не нахожу идеи бессознательного. Успокойте меня, пожалуйста». Юнг не стал его успокаивать, потому что к бессознательному действительно относился с некоторым подозрением. Разумеется, идея бессознательного является ключевым моментом психологии. Отказаться от нее целиком нельзя. Пересмотру подлежит лишь то, каким образом понимается бессознательное. У Фрейда бессознательное и сознание являются антагонистами. Они все время вступают в конфликт, порождая различного рода неврозы и болезни. Юнг же приходит к выводу, что бессознательное и сознание есть две стороны единой целостной личности, и они не борются, а взаимодействуют друг с другом. Бессознательное существует в некоторых структурах, называемых архетипами. *Архетип* является некоторой непознаваемой формой, но она проявляется в сознании посредством различных символов.

Бессознательное у Фрейда сводилось к биологии. Фрейд фактически биологизировал человека и сводил бессознательное к сексуальной деятельности человека. Юнг же показывает, что бессознательное сводится не к биологии, а к некоторым интуитивным, инстинктивным слоям психики, охватывает сумму всех особенностей человека и, более того, является суммой опыта всех предыдущих поколений и суммой всех типов поведения. Бессознательное передается из поколения в поколение и оказывается не только бессознательным отдельного индивида, как говорил об этом Фрейд (как у каждого человека своя форма носа и свой цвет глаз, так и бессознательное служит проявлением его собственной психики). По Юнгу, бессознательное есть проявление не только личностных моментов человека, но и коллективных. Поэтому он вводит термин *«коллективное бессознательное».* «Бессознательное содержит как бы два слоя, а именно личностный и коллективный. Личностный слой оканчивается самыми ранними детскими воспоминаниями; коллективное бессознательное, напротив, охватывает период, предшествующий детству, т. е. *то, что осталось от жизни предков*. В то время как образы воспоминаний личного бессознательного являются как бы *заполненными*, ибо *пережитыми*, образами, архетипы коллективного бессознательного представляют собой формы незаполненные, ибо они не пережиты индивидуумом лично»[[109]](#footnote-110). С развитием человечества его опыт накапливается, передается от человека к человеку, от поколения к поколению, и бессознательное также накапливается в человеке, расширяется и углубляется. Эта совокупность бессознательного и сознательного в человеке есть некое единое целое, которое задается человеку как его жизненная программа, или цель. Человек оказывается как бы запрограммированным. Он является либо экстравертом, либо интравертом и не может изменить тот архетип, который ему задан. Если сам Юнг был типичным интравертом, то это его собственный архетип — он не может перевоспитать себя настолько, чтобы сделаться экстравертом (человеком, обращенным вовне). Он типичный одиночка, любящий размышление, общение с книгами предпочитающий общению с людьми (черты, объединяющие всех интравертов).

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

Таким образом, бессознательное действует не как либидо, а как энергия. Эта энергия возникает как «коллективное бессознательное» и проявляется в сознании через различного рода символы, определенным образом упорядоченные. Этот порядок существует в виде архетипов коллективного бессознательного. Архетипы, по определению Юнга, это «трансцендентные по отношению к сознанию реальности, вызывающие к жизни комплексы представлений, которые выступают в виде мифологических мотивов»[[110]](#footnote-111). Архетипы существуют как некая энергия нашей психики, они проявляются в сознании, но в чистом виде сознание их уловить не может, и они так и остаются бессознательными. Чтобы объяснить, что такое архетипы, Юнг приводит следующий образ: в некотором растворе возникает кристалл и растет в соответствии с правилами геометрии по некоторым кристаллическим осям, но самих этих осей в материальном виде мы не найдем, их нет ни в кристалле, ни в жидкости. По тому, как растет кристалл, мы можем эти оси проследить — как то, что задает будущее кристалла, но в материальном виде они не существуют. Архетипы «коллективного бессознательного» тоже нельзя увидеть, нельзя выследить ни в бессознательном, ни в сознательном состоянии, но они присутствуют и определяют все сознание, воздействуя на него в виде символов. Эти символы являются проявлением определенного порядка в становлении личности и имеют наглядную форму.

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

В отношении к религии Юнг, если можно так сказать, был последовательным скептиком. Он говорил, что понятие Бога абсолютно трансцендентно человеку. Человек не может ничего сказать о Боге и в соответствии с этим не может ничего сказать о том, есть Он или нет. Однако нельзя и сказать, что человек просто придумывает себе Бога. «Дело в том, — пишет Юнг, — что понятие Бога — совершенно необходимая психологическая функция иррациональной природы, которая вообще не имеет отношения к вопросу о существовании Бога. Ибо на этот вопрос человеческий интеллект никогда не сможет ответить; еще менее способен он дать какое-либо доказательство бытия Бога. Кроме того, такое доказательство излишне; идея сверхмогущественного, божественного существа наличествует повсюду, если не осознанно, то по крайней мере бессознательно, ибо она есть некоторый архетип»[[111]](#footnote-112). Поэтому говорить о религиозности самого Юнга довольно сложно. Понятие Бога есть некая психическая функция, некоторое коллективное бессознательное, архетип, заданный человеку с целью соединения, соблюдения единства его личности.

В этом плане религия, в частности католицизм с его разработанной догматикой, литургикой, обрядами выполнял весьма положительную роль. Поэтому человек средневековой Европы практически был лишен различного рода неврозов. Но с возникновением протестантизма, а тем более с развитием науки и техники это единство разрывается, и в современной атеистической Европе единство полностью разорвано. Не существует уже никаких мифов — символов, которые способствовали бы целостности личности, но момент воссоединения личности все равно действует, и действует независимо от человека. Человечество само начинает создавать различного рода мифы. Одним из них, в частности, является миф о внеземных цивилизациях[[112]](#footnote-113). Это типичная форма коллективного бессознательного, типичный архетип, но человек вдруг начинает воспринимать его как некую объективную реальность. По Юнгу, когда происходит проявление бессознательного в форме некоторых символов в сознании, это нормальный процесс, нормальное функционирование психики. Болезнь наступает тогда, когда символы объективизируются, когда человек верит, что символы существуют реально. При виде летающей тарелки нормальный человек скажет, что это мне почудилось и вообще это проявление архетипа, а какой-нибудь уфолог скажет, что это пришельцы из космоса и нужно их исследовать. Это уже болезнь, когда человек объективирует свой символ. В таком случае, по Юнгу, нужно человека лечить и объяснять ему, что на самом деле ничего такого нет. (По логике Юнга, если человек скажет, что Бог — это некий архетип, то все в порядке, а если будет утверждать, что Бог есть, то он уже невротик, и тогда ему с уфологом одна дорога — в известное заведение.)

Тем не менее Юнг положительно относился к религии, неважно к какой, лишь бы она была целостной, а не обрывком, каким он считал протестантизм. Если берется одна Библия, читается и дается возможность всем ее толковать кто как хочет, то разрываются все символы, все связи сознательного и бессознательного, и это, конечно, бесследно для личности не проходит. А вот «нормальные» религии (церковные формы христианства, а также буддизм и ислам) играют позитивную роль. Неслучайно Юнг в поздние годы исследует и восточные религии, особенно индийские, и приходит к выводу о существовании двух типов мышления — логического и интуитивного. Это не хорошо и не плохо, это факт. Логическое мышление — экстравертное, направленное вовне, на покорение природы. Это свойство европейского мышления. А интуитивное мышление, наоборот, интравертное, оно направлено внутрь и свойственно индийской цивилизации. Поэтому невозможно европейцу и индусу понять друг друга, пользуясь одними и теми же логическими аргументами: европеец всегда доказывает, а индус как бы видит мысль, чувствует ее и, таким образом, совсем иначе ее воспринимает.

Экзистенциальный психоанализ

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

Слишком много психических болезней, неврозов существует именно из-за того, что человек ощущает себя в противоречии с миром: возникает чувство страха, заброшенности — прекрасно знакомые всем состояния, которые у некоторых людей принимают навязчивый характер и вызывают расстройство психики. Эти расстройства, по мнению Бинсвангера, можно лечить на основе философии Гуссерля и Хайдеггера. Для этого нужно исследовать Dasein, исследовать целостного человека. «Показывая таким образом необходимую структуру Dasein как бытия-в-мире, Хайдеггер вкладывает в руки психиатра ключ, с помощью которого он, свободный от предрассудков любой научной *теории,* может установить и описать *феномены,* которые он исследует, в их полном феноменальном содержании и внутреннем контексте»[[113]](#footnote-114).

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

То, что Хайдеггер называл неподлинным существованием человека, Бинсвангер считает определяющей характеристикой душевного расстройства. Психическая болезнь — это высшая степень неподлинности, так как в этом состоянии человек совершенно несвободен. Такой человек живет в мире механических, навязчивых действий, над его сознанием господствуют какие-то внешние, чуждые, страшные силы. Нарушается целостность существования, модус «заброшенности» доминирует над всеми остальными. Поэтому на основе онтологии Хайдеггера, по Бинсвангеру, становится понятной глубинная сущность психических заболеваний. Психиатрия «не просто исследует отдельные сферы явлений и реальности, которые можно найти “в человеческих существах”, но, скорее, исследует *бытие человека как целого.* На такой вопрос нельзя ответить с помощью одних научных методов… Ибо, как говорит Хайдеггер, бытие человека нельзя установить с помощью “суммирующего перечисления” довольно двусмысленных онтологических модусов тела, разума и души. Необходим возврат к (субъективной) трансцендентности, к Dasein как бытию-в-мире, даже несмотря на то что постоянное внимание получает его объективная трансцендентность»[[114]](#footnote-115).

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

Глава IX. ФранкфуртскаЯ школа

С психоанализом связана и Франкфуртская школа, которую называют также критической школой или школой социальной философии. Она возникла до Первой мировой войны вокруг института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, которым руководил тогда Макс Хоркхаймер (1895–1973). Он и был, вместе с Теодором Адорно (1903–1969), организатором этого направления. Вокруг этих двух философов сразу же образуется кружок единомышленников, затем появляются последователи. Среди наиболее известных последователей Франкфуртской школы можно назвать Герберта Маркузе и Эриха Фромма. Франкфуртская школа до сих пор не потеряла своего влияния, хотя наиболее заметна она была в 1960-е гг.

Адорно вместе с Хоркхаймером выпускают в 1947 г. книгу под названием «Диалектика Просвещения», в которой исследуют современную цивилизацию. Главная задача работы состоит в том, «чтобы дать ответ на вопрос, почему человечество, вместо того чтобы прийти к истинно человеческому состоянию, погружается в пучину нового типа варварства»[[115]](#footnote-116). По их мнению, современная цивилизация, выросшая на принципе рациональности, точнее даже на культе рациональности, на культе покорения человеком природы, — это цивилизация тупиковая. Тупик вызван именно культом рациональности, уходящим корнями в идеологию Просвещения. Попытка покорить природу, господствовать над природой приводит в конце концов не к господству, а к отчуждению человека. Понятие отчуждения Хоркхаймер и Адорно берут из ранних работ Маркса. Так, в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» Маркс высказывает весьма интересные идеи (это еще не тот Маркс, который нам известен по «Манифесту коммунистической партии»), основная из которых — это идея отчуждения человека от результатов его труда. Если в докапиталистическую эпоху человек сам пользовался результатами своего труда, то при капитализме, согласно Марксу, «человек относится к продукту своего труда, к своему опредмеченному труду как к предмету *чуждому, враждебному*, могущественному, от него не зависящему»[[116]](#footnote-117), «рабочий относится *к продукту своего труда* как к *чужому* предмету»[[117]](#footnote-118), и «освоение предмета выступает как отчуждение до такой степени, что чем больше предметов рабочий производит, тем меньшим количеством их он может владеть и тем сильнее он подпадает под власть своего продукта, капитала»[[118]](#footnote-119). Так вот, именно эту идею отчуждения франкфуртцы берут как наиболее показательную. Происходит отчуждение человека не только от результатов своего труда, но и от всей природы, и от общества, и от самого себя, ибо сам человек также является частью природы и общества. Возникает это отчуждение вследствие культа разума: человек привыкает властвовать над миром, что создает пропасть между человеком и миром, и поэтому человек, отчуждаясь от мира, противопоставляя себя миру, неспособен проникнуть в тайны мира, неспособен существовать с миром в гармонии. Это отчуждение человека от мира вызывает различного рода следствия — прежде всего отношение и к миру, и к самому себе, и к другим людям как к вещи. Одним словом, проявление вещизма во всей его полноте. Вещизм по отношению к миру проявляется как потребительское отношение к миру, по отношению же к людям он проявляется в возникновении различного рода агрессивных форм поведения, в том числе тоталитарных государств, фашистских и социалистических, в росте преступности, когда человек видит в другом человеке некоторую вещь, способную удовлетворить его собственные прихоти. «Опредмечивающее мышление, — пишут авторы книги, — точно так же как и больное, содержит в себе произвол самой вещи, совершенно чуждой субъективной цели, оно предает забвению саму вещь и именно тем самым уже учиняет над ней то насилие, которое совершается над ней в практике. Безоговорочный реализм цивилизованного человечества, достигающий своей кульминации в фашизме, представляет собой специальный случай параноидального бреда, обесчеловечивающего природу и в конечном итоге сами народы»[[119]](#footnote-120). И к самому себе человек относится тоже как к вещи, которую нужно каким-то образом ублажать. Отсюда рост массовой культуры, потребительского отношения ко всему и т. д. Это черты так называемой «неудавшейся цивилизации» (термин Франкфуртской школы). Именно эта неудавшаяся цивилизация порождает фашизм, преступность, массовую культуру и все остальные «прелести» современного общества. Вследствие этого человек, не будучи собственно человеком, не может быть счастливым. Поэтому Франкфуртская школа и называется критической. В отличие от психоанализа, она не предлагает способов, как лечить человека. Она просто указывает на недостатки современного общества, не показывая выхода из них.

Впоследствии другие члены Франкфуртской школы — Маркузе и Фромм — будут искать и пути выхода. *Герберт Маркузе*(1898–1979), в частности, описывает современную действительность как репрессивную цивилизацию. В молодости Маркузе увлекался Фрейдом, и фрейдистские положения он переводит в свою собственную философию. Маркузе привлекает в свою философию идеи Фрейда о либидо и *сверх-Я* и вслед за Фрейдом показывает, что общество подавляет человеческую сексуальную энергию, а это проявляется в виде различных агрессивных акций. Вещизм, о котором говорили Адорно и Хоркхаймер, проявляется вследствие того что *сверх-Я* подавляет *оно*, т. е. человеческое либидо. И для того чтобы человечество пришло в нормальное состояние, нужно восстановить нормальный порядок вещей, нужно освободить энергию либидо, раскрепостить эрос, на который давит общество, нужно отрицать сверх-я, отрицать власть цивилизации. Как писал В. Райх, идеи которого были близки идеям Маркузе, без сексуальной революции невозможна и социальная революция.

Другая идея Маркузе — это идея одномерного человека. В XIX в. в обществе, которое описывал Маркс, человек, по Маркузе, был двухмерным: он потреблял и производил различные материальные блага, но имел и второе измерение — революционное. Его включенность в производственный процесс порождала его революционную направленность. В современном обществе человек утратил свою вторую размерность — революционную — и превратился только в потребителя. Это одномерный человек. Рабочий, утратив свою революционную направленность, не мыслит жизни вне потребления, вне стереотипов, которые навязывает ему современное общество. Поэтому рабочий класс утратил свою революционную направленность и превратился, наоборот, в опору установленного образа жизни. Рабочий класс капитулировал перед властью, утратил свое социально-критическое измерение, и надежду на революцию с ним связывать уже ни в коей степени нельзя. Эту надежду можно связывать только с теми людьми, которые не участвуют в процессе потребления, которые противопоставляют себя обществу. Это различного рода деклассированные элементы — люмпены, национальные меньшинства, активное студенчество, некоторая часть интеллигенции. Именно эта часть общества сейчас является наиболее прогрессивной. Маркузе пишет об этом так: «Однако под консервативно настроенной основной массой народа скрыта прослойка отверженных и аутсайдеров, эксплуатируемых и преследуемых представителей других рас и цветных, безработных и нетрудоспособных. Они остаются за бортом демократического процесса, и их жизнь являет собой самую непосредственную и реальную необходимость отмены невыносимых условий и институтов. Таким образом, их противостояние само по себе революционно, пусть даже оно ими не осознается. Это противостояние наносит системе удар снаружи, от которого она не в силах уклониться; именно эта стихийная сила нарушает правила игры и тем самым разоблачает ее как бесчестную игру. Когда они (отверженные) объединяются и выходят на улицы, безоружные, беззащитные, с требованием самых простых гражданских прав, они знают, что столкнутся с собаками, камнями, бомбами, тюрьмами, концентрационными лагерями и даже смертью. Но их сила стоит за каждой политической демонстрацией жертв закона и существующего порядка. И тот факт, что они уже отказываются играть в эту игру, возможно, свидетельствует о том, что настоящему периоду развития цивилизации приходит конец»[[120]](#footnote-121).

Таким образом, Маркузе пытался соединить марксизм с фрейдизмом, правда, это получалось у него в достаточно эпатирующей манере. Логика фрейдо-марксизма проста. Маркс замечательно исследовал общественные механизмы взаимодействия людей, он открыл законы общества, но, увлекшись изучением общества, совершенно забыл о человеке. Фрейд, наоборот, открыл глубинные законы человеческой психики, но совершенно игнорировал общественное измерение человека. Поэтому нужно соединить фрейдизм и марксизм.

В более респектабельной манере соединение марксизма и фрейдизма произвел *Эрих Фромм* (1900–1980). Он указывал, что человек есть двойственное существо, в этом его особенность: с одной стороны, человек является частью природы, с другой — это существо, противостоящее природе. Это и природное существо, и надприродное. Как надприродное существо человек свободен, а как природное он включен в причинно-следственные связи природы. Отсюда и коренная дихотомия человеческого существования. Человек свободен и в то же время боится своей свободы. В этом плане показательны названия работ Эриха Фромма: «Бегство от свободы», «Быть и иметь», «Искусство любить», «Человек для себя». Решение этой дихотомии Фромм также предлагает искать на путях соединения марксизма и фрейдизма. По Фромму, каждое из этих учений имеет неоспоримое достоинство, но каждое оказывается и весьма недостаточным. Как пишет Фромм, «взгляд Фрейда сужался его механистическим материализмом, который объяснял потребности человеческой природы его сексуальностью. Взгляд Маркса был гораздо более широким, благодаря тому что он видел, как классовое общество уродует человека, и поэтому мог составить представление о неизуродованном человеке и возможностях для его развития в том случае, если общество станет подлинно человечным. Фрейд был либеральным реформатором, Маркс — радикальным революционером. Но сколь бы разными они ни были, их объединяло непреклонное желание освободить человека, непоколебимая вера в то, что средством освобождения является истина, а условием освобождения — способность человека разорвать оковы иллюзий»[[121]](#footnote-122).

Социализм, по мнению Фромма, невозможно построить, опираясь только на марксистское учение. Фромм предлагает строить гуманистический социализм. Этот социализм не может быть построен революционным путем, он возможен только вследствие эволюционного роста, постепенного совершенствования каждой личности, преодоления отчуждения человека от общества. Все современные проблемы — и психические (неврозы) и социальные (тоталитарные государства и общества с массовой культурой) — возникают именно вследствие отсутствия гармонии между правильным учением об обществе и правильным учением о личности. Скажем, невроз, по Фромму, это неадекватная попытка выйти из отчуждения. Человек ощущает себя выброшенным из человечества и пытается преодолеть это отчуждение, но не находит адекватных форм, пытается найти иные, отличные от нормальных, общепринятых в обществе форм и установок в социальной группе, что приводит к невротическим реакциям. Поэтому непонимание человеком своей надприродной функции, непонимание себя как свободного существа, стремление убежать от свободы, стремление подчиниться порождают именно такие тоталитарные общества, где человек с радостью подчиняется и ненавидит любого, кто призывает его к свободе (некоторый коллективный невроз). «…Человек оказывается перед выбором: либо избавиться от свободы с помощью новой зависимости, нового подчинения, либо дорасти до полной реализации позитивной свободы, основанной на неповторимости и индивидуальности каждого»[[122]](#footnote-123).

Поэтому необходим переворот в сознании, нужно просвещать людей, освобождать их от вещизма, потребительского отношения к миру. Для этого нужна не революционная деятельность, не нужно преобразовывать целое общество. Работать с отдельным пациентом также бессмысленно (отдельный пациент, взятый сам по себе, это личность, оторванная от социальных взглядов). Фромм указывает, что человек всегда раскрывается в малой группе, в некоем коллективе — религиозной общине, спортивной команде, художественной секции и т. п. Свое учение Фромм называет гуманистическим коммунитарным социализмом и противопоставляет его классическому социализму Маркса: «Сегодня человек стоит перед самым главным выбором: это выбор не между капитализмом и коммунизмом, а между роботизмом (как в его капиталистической, так и коммунистической форме) и гуманистическим коммунитарным социализмом»[[123]](#footnote-124).

Глава X. Неотомизм

§ 1. Возникновение неотомизма

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

История зарождения неотомизма достаточно интересна. Как пишет Этьен Жильсон, виднейший представитель этого течения, жизнь почему-то предпочитает формы замысловатых романов, а отнюдь не прямого и логичного пути. В своей книге «Философ и теология» он рассказывает о возникновении неотомизма. Как указывает Жильсон, неотомизм зарождается независимо друг от друга двумя путями: сверху — энцикликами Римских пап, и снизу — усилиями рядовых философов. Дело в том, что на события Реформации и Контрреформации, на развитие науки, на выводы из нее, которые противоречили устоявшимся церковным убеждениям, Католическая Церковь не могла не отреагировать и на многие годы (если не на века) встала в решительную оппозицию философии и науке. И хотя многие ученые считали себя истинными католиками, Церковь с годами все больше и больше становилась в оппозицию науке. Наиболее ярко это проявилось в конце XVIII в., когда свободомыслие выразилось в форме последовательного материализма, особенно французского, отождествлявшего себя не только с философией, но и с разумом, наукой, прогрессом и т. д. Реакция, последовавшая со стороны Католической Церкви, была соответствующей: все, что связано с разумом, заведомо плохо, наука — это изобретение дьявола, философия также является источником ересей и т. д.

Позиция Католической Церкви в вопросе об отношении к наукам и разуму в начале XIX в. была сугубо фидеистической. Католицизм фактически согласился с лозунгом Лютера: «Sola fide» — только верой оправдывается человек, а разум не должен играть никакой роли. Понятно, что такая позиция не могла устроить многих католиков, и в конце XIX — начале XX в. они ведут поиски ответа на этот вопрос. Успехи науки показали, что разум — это все же не орудие дьявола, и наука — это могучая сила, с которой философы и богословы не могут не считаться. Выход в свет «Творческой эволюции» Бергсона многими был воспринят весьма положительно. Философия Бергсона стала на некоторое время той теорией, которая смогла убедительно показать, каким образом разум включен в структуру бытия, разумное познание сочетается с интуитивным, являющимся подобием религиозной веры. «Созданная Бергсоном философия природы была для нас своего рода освобождением»[[124]](#footnote-125), — пишет Жильсон. «…Отталкиваясь от научных представлений своего времени, так же как ранее это проделал Аристотель, Бергсон очень скоро пришел к разоблачению сциентизма, материализма и детерминизма, которые сами теологи считали своими опаснейшими врагами. Немаловажно также и то обстоятельство, что, опровергая эти заблуждения, Бергсон не просто заимствовал те аргументы, которые были выдвинуты против науки IV века до н. э., он черпал свои опровержения именно из самой науки XX века»[[125]](#footnote-126). После работ Бергсона «отрицание метафизики именем современной науки столкнулось лицом к лицу с утверждением метафизики на основании точного продолжения той же самой науки. Позитивизм потерпел поражение от философии, которая была еще более позитивной, чем он сам. Демонстрируя бóльшую по сравнению с критицизмом и сциентизмом требовательность в том, что касалось научности, Бергсон тем самым наносил им сокрушительный удар»[[126]](#footnote-127). Но эйфория была недолгой. В конце концов католические богословы поняли, что разум, о котором говорит Бергсон, соотносится с верой не совсем так, как учит об этом Церковь. Из философии Бергсона следует, что разум и интуиция — это две ветви одной эволюции, которые, исходя из некоего общего момента, в дальнейшем уже не пересекаются. Таким образом, получается некая раздвоенность познания, которая может быть преодолена в жизненном порыве (élan vital), а это понятие уже не христианское, а скорее основанное на гностических учениях, возводящее нас к неоплатонизму.

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

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

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

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

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

§ 2. Вера и разум

Главным в неотомизме является вопрос о взаимоотношении веры и разума. Ответ на него состоит в том, что вера и разум не противоречат друг другу, а, наоборот, находятся в гармонии: как вера не может существовать без разума, так и разум не может существовать без веры. В отношении богословия и философии отражается таинственная связь Божественного и тварного вообще. Богословие преобразует философию, как бы пресуществляя субстанцию философской мысли. Философия, конечно, не является самостоятельной наукой. Она должна служить Церкви, служить так, как служанка служит госпоже. Католическая Церковь возрождает знаменитый тезис «философия — служанка богословия», авторство которого чаще всего приписывают Фоме Аквинскому, но, как известно, еще раньше высказали эту мысль Филон и Климент Александрийский. Так или иначе, этот тезис в католицизме вновь обретает свою популярность и, как пишет Жильсон, если религия христианская будет основываться только на вере, т. е. как бы уволит философию, как увольняют служанку, то она тем самым ослабит сама себя. «Чтобы служанка выполняла свои обязанности, она должна быть невpедимой; кpоме того, хотя служанку и нельзя назвать госпожой, то все же она из дома последней»[[127]](#footnote-128), — пишет Жильсон.

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

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

Но и богословие без философии тоже не может существовать. Как пишет Жильсон, «без Плотина не было бы теологии св. Августина, без Аристотеля теологии св. Фомы»[[128]](#footnote-129). Богословие не создает философию, которая имеет независимый от богословия источник, но богословие находит философию и использует ее. Основные образы союза философии и богословия неотомисты заимствуют из области Божественного промысла. Как без природы нет благодати, так и без философии нет истинного богословия. Они не противоречат друг другу, как не противоречат друг другу мир и Бог, его создавший.

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

Схоластическая философия, которая со времен эпохи Возрождения и эпохи Просвещения стала восприниматься только в негативном смысле, возрождается в работах современных католиков. Схоластика, по мнению Э. Жильсона, «это применение разума для нужд веры и в самой вере, но приобретшее в конечном счете научную форму»[[129]](#footnote-130). Налицо, как сказали бы гегельянцы, единство формы и содержания. Цель схоластики и содержание ее — вера, а наукообразная ее форма более понятна людям нецерковным и неверующим. Как для физики необходима математика, так и для богословия необходима философия. Философия — это тот метод, язык, на котором разговаривают богословы с людьми, не разделяющими их высоких истин, так же как физики используют язык математики, чтобы доказать истинность некоторых положений своей науки.

Чтобы объяснить сущность томизма, Жильсон прибегает к известной фразе Августина: «Возлюби — и делай что хочешь». Христианство — религия свободная, но эта свобода основана на любви. Перефразируя Августина, Жильсон определил сущность томизма такими словами: «Уверуй — и думай что хочешь»[[130]](#footnote-131). По Жильсону, томизм не сводится к слепому исповеданию тех истин, которые изложены в «Сумме теологии». Наоборот, Фома Аквинский показал людям, как можно свободно мыслить в рамках христианства, не будучи ограниченным той или иной философской или догматической системой. По мнению Жильсона, неслучайно в энциклике Aeterni Patris папа Римский не употребляет термина «христианская философия», потому что это не какая-то философская система, а сама жизнь. Если бы папа в энциклике определил, что христианская философия сводится к тому-то и тому-то, он бы омертвил ее. Неслучайно говорится только о духе, который дали нам в наследие отцы Церкви, о том, как нужно относиться к философии — к любой философии, а не только Фомы Аквинского. Фома в свое время смог решить серьезнейшую проблему — отношения христианства к аристотелевской науке. Аверроисты делали атеистические выводы из Аристотеля, а Церковь в ответ на это объявляла аристотелизм вредным и ошибочным учением. Фома же исходил из тезиса, что наука и христианство не противоречат друг другу, потому что они обе истинны: наука истинна как продукт разума, а христианство — как откровение Бога. Поэтому главным у Фомы для нас является эта его убежденность в гармонии веры и разума, христианства и науки, а не какие-то конкретные его высказывания.

Тем не менее примирение с наукой в католицизме происходило нелегко и нескоро. Папа Римский Иоанн Павел II лишь в 1992 г. принес извинения науке за суд над Галилеем. Осенью 1996 г. последовало очередное послание Иоанна Павла II папской Академии наук, которое касается теории эволюции. Если раньше католицизм не признавал теорию эволюции, то теперь, не отказываясь от положений предыдущей энциклики по этому вопросу, Иоанн Павел II утверждает, что этот вопрос надо рассматривать с нескольких сторон. Нельзя говорить о теории эволюции в происхождении человека, но можно говорить о гипотезе эволюции и о теориях эволюции. Существует несколько интерпретаций теории эволюции: материалистическая, редукционистская и спиритуалистская. Поэтому нужно говорить не об учении эволюции, а о философии и богословии, на которых основывается теория эволюции. Нельзя говорить о чисто материалистическом понимании теории эволюции. Но если мы будем говорить о том, что человек был создан Богом из предсотворенной материи, а сотворение души было отдельным творческим актом, то Церковь не запрещает говорить, что человек был сотворен в результате некоей предшествующей эволюции. По крайней мере, Иоанн Павел II в этом своем послании не высказывается столь резко против эволюционных концепций, как это было принято прежде. Он возражает только против чисто материалистического, редукционистского подхода, сводящего все только к материальному началу. Таким образом, обращения папы Римского свидетельствуют, что отношение Римско-Католической церкви к научной форме познания за последние десятилетия значительно изменилось, будь то теория эволюции или строение Солнечной системы. Можно сказать, что принцип томизма: «Веруй — и думай как хочешь», приведен в действие.

§ 3. Онтология

По выражению Фомы Аквинского, одним из основных вопросов богословия и христианской философии является вопрос о бытии. В христианстве, по мнению неотомистов, существует двойная онтология. С одной стороны, есть бытие божественное, нетварное, с другой — есть сотворенное бытие. Бытие Бога есть бытие само по себе, и обозначается оно термином *esse*, а сотворенное бытие, наш мир, сущее обозначается словом *ens*. Бытие Бога непостижимо, оно отличается от мира, и непостижимо именно потому, что Творец отличается от твари, и мы, являясь сотворенными, не можем постигнуть бытие Бога. Только в Боге сущность совпадает с существованием, в мире же существование и сущность разделены. Мир существует потому, что Бог дает этому миру сущность. Существование возможно лишь постольку, поскольку оно причастно бытию Бога. Мир, естественно, сотворен из ничего (в том числе и материальный мир). Материалисты, утверждающие вечность материи, были отлучены от Церкви еще I Ватиканским Собором. Поэтому вопрос о бытии, который для Жильсона является главным вопросом философии, это вопрос о бытии Бога и о сотворенности мира, вопрос о соотнесенности мира и Бога — т. е. те главные вопросы, которые определяют сущность христианской догматики. Именно поэтому Э. Жильсон пишет: «Если две философские доктрины по-разному понимают бытие, то это означает, что между ними нет ничего общего»[[131]](#footnote-132).

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

Но разум не может познать бытие Бога, и здесь Жильсон во многом повторяет аргументы своего великого предшественника. Разум человеческий есть разум сотворенный и познаёт также сотворенный порядок вещей. Бог же возвышается над тварным миром как Творец этого мира, поэтому наш разум, имеющий дело лишь с тварным бытием, не может познать превосходящего его Источника, не может познать Бога в Его сущности. Поэтому онтологическое доказательство бытия Бога, как оно выдвинуто Ансельмом Кентерберийским, не может быть истинным, так как оно основывается на знании сущности Бога. По мнению неотомистов, человек может знать о Боге только по аналогии; познавая лишь материальный мир, человек способен судить о Боге на основании того, что он приписывает Ему некоторые характеристики в высшей степени или же, наоборот, лишает Бога тех негативных характеристик, которые также принадлежат негативному миру, подобно тому как рассказано об этом в «Мистическом богословии» Псевдо-Дионисия Ареопагита. К такому же пути положительного и отрицательного богословия, к пути определения по аналогии, прибегает и современная неотомистская философия, указывая, что все, что мы можем знать о Боге, основано на нашем знании о мире.

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

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

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

§ 4. Учение о человеке

Человек есть сотворенное создание, сотворенное и материально, и духовно. Душа и тело не существуют раздельно, и человек является субсистенцией только в союзе души и тела. Именно поэтому христианство говорит о воскресении человека в теле, а не только о духовном его бытии после смерти, как учат спиритуалисты-платоники. По определению Э. Корета, человек «есть дух в теле, дух в материи, “дух в мире”»[[132]](#footnote-133). Ограничено не только тело, но и дух, как сотворенное начало.

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

Неотомизм насчитывает три вида познания. Первыё — это чувственное познание, несовершенное, ибо это есть познание единичного. Это не может быть научное познание. Это познание несовершенно, поскольку сам человек несовершенен, ибо это несовершенство проистекает из телесной природы человека. Второй вид познания — познание разумное, которое познаёт общее и поэтому является подлинным познанием. Это познание уже не временного, а вечного. И, наконец, третий вид — это познание Бога. Мы помним, что это познание возможно только по аналогии, познание сущности Бога невозможно. Существование мира не дается нам чувствами, так как это родовая категория, а не единичная, поэтому существование мира мы можем познать только разумом. Но доказать разум может не все. Познание ограничено как снизу, т. е. миром единичных вещей, так и сверху, т. е. той границей бытия, которой является существование мира, самое общее, выше чего стоит Бог. Поэтому разум нуждается в более общей его форме, а именно в вере.

Кроме разума человеческая душа имеет другую способность — волю. Человеческая воля свободна, но свобода возможна, поскольку человек есть существо разумное. Свобода воли состоит в возможности выбора между двумя вариантами. Для того чтобы была свобода выбора, необходимо знание о различных вариантах. Поэтому свободным может быть только разумное существо. Эти положения Фома Аквинский заимствует из святоотеческой мысли, например из творений прп. Иоанна Дамаскина и свт. Григория Нисского. Современный неотомизм также повторяет эти положения (как, например, Ж. Маритен: «…корень свободы находится исключительно в разуме»[[133]](#footnote-134)), но развивает их, показывая, что человеческая свобода есть свобода сотворенная. Свобода *дана* человеку Богом, поэтому она существует в рамках Божественного провидения (это уже выпад против экзистенциализма; Сартр говорил, что человек «осужден быть свободным»). Человек свободен в рамках благодати. Как навигационные карты не ограничивают свободу капитана, так и Божественная благодать не ограничивает свободу действий человека — наоборот, указывает путь и помогает избежать ошибок. Бог помогает человеку, направляет его, но не отменяет его свободы. Если бы человек не был свободным, то не было бы ответственности и не было бы наказания. В Писании неоднократно говорится, что человек ответствен за свои поступки и потому несет наказание за свои грехи. Таким образом, свобода и нравственность неизбежно связаны.

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

В «24 томистских тезисах» папы Пия X был также изложен вопрос о теодицее. Грех и зло в мире проистекают из свободной воли человека, и зло существует в мире не потому, что Бог создал нечто несовершенное, а, наоборот, потому, что страдание необходимо для человека. Мир без страдания был бы умалением Бога, а не Его возвышением.

Глава XI. философская антропология

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

Однако есть философское течение, рассматривающее человека не просто как основное свое содержание, а ставящее проблему человека самым основным своим стержнем. Это прежде всего философская антропология, начало которой положил немецкий философ Макс Шелер. Само слово «антропология» означает «учение о человеке». Словосочетание «философская антропология» используется в современном языке в двух значениях: как учение о человеке того или иного мыслителя (философская антропология Платона, православная антропология и т. д.) и как название философской школы, направления современной философии.

Макс Шелер (1874–1928), основоположник философской антропологии, проделал серьезную философскую эволюцию в своих взглядах. Он был неокантианцем, феноменологом (встреча с Гуссерлем в 1900 г. оказала на него очень сильное влияние), и в конце жизни он все же попытался соединить все свои предыдущие искания с главным — изучением проблемы человека. Работа, которая вышла после его смерти, называется «Положение человека в космосе». Время 1920-х гг. было очень неспокойным, и возникновение философской антропологии (так же как персонализма и экзистенциализма) весьма тесно связано с духовной и экономической ситуацией в Европе. В частности, Шелера не могли не беспокоить социальные и экономические потрясения, происходившие в странах Европы в 1910-х гг.: Первая мировая война, революционные волнения в Германии и России и т. д. В этом кризисе Шелер видел прежде всего кризис понимания человека. Коммунизм, по мнению Шелера, это отказ от человека. Вопрос, «что есть человек», как известно, был поставлен еще Кантом. Чтобы ответить на него, Кант после трех своих «Критик» хотел написать четвертую работу, но так и не успел (или не смог). Шелер считает, что современная философия просто обязана ответить на этот вопрос, ибо незнание сущности человека приводит к кризису в культуре, к отказу от самого человека. Кризис общества — это кризис человека, кризис личности. Причина этого в неправильном подходе к познанию. Это абсолютизация, по выражению Шелера, знаний контроля и недооценка знаний культуры. Знания контроля — это естественно-научные знания; знания культуры играют гораздо большую роль, но их недооценивают. Главное значение имеют знания спасения, но ими люди полностью пренебрегают. Таким образом, Шелер выстраивает уже известную нам иерархию наук: естественные науки, науки о культуре (в том числе философия) и, наконец, учение о спасении, т. е. религия. Знание о человеке должно предполагать некое синтетическое знание, включающее в себя знание всех трех наук: знание естественно-научное, философское и религиозное. Человек — единственное существо, которое подпадает под все эти учения, но оказывается, что познать человека во всем этом синтезе нереально. Человек, по выражению Шелера, «вещь столь обширная», что все его определения неудачны. Человека нельзя определить, он превосходит любое определение, любую науку. Тем не менее проблема человека — это главная проблема философии, и философы всегда это понимали. Как совершенно правильно заметил Паскаль, к которому все чаще обращаются современные философы, особенно экзистенциалисты и персоналисты, трудность познания человека заставляет людей обращаться к другим наукам. Понимая всю неподъемность задачи, Шелер все же решил поставить вопрос ребром: либо философия занимается человеком, либо она вообще ничем не должна заниматься. Кризис современного общества показывает всю насущность этой задачи.

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

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

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

Однако большинство представителей философской антропологии после Шелера (и одновременно с Шелером) рассматривали человека не с точки зрения его сущности, а с точки зрения его проявлений. Так возникает функциональная, или функционалистская школа философской антропологии, одним из основных представителей которой является Эрнст Кассирер (1874–1945). В ранние годы Кассирер разделял идеи Марбургской школы неокантианства, но затем его интересы стали смещаться в область антропологии. Основные положения Э. Кассирера изложены в его работе «Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры» (1944). Он утверждал, что поскольку сущность человека непознаваема, то познать его можно через его проявления, через те функции, которые человек выполняет. Основное отличие человека от животного — это его деятельный труд. Трудовая деятельность может быть самой разнообразной. Человек создает вещественные предметы, создает науки, религию, мифы, искусство, язык и т. п. — все это есть продукты человеческой деятельности. Поэтому познание человека возможно через его функциональные проявления, т. е. через его культурную и творческую деятельность. Объединяет всю деятельность и все проявления человека то, что все они — и язык, и наука, и религия — есть символы некой действительности: «Человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта»[[134]](#footnote-135). Но, в отличие от Шелера, Кассирер утверждает, что человеку доступны только символы. Что бы за этими символами ни скрывалось, доступны человеку только они, и познание человека возможно только через познание символов. В отличие от Шелера, Кассирер не призывает восходить через символы к бытию Бога.

Глава XII. персонализм

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

Зарождается персонализм в конце XIX в. в США усилиями таких мыслителей, как Джосайя Ройс, Борден Паркер Боун, Уильям Эрнест Хокинг. С 1920 г. их последователи издают журнал «Personalist». В начале XX в. персонализм появляется в России, основными его сторонниками принято считать Льва Шестова и Николая Бердяева, которых относят также и к экзистенциализму. Классическим персонализмом всегда считался французский персонализм, у истоков которого стоят два мыслителя: Эмманюэль Мунье и Жан Лакруа. Вокруг них и издававшегося по их инициативе с 1932 г. журнала «L’esprit» («Дух») были и другие французские персоналисты, такие, как Морис Гюстав Недонсель, Поль Рикёр, Поль-Луи Ландсберг и многие другие. Все они были, как правило, католиками.

Перу Мунье принадлежат такие работы, как «Что такое персонализм», «Персонализм», «Манифест персонализма», написанные им в 1930–40-х гг. М. Недонсель известен прежде всего как автор статей о персонализме во французских энциклопедиях, и в этом смысле он является классиком. Большинство цитат по французскому персонализму — это цитаты из Недонселя.

По уверению Мунье и других философов-персоналистов, персонализм — это не философская школа и не система; это, скорее, умонастроение, жизненная позиция. Как пишет Мунье, можно быть одновременно кантианцем и персоналистом, можно быть социалистом и персоналистом, можно быть христианином и персоналистом. Персонализм — это просто переоценка ценностей, показ того факта, что именно человеческая личность лежит в основе всех поисков, всех философских и социальных устремлений. Создание персонализма Мунье откровенно связывает с кризисом, который поразил Европу в 1920–30-е гг., когда в воздухе носилось предчувствие войны. Работы непосредственно послевоенного периода являются также попыткой осмыслить европейскую катастрофу.

Мунье указывает, что человечеству всегда были свойственны две крайности: материалистическая и идеалистическая. Обе они в равной мере справедливы, и Маркс в своем учении о законах общества, об отчуждении человека, об экономическом воздействии на человека был во многом прав. Но его требование экономического переворота, только экономической революции никуда не ведет, потому что оно не затрагивает духовную часть человека. Также и идеалисты, пренебрегая материальной стороной жизни и настраивая нас только на самосовершенствование, оказываются бессильными, ибо человек все же живет в материальном мире и он не может руководствоваться только духовными целями. Как пишет Мунье, марксисты утверждают, что сейчас классический экономический кризис, надо заняться экономикой — и тогда кризис прекратится. Моралисты высказывают противоположную точку зрения: это кризис человека, кризис нравственных ценностей — измените человека, и общество исцелится. Персоналистов не удовлетворяет ни та, ни другая точка зрения.

Спиритуалисты и материалисты впадают в одно и то же заблуждение, свойственное современности, когда, следуя картезианскому сомнению, безосновательно разделяют тело и душу, мышление и деятельность, *homo* *faber* и *homo sapiens* (человека созидающего и человека мыслящего). Современный кризис одновременно и экономический, и духовный. «Духовная революция будет экономической или ее не будет. Экономическая революция будет духовной, или она не будет революцией»[[135]](#footnote-136). Персонализм с самого начала противопоставляет себя как идеализму, возводящему мир к некоему безличному духу и растворяющему в этом духе материальное начало, так и материализму, который отрицает начало духовное, сводя все, в том числе и человека, лишь к материальным проявлениям. Персонализм утверждает единство материального и духовного начала, и это единство находится в человеке, поэтому именно человек есть центр познания, центр всех ценностей и всей деятельности. А поскольку в каждом человеке это единство проявляется по-своему, каждый человек есть личность, неповторимое создание, то и этих центров может быть столько, сколько людей на земле. Для персоналистов вопрос не в том, что такое человек вообще, не в том, что такое личность вообще. Такой вопрос, конечно, ставится в их произведениях, но многие из них написаны подчеркнуто нетрадиционно, не классическим философским стилем. Мы не найдем здесь рассуждений о бытии, о познании, о других привычных философских проблемах. Все это есть, но включается в социальный аспект, в вовлеченность человека в бытие. Поэтому и основными терминами персонализма являются *вовлечение* и *трансценденция*: вовлечение человека в материальный и духовный процесс настоящего мира и трансценденция, т. е. выход его из этого процесса. Человек не только вовлечен в процесс, но и выходит из него. Примерно те же самые категории мы встречали и в экзистенциализме, но персонализм, воздавая должное экзистенциализму, тем не менее не согласен с его пессимизмом и акцентом на негативные качества человека.

Итак, главной задачей для персонализма является не человек вообще, не познающий субъект как некоторое познающее «я», как это было у Фихте, а реальная, конкретная и, главное, целостная личность, состоящая из души и тела и способная познавать, чувствовать, любить, творить, работать, со всеми ее многообразными проявлениями. Поэтому личность, в которой пересекаются все слои бытия — и духовный и материальный, — оказывается онтологичной. Личность должна быть вписана в некоторое бытие, она не может быть замкнута сама на себя, она должна быть возведена к некоему личному началу, объединяющему все личности, т. е. к Богу. Истоки каждого человека как личности находятся в том, что человек есть образ и подобие Божие, творение Божие. Именно поэтому человек есть личность.

Мунье совершенно справедливо указывает, что философия два тысячелетия занималась чем угодно (познанием бытия, человеческих познавательных способностей и т. д.), в то время как еще на заре 1-го тысячелетия словами Спасителя и христианства вообще было провозглашено главное ценностное, главное философское положение, что человек есть личность и Бог есть Личность. Именно христианское учение является до конца последовательно персоналистичным. Мунье постоянно подчеркивает, что он не вырабатывает новой философской школы, а просто повторяет старую, избитую истину, что человеку нужно вернуться к своим истокам — к Богу, что человек должен через Бога вернуться к самому себе и таким образом познать самого себя и обрести мир и в своей душе, и в обществе. Французские персоналисты были в основном так называемыми левокатоликами, которые стремились пересмотреть ряд католических установок, не выходя при этом за догматические рамки. Персоналисты возводили свое учение прежде всего к Сократу, Паскалю и Лейбницу. Как у Лейбница каждый человек есть монада, т. е. личность, и все монады вхожи в Божественную Монаду, так и у персоналистов (и у всех христиан) каждый человек — личность, поскольку он является образом Божественной Личности. Задача философии Мунье, Лакруа и других персоналистов не в построении новой системы, а в переориентации человека, возврате его к первохристианским истокам. Поскольку единственным истинным онтологическим моментом является личность, соединяющая в себе и материальное и духовное начало, то личность есть единственный реальный субъект. Личность прежде всего характеризуется свободой, поэтому ни о каких детерминирующих моментах общества речь идти не может: человек свободен, свободен полностью, поэтому марксизм ошибается, считая, что экономическая революция является залогом всеобщего благоденствия. Экономический момент важен, но не он приведет человека к высшей цели. Человек свободен, и поэтому он не подчиняется экономическим и историческим закономерностям; таковых закономерностей просто не существует.

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

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

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

Персонализм как философское течение оказался близким достаточно большому числу православных людей, особенно живших на Западе. В отличие от нас, отгороженных «железным занавесом», они имели возможность читать работы разных философов. Такой мыслитель, как В. Н. Лосский, считал себя персоналистом в философии. Персоналистом был и его отец, Н. О. Лосский, наряду с Н. Бердяевым и Л. Шестовым.

Персонализм, являясь философским направлением, не разрабатывает свою школу, поэтому многие философы считают себя одновременно и персоналистами и экзистенциалистами. Такова особенность многих современных философских направлений. Мы наблюдали слияние экзистенциализма и психоанализа, экзистенциализма и марксизма, психоанализа и марксизма, феноменологии и философии жизни.

Философия XX в. оказывается очень и очень многогранной. К сожалению, в данном учебном пособии не удалось рассмотреть множество других философских школ. Здесь рассмотрены только наиболее важные, наиболее значимые из них, оказавшие наиболее сильное влияние на судьбы современного мира и проявившиеся в мировоззрении возможно большего числа людей.

1. *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 2001. С. 16. [↑](#footnote-ref-2)
2. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 2007. С. 40. [↑](#footnote-ref-3)
3. Там же. С. 6. [↑](#footnote-ref-4)
4. *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: становление и развитие: Антология. М., 1998. С. 76. [↑](#footnote-ref-5)
5. Там же. С. 81. [↑](#footnote-ref-6)
6. Там же. С. 87. [↑](#footnote-ref-7)
7. Там же. С. 88. [↑](#footnote-ref-8)
8. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 94. [↑](#footnote-ref-9)
9. В качестве иллюстрации Поппер показывает, как из суждений «Солнце сейчас сияет» и «Солнце сейчас не сияет» можно вывести, что «Цезарь был предателем». [↑](#footnote-ref-10)
10. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: В 50 т. 2-е изд. М., 1955. Т. 3. С. 4. [↑](#footnote-ref-11)
11. Там же. С. 25. [↑](#footnote-ref-12)
12. Там же. Т. 13. С. 7. [↑](#footnote-ref-13)
13. Там же. Т. 22. С. 355. [↑](#footnote-ref-14)
14. Там же. Т. 20. С. 491. [↑](#footnote-ref-15)
15. Там же. С. 491. [↑](#footnote-ref-16)
16. Там же. Т. 23. С. 189. [↑](#footnote-ref-17)
17. Там же. Т. 3. С. 3. [↑](#footnote-ref-18)
18. Там же. Т. 1. С. 414. [↑](#footnote-ref-19)
19. Там же. С. 415. [↑](#footnote-ref-20)
20. Там же. [↑](#footnote-ref-21)
21. *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. 5-е изд. М., 1967–1975. Т. 12. С. 143. [↑](#footnote-ref-22)
22. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 1. С. 415. [↑](#footnote-ref-23)
23. Там же. [↑](#footnote-ref-24)
24. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 41. С. 313. [↑](#footnote-ref-25)
25. Там же. С. 309. [↑](#footnote-ref-26)
26. *Кассирер Э.* Познание и действительность. СПб., 1912. С. 393. [↑](#footnote-ref-27)
27. *Наторп К.* Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии: Сб. 5. СПб., 1913. С. 119. [↑](#footnote-ref-28)
28. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 66. [↑](#footnote-ref-29)
29. Там же. С. 61. [↑](#footnote-ref-30)
30. Подобный подход к историческому методу можно найти и у великого русского церковного историка В. В. Болотова. В предисловии к «Лекциям по истории древней Церкви» он рассматривает вопрос о научности истории. Ответ, который дает Болотов, гласит: «…история не есть наука, и если называется наукой, то, если можно так выразиться, только honoris causa (“ради почета”)» (*Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви // *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов: В 8 т. Т. 2. М., 2000. С. 4). Действительно, если считать наукой только естествознание, то история — это не наука. Ведь история не изучает законы, да это и невозможно, ведь в обществе нет законов, поскольку в нем действуют свободные люди, иначе было бы возможно предсказывать будущее, как это может делать ученый-физик, предсказывая поведение какого-нибудь материального тела. «Не зная законов исторической жизни, история не может похвалиться способностью предсказывать будущее. Если бы история знала свои законы, то она могла бы восстановить недостающие сведения и о прошедшем путем вычислений» (Там же. С. 5). «Поэтому, — делает вывод В. Болотов, — должно иметь силу и простейшее определение истории как повествования о замечательных событиях, замечательных уже тем, что люди их заметили» (Там же. С. 10). [↑](#footnote-ref-31)
31. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. С. 91. [↑](#footnote-ref-32)
32. Там же. С. 55. [↑](#footnote-ref-33)
33. Там же. С. 110. [↑](#footnote-ref-34)
34. *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 52. [↑](#footnote-ref-35)
35. Там же. С. 36. [↑](#footnote-ref-36)
36. Там же. С. 36–37. [↑](#footnote-ref-37)
37. Начинается Заратустра (лат.). [↑](#footnote-ref-38)
38. *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 572. [↑](#footnote-ref-39)
39. *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. С. 341. [↑](#footnote-ref-40)
40. Там же. С. 114. [↑](#footnote-ref-41)
41. Там же. С. 330. [↑](#footnote-ref-42)
42. *Ницше Ф.* Сочинения. Т. 2. С. 766. [↑](#footnote-ref-43)
43. Там же. С. 583. [↑](#footnote-ref-44)
44. Там же. С. 584. [↑](#footnote-ref-45)
45. Там же. С. 633. [↑](#footnote-ref-46)
46. *Дильтей В.* Описательная психология. СПб., 1996. С. 16. [↑](#footnote-ref-47)
47. Там же. С. 56. [↑](#footnote-ref-48)
48. *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998. С. 39. [↑](#footnote-ref-49)
49. Там же. [↑](#footnote-ref-50)
50. Там же. С. 42. [↑](#footnote-ref-51)
51. Там же. С. 186. [↑](#footnote-ref-52)
52. *Бергсон А.* Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999. С. 1173. [↑](#footnote-ref-53)
53. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. Новосибирск, 1993. С. 110. [↑](#footnote-ref-54)
54. *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. Т. 1. М., 1998. С. 109. [↑](#footnote-ref-55)
55. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т.1. Образ и действительность. С. 52. [↑](#footnote-ref-56)
56. Там же. С. 182. [↑](#footnote-ref-57)
57. Там же. С. 143. [↑](#footnote-ref-58)
58. Там же. С. 445. [↑](#footnote-ref-59)
59. *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. С. 199–200. [↑](#footnote-ref-60)
60. Там же. С. 200. [↑](#footnote-ref-61)
61. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 1 // *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 186–187. [↑](#footnote-ref-62)
62. Там же. С. 188. [↑](#footnote-ref-63)
63. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Там же. С. 131. [↑](#footnote-ref-64)
64. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 1999. С. 135. [↑](#footnote-ref-65)
65. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993. С. 53. [↑](#footnote-ref-66)
66. Там же. С. 54–55. [↑](#footnote-ref-67)
67. Там же. С. 321. [↑](#footnote-ref-68)
68. *Камю А.* Миф о Сизифе // Сумерки богов. М., 1989. С. 223. [↑](#footnote-ref-69)
69. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 17. [↑](#footnote-ref-70)
70. Там же. С. 20. [↑](#footnote-ref-71)
71. Там же. С. 21. [↑](#footnote-ref-72)
72. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Там же. С. 198. [↑](#footnote-ref-73)
73. *Яннарас Х.* Избранное. Личность и эрос. М., 2005. С. 42. [↑](#footnote-ref-74)
74. См.: *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: понятие личности в православном богословии XX века. М., 2008. С. 203. [↑](#footnote-ref-75)
75. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М., 2000. С. 39–40. [↑](#footnote-ref-76)
76. Там же. С. 38. [↑](#footnote-ref-77)
77. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 323. [↑](#footnote-ref-78)
78. Там же. С. 344. [↑](#footnote-ref-79)
79. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 452. [↑](#footnote-ref-80)
80. Там же. С. 452. [↑](#footnote-ref-81)
81. Там же. С. 492–493. [↑](#footnote-ref-82)
82. Там же. С. 493. [↑](#footnote-ref-83)
83. Там же. С. 451. [↑](#footnote-ref-84)
84. См.: *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 144. [↑](#footnote-ref-85)
85. *Марсель Г.* Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 149–150. [↑](#footnote-ref-86)
86. *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. С. 82. [↑](#footnote-ref-87)
87. Там же. С. 139. [↑](#footnote-ref-88)
88. Там же. С. 142. [↑](#footnote-ref-89)
89. *Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение историии. М., 1994. С. 424. [↑](#footnote-ref-90)
90. *Ясперс К.* Философия. Кн. 1. Философское ориентирование в мире. М., 2012. С. 26. [↑](#footnote-ref-91)
91. *Ясперс К.* Введение в философию. Минск, 2000. С. 22. [↑](#footnote-ref-92)
92. Там же. С. 28. [↑](#footnote-ref-93)
93. Там же. С. 60. [↑](#footnote-ref-94)
94. *Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории М., 1994. С. 423. [↑](#footnote-ref-95)
95. *Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции. М., 2008. С. 497. [↑](#footnote-ref-96)
96. Там же. С. 485. [↑](#footnote-ref-97)
97. *Фрейд З.* Недовольство культурой // *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С. 94. [↑](#footnote-ref-98)
98. *Фрейд З.* Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии // *Фрейд З.* Я и Оно. М.; Харьков, 2005. С. 508–509. [↑](#footnote-ref-99)
99. Там же. С. 510. [↑](#footnote-ref-100)
100. *Фрейд З.* Человек Моисей и монотеистическая религия // *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. С. 212. [↑](#footnote-ref-101)
101. *Фрейд З.* Мы и смерть // *Фрейд З.* Мы и смерть. По ту сторону принципа удовольствия. Танатология — наука о смерти. СПб., 1994. С. 18. [↑](#footnote-ref-102)
102. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. С. 105–106. [↑](#footnote-ref-103)
103. *Фрейд З.* Недовольство культурой // *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. С. 73. [↑](#footnote-ref-104)
104. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. С. 131. [↑](#footnote-ref-105)
105. Там же. С. 127. [↑](#footnote-ref-106)
106. *Юнг К. Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Минск, 2003. С. 37. [↑](#footnote-ref-107)
107. Там же. С. 38. [↑](#footnote-ref-108)
108. Там же. С. 152. [↑](#footnote-ref-109)
109. *Юнг К. Г.* Психология бессознательного. М., 1998. С. 83. [↑](#footnote-ref-110)
110. *Юнг К. Г.* Ответ Иову // Собрание сочинений. Т. 3. М., 1995. С. 114. [↑](#footnote-ref-111)
111. *Юнг К. Г.* Психология бессознательного. С. 77. [↑](#footnote-ref-112)
112. См.: *Юнг К. Г.* Один современный миф. О вещах, наблюдаемых в небе. М., 1993. [↑](#footnote-ref-113)
113. *Бинсвангер Л.* Аналитика существования Хайдеггера и ее значение для психиатрии // *Бинсвангер Л.* Бытие-в-мире: Избранные статьи. М., 1999. С. 182. [↑](#footnote-ref-114)
114. Там же. С. 186. [↑](#footnote-ref-115)
115. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения: Философские фрагменты. М., 1997. С. 9. [↑](#footnote-ref-116)
116. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 42. С. 96. [↑](#footnote-ref-117)
117. Там же. С. 88. [↑](#footnote-ref-118)
118. Там же. [↑](#footnote-ref-119)
119. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения: Философские фрагменты. С. 240. [↑](#footnote-ref-120)
120. *Маркузе Г.* Одномерный человек. М., 2003. С. 331. [↑](#footnote-ref-121)
121. *Фромм Э.* Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992. С. 307. [↑](#footnote-ref-122)
122. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990. С. 8. [↑](#footnote-ref-123)
123. *Фромм Э.* Здоровое общество // *Фромм Э.* Здоровое общество. Догмат о Христе. М., 2005. С. 413. [↑](#footnote-ref-124)
124. *Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995. С. 53. [↑](#footnote-ref-125)
125. Там же. С. 57. [↑](#footnote-ref-126)
126. Там же. С. 58. [↑](#footnote-ref-127)
127. Там же. С. 49. [↑](#footnote-ref-128)
128. Там же. С. 55. [↑](#footnote-ref-129)
129. Там же. С. 91. [↑](#footnote-ref-130)
130. Там же. С. 96. [↑](#footnote-ref-131)
131. Там же. С. 96. [↑](#footnote-ref-132)
132. *Корет Э.* Основы метафизики. Киев, 1998. С. 33. [↑](#footnote-ref-133)
133. *Маритен Ж.* Краткий трактат о существовании и существующем // Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004. С. 53. [↑](#footnote-ref-134)
134. *Кассирер Э.* Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии: Переводы. М., 1988. С. 28–29. [↑](#footnote-ref-135)
135. *Мунье Э.* Что такое персонализм? М., 1994. С. 15. [↑](#footnote-ref-136)