

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

**№ 10**

Москва  
2003

УДК 10(09)4  
ББК 87.3  
И-90

**Редколлегия**

*В.А.Жучков, А.В.Панибратцев, А.М.Руткевич (отв. ред.), А.В.Смирнов,  
Г.М.Тавризян*

**Отв. редактор номера**

*В.В.Старовойтов*

**Рецензенты**

доктор филос. наук *В.А.Жучков*  
доктор филос. наук *В.И.Овчаренко*

И-90      **История философии № 10.** — М., 2003. — 252 с.

Подготовленный к публикации очередной номер «История философии» предлагает читателю новые исследования философской традиции XX века и переводы работ, ранее не публиковавшиеся в России. Основные темы исследовательских статей: французская экзистенциалистская философия, современная американская философия, психоанализ, Т.Адорно, Ж.Набер. Читателя несомненно заинтересует также исследование состояния философской ситуации в России. Издание рассчитано на историков философии и всех интересующихся современной философской мыслью.

*Н.С.Юлина*

## **Сегодня о статье «Философия в России сегодня»**

Статья «Философия в России сегодня» написана мною по заказу редакции англоязычного журнала «Метафилософия», организовавшей спецвыпуск «Философия в странах Восточной Европы», и была опубликована в 1994 году<sup>1</sup>. В то время западных интеллектуалов живо интересовала судьба марксистской дисциплины в свете происходящих в этих странах социально-экономических и идеологических перемен.

Предложенная редакцией тема, конечно, пугала. Любой общий обзор состояния живой мысли требует не только владения информацией, наблюдательности, интуиции, но и обобщающего диагноза, предполагающего определенную долю смелости, если не сказать дерзости. Когда ты имеешь дело с мыслью прошлого, классика уже отсеяна, выделены домирующие темы, есть устоявшиеся каноны исследования. С современностью все обстоит сложнее: здесь ты встречаешься с динамикой, изменчивостью, неопределенностью ситуации. Тем более, в ситуации российской философии начала 90-х годов, по сути, революционного для России времени, когда не было ясности, чем будет заполняться вакуум, образовавшийся после того, как марксистская философия перестала быть партийно санкционированной дисциплиной.

За последнее десятилетие появились другие работы на эту или близкую к ней темы<sup>2</sup>. Их авторы зафиксировали какие-то стороны российской мысли, которые мне не виделись. Мои упущения были естественны: писания на метафилософские темы всегда включают в себя оценочность и изрядную долю вкусовщины; многое зависит от понимания автором смысла философии, чем она должна или не должна заниматься и т.п.

Прочитывая сегодня свою статью заново, мне все же кажется, что она представляет собой не только исторический интерес: некоторые высказанные в ней мысли и прогнозы не потеряли своей актуальности. Это значит, что положение на нашем, как говорили раньше, «философском фронте» или, как говорят сейчас, «философском рынке» изменилось не столь уж кардинально. Конечно, какие-то моды сегодня уже не модны. Например, сегодня уже не столь бросается в глаза характерный для начала 90-х годов феномен — увлечение философски нагруженной эссеистикой: то ли авторы разочаровались в этом жанре, то ли читающая публика потеряла интерес к газетным публикациям (часто экстравагантным) и пришла к выводу, что для философии больше уместен не публицистический, а академический формат.

Однако совсем не устарело другое наблюдение — о культурологическом крене российской философии. В начале 90-х годов такой крен был закономерен и оправдан: это был этап освоения мирового духовного наследия. Усилия многих философов были брошены на заполнение культурного вакуума, на переиздание русской классики, на переводы западных и восточных авторов. (Эта необходимая и важная работа продолжается по сей день). В последующий период на этой основе написано много интересных и талантливых авторских работ (их библиография обширна). Все же мне представляется, что мы задержались на этом этапе. Что я имею в виду? Наши работы по большей части опрокинуты в прошлое и носят дескриптивный характер. Иначе говоря, не произошел прорыв в самостоятельное, на уровне современной когнитивной культуры, творчество нового. В силу этого российская философия еще не стала *самодостаточной*. То есть не стала питаться собственными оригинальными идеями и вариться в собственном соку, а не в импортных соусах. В статье 94 года я высказала предположение (и сегодня его разделяю), что одной из причин такого положения является несоответствие масштабов ведущейся у нас культурологической, дескриптивной работы и *проблемного анализа*. Преимущество проблемного анализа состоит в том, что он стимулирует дискуссии, желание доказывать, спорить, опровергать: в огне дискуссий чаще всего рождаются новые конструктивные идеи и самостоятельные концепции. Другая, связанная с первой, причина, как мне кажется, состоит в утрате первостепенного внимания к «ядру философии», куда обычно относят метафизику, эпистемологию, этику. Без разработки «ядра» нет подлинных новаций, прикладные области философии, в том числе культурология, рискуют превратиться в нефилософские дисциплины.

В отсутствии интереса к проблемному анализу, на мой взгляд, повинно наше философское образование: оно по-прежнему опрокинуто в прошлое — на мысли уже умерших философов — и нацелено на освоение как можно большего количества информации, а не на развитие самостоятельного мышления. Эффективнее всего оно приобретает в дискуссиях о проблемах в их современном звучании. (Во многих западных странах студентов обучают решать проблемы, а не только рассказывать о том, как их решали великие умы).

Поскольку я по натуре оптимист, у меня есть вера, что культурологическая активность последнего десятилетия не могла не принести свои плоды и следующий этап в развитии отечественной мысли будет отмечен *теоретическим креном*. Возможно, что он уже вызревает: поскольку за прошедшее десятилетие российская философия стала более зрелой, плюралистичной и трудно обозримой (сегодня писать на тему я бы не решилась), такой вывод не кажется мне нереалистичным.

### Примечания

- <sup>1</sup> Metaphilosophy. Special issue: Philosophy in Eastern Europe. 1994. Vol. 26. № 2&3. P. 117–131.
- <sup>2</sup> Садовский В. Н. Философия в Москве в 50–60-е годы // Вопр. философии. 1993. № 7; Степин В. С. Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого // Вопр. философии. 1997. № 5; Мамчур Е. А., Овчинников Н. Ф., Огурцов А. П. Отечественная философия науки: предварительные итоги. М., 1997; Философия не кончается. Из истории отечественной философии XX века. Т. 1 и 2 / Под ред. В. А. Лекторского. М., 1998; Порус В. Н. Особый настрой ума. Ланцелоты и Генрихи советской философии // Книжное обозрение. Независимая газета. 1999. 30 сент.; и др.

*Н.С. Юлина*

### **Философская ситуация в России**

Коллеги из-за рубежа, интересующиеся общей философской ситуацией в нынешней России, посещая Институт философии, где я работаю, обычно задают такого рода вопросы: «Если марксизм у нас критикуют, а марксистско-ленинская философия больше не является партийно санкционированной дисциплиной в образовании, можно ли сказать, что марксистская философия умерла? Не означает ли это, что в стране образовался философский вакуум? Если философия все же остается в системе образования, что именно преподается студентам? Появились ли новые оригинальные концепции в сфере философии?»

Ответить на эти вопросы с достаточной долей определенности сейчас трудно. Социально-экономические преобразования, которые произошли в России за последние восемь лет, трансформации в общественном сознании, государственно принятая политика на деидеологизацию гуманитарного образования существенно изменили философскую жизнь, породили в ней разнонаправленные движения, еще устоявшиеся и не самоопределившиеся. В застойные времена при ЦК КПСС и Министерстве высшего образования существовали отделы, в которых «знали все» о философии. Отсюда же «руководили и направляли». Сейчас остался только отдел министерства, который может сообщить главным образом количественные сведения о философском преподавании. В настоящее время в России имеется 700 высших учебных заведений и примерно столько же философских кафедр. На них работает около 5 тыс. преподавателей философии. Философия также изучается в ряде школ, в гимназиях и лицеях (число их не велико). Что касается содержания того, что преподается, а тем более

публикуется и исповедуется, то сведения приблизительны. Дело не только в том, что нарушены каналы централизованного сбора информации о том, что же происходит с философией на огромных пространствах страны, в многочисленных университетах и институтах. Как и в политической жизни, в философии тоже обозначается разрыв между столицами — Москвой и Петербургом и провинцией, где развиваются свои доморожденные философии, создаются локальные философские общества. Слово «философия», еще недавно вызывавшее подозрение у широкой публики, сейчас вдруг стало модным. В широком и вольном толковании оно пошло гулять по горам и весям; философствуют политики и публицисты, экономисты и литераторы, историки и поэты. Обозреть всю эту философскую беллестристику практически невозможно. Поэтому я не претендую на анализ с привлечением достаточно репрезентативного материала. Свою задачу я ограничиваю своим видением ситуации, акцентируя внимание на особенности нынешнего философского менталитета, переплетение в нем нового и старого.

Рассказ о нынешней философской ситуации в России, естественно, должен начинаться с вопроса о судьбе марксизма. Прежде, чем отвечать на него, необходимо сделать два пояснения. Первое: марксизм в России не был чисто академическим «измом», не был он и просто партийной идеологией коммунистов. Будучи импортированным с Запада продуктом, он причудливо переплетался с представлениями русского национального сознания — идеями общинности, соборности, патронажа, — с авторитарно догматическими традициями православия, с особенностями предреволюционной русской мысли с ее идеологизмом, мессианизмом, утопизмом. Был создан достаточно органичный симбиоз «русский марксизм», идеологемы которого задавали нормы, рамки жизни и, конечно, влияли на академический марксизм. И тем не менее «марксизм» на уровне теории и «марксизм» на уровне партийной пропаганды и массового сознания — это не одно и то же.

И второе: в различных дисциплинах, составлявших «марксистскую философию», допускалась различная степень свободы. Бдительнее всего от ересей охранялась социальная философия — «исторический материализм». В «диалектическом материализме» тоже были свои «священные коровы» — диалектика, материализм, теория отражения и другие, но с конца 50-х гг. они стали приобретать характер не существа дела, а ритуала. Еще больше было свобод в философии естествознания, философской логике, истории философии, эстетике. В них проникали стандарты философствования, принятые в соответствующих дисциплинарных сообществах на Западе. В период

«бархатного тоталитаризма», так некоторые именуют период правления Л.Брежнев, под общим зонтиком «марксистской философии» работали люди, придерживавшиеся весьма различных воззрений, совмещая политический конформизм с весьма далекими от марксизма взглядами.

М.С.Горбачев, открывший в 1985 г. эру «гласности», а вместе с тем допустивший некоторую степень интеллектуальных свобод, имел в виду очень скромные задачи по латанию дыр социализма. Он не подозревал, что открыл «ящик Пандоры». Правда о репрессиях, творившихся в ленинско-сталинские времена, сначала робко, а затем все громче переросла в критику идеологии марксизма-ленинизма и ее философского ядра. Вехой явилась опубликованная в 1988 г. в научно-популярном журнале статья А.Ципко. «Истоки сталинизма. Очерк I. О зонах, закрытых для мысли», снявшая «табу» с критики «самого» Маркса<sup>1</sup>. После этого разборка отношений с классиками приняла уже массовый характер.

В отношениях с марксистским наследием в России сегодня существует довольно большой разброс мнений. У довольно значительной части преподавателей и исследователей, для которых марксистское мировоззрение было символом веры, своего рода эрзац-религией, волна критики марксизма вызвала реакцию отторжения и активную защиту веры «отцов-основателей». Многие из них так и остались ортодоксами; это и понятно, как невозможно в одночасье перестать быть верующим христианином и стать правоверным мусульманином; так невозможно после 20-40 лет исповедания и преподавания марксистской философии превратиться в приверженца какого-либо иного мировоззрения. Их профессиональная и личная трагедия состоит, собственно, не в том, что их вера в правильность идей Маркса-Ленина преследуется (они имеют возможности и для пропаганды и для публикации своих взглядов), а в том, что новшества, вторгающиеся в хозяйственный уклад России — рыночная экономика, частная собственность, денежные отношения — абсолютно несовместимы с тем общественным состоянием, которое Маркс рисовал как «социализм». Было бы преждевременным говорить, что ортодоксальный марксизм теряет в России почву. В условиях политической нестабильности и ухудшения материального положения значительной части населения, в том числе и интеллигенции, растет недовольство капитализацией страны и множится число сторонников ортодоксального марксизма.

Более типичными все же являются компромиссные позиции. Здесь торжествует разброс мнений. Одни разграничивают «чистое» учение Маркса и его «грязное» воплощение в ленинско-сталинской



практике. Другие, придя к выводу о ложности идей диктатуры пролетариата, классовой борьбы и насильственного свержения капитализма, считают необходимым сохранить «рациональное зерно» марксизма — его философско-методологический инструментарий в анализе социальных явлений; довольно распространена, так сказать, «социал-демократическая» позиция, считающая, что доказательство правоты марксовской идеи социализма следует искать не в России, а в практике европейских «социалистических» стран. Появились довольно любопытные варианты «русского марксизма», представляющие собой мешанину некоторых идей марксизма — прежде всего социализма — с православием, религиозными идеями русской философии, почвенничеством, славянофильства. У них появилось довольно много поклонников, в особенности среди сторонников особого, «третьего» пути России (т.е. не капиталистического и не социалистического).

Как известно, опровержение философской теории может идти извне, с позиции другой философской парадигмы; оно может идти и изнутри, когда подвергаются ревизии некоторые принципиальные положения теории без ломки присущего данной теории языка и стиля мышления; преодоление философской теории может вообще проходить без теоретической работы в силу ее морально-психологической изношенности. Судя по характеру опубликованной в последние годы литературы, имеет место второй и третий варианты. Второй характерен для наших «истматчиков»: сохраняются характерные для марксистской парадигмы стиль мышления, способ аргументаций, идеологизм, взамен опровергаемой не предлагается конструктивная позиция.

Дискуссии об адекватности марксизма современной эпохе разворачивались в последние годы главным образом вокруг социального учения, диалектический материализм затрагивался мало. Это и понятно. Для опровержения здесь требуется более трудоемкая работа по созданию какой-либо радикальной ереси или принципиально новой парадигмы. Этого, однако, пока не заметно. Появляются работы, авторы которых забираются в новые философские пространства, не заботясь о том, чтобы рассчитаться с марксистским наследием, и не утруждая себя десакрализацией «священных коров». Частично это объясняется тем, что «диамат» давно потерял свою чистоту и его облик существенно деформирован по сравнению с тем, какой ему придал Энгельс и Плеханов. После серии конфузов, пережитых партийными идеологами в 40-50-е годы в связи с лысенковщиной, обличением «физических идеалистов», объявлением кибернетики «буржуазной лженаукой» и т.п., позднее они стали осторожнее и тер-

пимее относиться к новинкам, идущим из-за рубежа, в особенности к философским новинкам, осмысляющим развитие научного знания. С вступлением СССР в космическую гонку, сделавшей науку делом первостепенной важности, у философов фактически было отнято право интеллектуального надсмотрщика над естествознанием. Уже с конца 50-х гг. «диамат» стал превращаться в достаточно аморфное образование, открыв двери для идей и подходов, разрабатывавшихся в философии науки, философии языка, теориях искусственного интеллекта, теории систем и др.

Сравнительная легкость, с какой «диаматчики» сегодня расстаются с марксистским «зонтиком», имеет и психологические и этические объяснения. Во всякой философии существует свой психологический предел привлекательности. У многих уже давно накапливалась усталость от надоевших схем, раздражение от нестыковки многих положений «диамата» с современным уровнем научного знания и одновременно потребность испробовать новые концептуальные модели и методологические приемы. Какими бы мифологемами не опутывали советских философов, среди них всегда находились люди, у которых приобщение к богатству мировой философской мысли и к этике поиска истины сопряжено было с выработкой в себе исследовательской честности и иммунитета против квазирелигиозного отношения к философским догмам. Профессиональная интеллектуальная честность с необходимостью ведет философа к декартовскому «сомнению», к требованию доказательства любых посылок, к взгляду на философию как на критическое мышление. Все это толкало философов за узкие рамки марксистской философии. Подтверждением этого тезиса служит факт, что вскоре после объявления «гласности» появились работы, авторы которых очевидно давно работали в проблемных полях логического эмпиризма, постпозитивизма, аналитической философии, феноменологии, структурализма, неофрейдизма, постмодернизма, различных форм религиозной философии и т.д. И хорошо владели проблематикой и языком этих форм философии. Скорее всего, они и дальше будут продолжать работать в этих полях.

Вопреки расхожему на Западе мнению о непроницаемости идеологического занавеса между «социалистическим» и «капиталистическим» мирами западная философская литература была в 60–80-е годы вполне доступней для советских философов-профессионалов. Библиотеки Москвы и Ленинграда, в меньшей мере библиотеки в провинции, снабжались всей значительной литературой и периодикой. Профессора философии имели возможность, хотя и ограниченную,

выписывать из-за рубежа интересующую их литературу. В 60–80 гг. было переведено и издано довольно большое количество работ по логике, методологии и философии науки, философии языка: работы Л. Витгенштейна, Р. Карнапа, А. Тарского, Б. Рассела, В. Гейзенберга, С. Франка, А. Грюнбаума, Т. Куна, П. Фейерабенда, И. Лакатоша, М. Бунге, К. Поппера и др., значительно меньше сочинений общепhilософского характера — Дж. Мура, Р. Коллингвуда, М. Поляни и других.

Разумеется, вся эта деятельность осуществлялась под контролем КПСС и санкционировалась в соответствующих отделах его Центрального комитета. Когда М. С. Горбачев говорит, что перестройка подготавливалась в недрах аппарата КПСС, в его суждении есть существенная доля истины. В пользу этого суждения можно привести такой, например, факт. В начале 60-х годов по инициативе вице-президента АН СССР и члена ЦК КПСС П. Н. Федосеева, по своим взглядам ортодоксального марксиста, был создан при Академии наук Институт научной информации по общественным наукам /ИНИОН/. Одна из его главных целей — усиление борьбы с буржуазной идеологией и ее более квалифицированная критика. Владея богатейшей в стране библиотекой по общественным наукам, институт издавал огромное количество информационных материалов по всем отраслям гуманитарного знания за рубежом, в том числе рефератов новинек философской литературы. Обязательным требованием к которым было идеологически нейтральная подача материала. С созданием ИНИОН преподаватели из провинции стали получать обширную и разнообразную, хотя и в «сжатом» виде, информацию о философской жизни в других странах. «Борьба с буржуазной идеологией» на практике обернулась существенным прорывом информационной блокады, ограждавшей советских гуманитариев от остального мира, и приобщением к мировой философии. Одна из печальных гримас нынешнего периода «свободы информации» состоит в том, что из-за нехватки твердой валюты для закупки зарубежной литературы информационные возможности этого института существенно сократились.

Одним словом, у советских философов были информационные возможности, кто хотел и кто владел иностранными языками, тот знал о том, что делают коллеги за рубежом. У них не было другого — живого разговора с ними, систематического и постоянного «варения» в котле дискуссий. Их знание в сущности оставалось книжным, собственные идеи и собственное видение проблем не «переварено» в непосредственной полемике с оппонентами, не стало выстраданным, не обрастало защитными поясами аргументации, которые собственно и создают новую концепцию. Именно отсутствие живого и систе-

матического диалога с коллегами из-за рубежа, а не лимит знания или уровень философского образования является главной причиной, объясняющей отставание нашей философии от мировых эталонов<sup>2</sup>.

Более или менее налаженными были связи с зарубежными коллегами, работающими в области логики и философии науки. С высоты сегодняшнего времени особенно видна ценность инициатив организаторов Международных конгрессов по логике, методологии и философии науки по подключению философов из СССР в работу этих конгрессов. Начиная с 60-х годов, много и упорно в этом направлении работал Патрик Супес из Стэнфордского университета. Немало усилий для преодоления партийно-бюрократических препон для международного сотрудничества потратил академик Б.М.Кедров. Прорыв изоляционизма в этой области сказался не только в том, что во многих городах (Москве, Ленинграде, Киеве, Минске, Ростове) сложились группы профессионалов, сделаны шаги по организации философских сообществ и получены интересные результаты, но и в том, что последовавшие за этим публикации существенно повлияли на содержание и облик «диамата». К сожалению, в других областях философского знания не было и такого ручейка коммуникации и минимального сообщества.

У подавляющего большинства философов в СССР не было живого общения не только с зарубежными коллегами, но и с коллегами, живущими в этой стране. Иначе говоря, философская жизнь не была организована в форме сообществ людей, объединенных решением проблем и являющихся средоточением наиболее плодотворных дискуссий. Хотя не было недостатка в «философских обществах» и власти поддерживали проведение многочисленных конференций, симпозиумов и семинаров, дискуссии на них проходили скорее на ритуальном, а не проблемно-содержательном уровне. Официальная установка на то, что споры не должны выходить за рамки марксистско-ленинской теории, сформировала негласную конвенцию такого рода собраний; участники в монологической форме излагали свои взгляды, всячески обходя острые углы и избегая квалификации взглядов оппонентов с использованием того или иного «изма».

Монологизм — стилевая характеристика мышления советских философов, да и нынешних российских философов тоже. Монологизм был определен самим типом марксистской философии — системосозидающего, авторитарного, проповеднического. Марксистскую философию можно было штудировать, усваивать, пропагандировать, но никак не делать предметом «сократического диалога», предполагающего свободу критики, право на собственную позицию, авторитет только сильного аргумента и т.д.

Одновременно монологизм — это способ поведения или даже тактика самосохранения. Нынешнее поколение очень хорошо усвоило уроки философских дискуссий 20-50-х годов; все они заканчивались поражением участвующих в них сторон, а подчас и физическим истреблением участников, они были орудием в борьбе различных кланов за политико-идеологическую власть. В 20-30 годах полемика между «меньшевиствующими идеалистами» и «механицистами» вылилась в приклеивание политических ярлыков, охоту за «отступниками от марксизма», последующее физическое устранение многих участников<sup>3</sup>. Развернувшаяся в 40-е годы дискуссия по интерпретации немецкой классической философии, а затем по книге Г.Александрова «История западноевропейской философии» имели своим следствием жесткие постановления ЦК КПСС, кадровую перетряску Института философии, философского факультета МГУ и т.п.<sup>4</sup>. Робкие попытки молодых марксологов МГУ в середине 50-х годов начать дискуссию по проблемам теории познания были квалифицированы как «гносеологизм», отступление от марксизма, что вынудило инициаторов уйти с факультета. Историческая память об этих событиях тяжелым грузом лежит и на нынешнем поколении философов; и сегодня люди избегают полемики, предпочитая тактику монолога. Глубоко в подсознании действует старый императив: «ты меня не трогай, и я тебя не буду трогать: таким образом мы оба выживем». Типичный пример уже из настоящего. В журнале «Вопросы философии» довольно часто публикуются материалы дискуссий «за круглым столом». На самом деле имеет место не дискуссия, а рядоположенные монологи авторов с различными воззрениями. И уж совсем не получается «сократического разговора» философов с представителями православной церкви. Несмотря на все внешние проявления лояльности секулярные философы и клерикальные теологи не находят общего языка, а последние и не считают для себя нужным вступать в разговор с философами.

В 1922 г. по распоряжению Ленина был снаряжен пароход, на котором из России были высланы 200 человек — не принявших революцию деятелей культуры. Среди них были университетские профессора, в том числе много философов: Н.Бердяев, Ф.Степун, С.Франк, С.Булгаков, И.Ильин и многие другие. Он получил название «философский пароход». Русская философия была изъята из обращения (признаны только «революционные демократы»), искусственно разорваны сложившиеся здесь разные философские традиции, прерван естественный процесс передачи профессиональных навыков от поколения к поколению и тем самым нанесен колоссальный удар по интеллектуальному потенциалу страны, от которого она так и не смог-

ла оправиться. Начался период политизации, идеологизации и примитивизации философии, итогом которого явилась 4-я глава «Краткого курса ВКП(б)». Одновременно начала воздвигаться система идеологических и политических преград, изолирующих философию СССР от мировой философской мысли.

Вполне понятно, что первая задача, которая встала перед философами с началом «перестройки» сводилась к тому, чтобы ликвидировать бреши в культуре, образовавшиеся в силу того, что широкой публике не были доступны работы выдающихся мыслителей конца XIX и XX вв. Необходимо было ликвидировать «зоны умолчания» в российской интеллектуальной истории, дать читателю возможность познакомиться с ней во всем ее многообразии, восстановить тем самым разорванную связь поколений. Одновременно нужно было восстановить прерванный разговор с западной философией, дать возможность судить о ней не из «дайджест», не по комментаторской литературе, а в подлиннике.

Практически решение этой задачи вылилось в огромную работу по переизданию работ русских мыслителей конца XIX и первых десятилетий XX века. Изданы труды Н. Бердяева, В. Розанова, Н. Лосского, Г. Шпета, Л. Шестова, С. Франка, Н. Ильина, произведения религиозных философов В. Соловьева, П. Флоренского, Н. Федорова и других. Все это сопровождалось комментаторской и аналитической работой исследователей. Иначе говоря, поднят огромный пласт культуры, который на протяжении 70 с лишним лет был под спудом. Получив новое предпочтение через призму трагического опыта поколений, он вновь был введен в оборот культуры. Одновременно за короткий срок были переизданы работы Ф. Ницше, М. Вебера, З. Фрейда, А. Шпенглера переведены и изданы работы Б. Рассела, Л. Витгенштейна, М. Хайдеггера, К. Ясперса, К. Юнга, Э. Фромма, Х. Ортеги-и-Гассета, К. Поппера, А. Камю, Ж.-П. Сартра и многие другие. Как правило, они выходят большими тиражами (от 25 тыс. до 100 тыс.) и хорошо раскупаются. Это свидетельствует о том, что потребителями этой литературы являются не только профессиональные философы, но и широкая образованная публика. Поэтому представляется обоснованным тезис о том, что в нынешнем российском обществе существует повышенная потребность в философии. Об этом же свидетельствует возникновение новых философских обществ в стране («Кантовское общество», «Фихтевское общество» и др.), появление, наряду со старыми («Вопросы философии», «Философские науки»), около 20-ти новых журналов с особыми ориентациями («Путь», «Логос», «Философские исследования», «Ступени»,

«Начало», «Здесь и теперь» и другие)<sup>5</sup>. И еще любопытный показатель — достаточно высокий имидж философской профессии среди старшеклассников школы.

Как в будущем заработает в «хозяйстве» культуры введение в нее в очень короткий срок огромного философского богатства, сейчас трудно судить. Можно сказать о следующем: одновременный выброс на книжно-журнальный рынок произведений русских и западных философов (а то же самое было сделано и в других областях гуманитарного знания) произошло в очень напряженное для духовной жизни России время, в период кризиса культурной идентификации, ключевой темой которого является тема «Россия-Запад». Кем мы являемся сейчас? Каковы наши традиции и духовно-нравственные основания? Каковы наши цели и ценности? Кем мы хотим стать — Европой, Америкой или особым евразийским континентом? Эти вопросы возникают постоянно. И, надо полагать, что опубликованные работы философов сыграют свою роль в нахождении разумных ответов на эти вопросы.

Проблема культурной самоидентификации России — «судьба России» — извечна для русской мысли. Это вовсе не философская, а скорее квази-философская проблема обрела в ней метафизический, религиозный, этический, эсхатологический, эстетический смыслы. Расклад позиций по этой проблеме четко обозначился в середине прошлого века в противостоянии «славянофилов» и «западников». Однако тогда в период стабильности Российской империи она занимала умы сравнительно небольшого количества интеллектуалов. Иное дело сейчас. Распад СССР, отделение окраинных территорий и образование там национальных государств, превращение великой державы из экономически самостоятельной в страну, зависимую от западного капитала, имитирующую западные образцы организации социальной жизни, превратили проблему самоидентификации в общенациональную. В веками складывавшемся «державном» сознании людей крушение образа СССР и вторжение с Запада культурно-социальных новшеств воспринимается как оскорбление национального сознания, подрыв фундамента жизни.

Нынешняя потребность в выборе культурно-национальных ориентиров вызвала к жизни огромный поток философской и околофилософской литературы, в которой заново осмысливается значимость русского философского наследия. В нем можно типологизировать две крайние позиции, обозначив их как «неославянофильство» и «неозападничество». Представители первой считают, что надлежит обратиться к «корням», основным принципам русской мысли. Русская фило-

софская мысль дореволюционного периода в большей мере способна ответить на вопросы, встающие в наших посттоталитарных исканиях; она ориентирована на проблемы России, связана с национальными и религиозными традициями, близка нам и, в отличие от западной — академической, узкотемной, рационалистической — полагает центральными смысложизненные и историософские проблемы. Она предлагает нам тип философствования, дающий не только мировоззрение и миропонимание, но и мироотношение. Внимательное и заинтересованное прочтение наследия русской мысли таит в себе открытия, актуальные для наших дней и могущие стать основой для оригинальной философии. Попытки же имплантации в русскую почву западных рационалистических образцов, как об этом свидетельствует опыт марксистской философии, ни к чему хорошему не приведут.

Представители второй позиции скептически и даже отрицательно относятся к этому фундаменталистскому проекту. Русская философия, говорят они, не была однородной. Наряду с академическими, университетскими вариантами, исходящими из универсальности философской деятельности, в ней существовали особые культурнические варианты, теоретическая ценность которых сомнительна для сегодняшнего дня. Тесно связанная с художественной литературой, православным богословием, поэзией, подозрительно относящаяся к западной интеллектуальной традиции, в этом типе идеологии и философии придавалось самое расширительное толкование, и она теряла границы как дисциплина. Космизм, морализм, претензия на открытие «подлинной» сути бытия, использование таких «критериев», как «голос сердца», «совесть», «потребность духа» вряд ли могут быть включены в современную культуру. Более того, антифундаменталисты полагают, что идеологизм, мессианизм, романтический утопизм этого типа русской мысли в немалой степени повлияли на формирование в России менталитета, восприимчивого к мессианизму и мифологизму марксистской идеологии.

Существует, конечно, масса других промежуточных и компромиссных позиций. Мы не будем их рассматривать здесь. Нам важно отметить другое: споры вокруг русского философского наследия актуализировали метафилософские проблемы типа: является ли философия знанием универсальным или культурно-контекстуальным, должна ли она строиться по академически-профессиональным канонам или носить характер фантазийной литературы, может ли она быть теоретически нейтральной или обязательно идеологически нагружен-



ной, является ли ее целью теоретически-доказательное решение ее собственных проблем или «практическая «мудрость», следует ли ей ориентироваться на науки или на религию.

Конечно, одно дело — повышенная потребность в философской рефлексии, вполне естественная для периода кризиса культурной самоидентификации, другое дело — появление оригинальных концепций. Можно ли сказать, что появились работы, отмеченные знаком творческой новизны и качества? Ответ во многом зависит от принимаемого стандарта «философской работы». Если под ней понимать только академические, сделанные по профессиональным канонам тексты, тогда назвать таковые для меня затруднительно. Возможно, они существуют, но нынешние финансовые трудности с публикацией делают их неизвестными для читателя. Если же «философскую работу» понимать в широком смысле и подводить под это понятие интеллектуальную публицистику — статьи в журналах и газетах, написанных в жанре «эссе», традиционном для русской философии, тогда можно констатировать, что их множество и среди них есть достаточно оригинальные.

Философски нагруженную эссеистику отличает прежде всего хорошая литературная форма. Литературный язык, стилистическая раскованность, введение в оборот многого из понятийного багажа русской философии и других дисциплин дают возможность не только выразить тонкие оттенки мысли, но и выступают мощными средствами разрушения языковых штампов и идеологических стереотипов, столь характерных для марксистской философии. Целью эссеистики является не столько решение теоретических проблем, сколько размышление с помощью философских средств о смысле стремительно меняющейся действительности, о злободневных проблемах. Вот только некоторые характерные для этого жанра темы: изоморфизм тоталитарной и посттоталитарной мифологии, границы свободы личности в условиях экономического хаоса и политической нестабильности, соотношение целей и средств в достижении демократии, этические границы социального экспериментирования, этика противостояния и этика экспериментирования, личность и этнос, национальные конфликты и общечеловеческие ценности, уникальное и глобальное в евразийском культурном пространстве и т.д.

Есть основания утверждать, что в России сейчас имеет место не философский вакуум, а скорее наоборот, идет интенсивная и напряженная духовная жизнь, выливающаяся в рефлексию и в саморефлексию. В контексте этой жизни высвечиваются новые ракурсы старых философских проблем, возникают новые смыслы, обогащается

философский язык. Обращение к современной проблематике, критицизм, расширение понятийного багажа — типичные черты философской эссеистики — можно было бы рассматривать как признаки поступательного движения философии. Если бы не ряд «но».

Защищаемые авторами взгляды не прошли чистилища философско-теоретической апробации, которая включает в себя доверие к разуму, логике, рефлексивное использование критериев доказательств, интерсубъективную аргументативность, открытость для критики и т.п. Работающие в жанре «эссе» авторы, претендуя на раскрытие «подлинного смысла» тех или иных явлений, апеллируют к здравому смыслу, интуиции, личному мнению и часто ограничиваются метафорой, гротеском, анекдотом. Даже в академической среде не вызывает возражения происходящий на наших глазах процесс размывания границ между нестрогим литературным мудрствованием и профессиональной философией, стихийного растворения философии в литературе, публицистике, историософии, культурологии.

Ошибочно думать, что нынешние авторы плохо осведомлены о том, что происходит с философией на Западе. Часто из первых рук они знают о ее многообразии, о существовании различных стандартов философствования. Но у них избирательное отношение к этим стандартам; выбираются теории и формы философствования, созвучные «русскому духу», традиции свободного от академических канонов философствования. Философами, литераторами, искусствоведами с распростертыми объятиями, например, был принят постмодернизм, в то время как давно сложившаяся аналитическая философия с ее канонами строгой философской работы встречает внутреннее сопротивление. Или еще. Души наших философов оказались широко раскрытыми для всевозможных кустарно сделанных «философий любви», «философий секса», «философий семьи» и т.п., но отторгают феминизм, проделавший философски грамотный анализ этих понятий.

Худо-бедно, но в рамках «диамата», в особенностях в его модернизированных формах 70–80-х гг., давалось систематическое знание о том, как следует рассуждать о проблемах онтологии, теории познания, научном знании и т.д. По своим ориентациям «диамат» вполне включался в респектабельную натуралистическую и рационалистическую традицию европейской мысли. С его отбрасыванием фактически отброшено и требование анализа познавательных средств и философская пропедевтика (она объявлена «схоластикой», уводящей в сторону от подлинного философствования).

Создается впечатление, что на новом витке истории России происходит восстановление и реанимация каких-то моделей, уже проигранных в предреволюционный период: обозначается противостояние литературно-эссенетской и университетско-академической мысли происходит смещение фокуса с универсального смысла философии на ее культурный контекст, проявляется дисгармония между устремленностью к современности и опрокинутостью в прошлое и т.д. Вывод, который напрашивается из этих впечатлений, сводится к тому, что вот уже «третье дыхание» за XX век обретает типичная для российского менталитета интенция к идеологизации философии, превращение ее в квазирелигиозное мировоззрение. И еще. Сравнение русской предреволюционной мысли, «русского марксизма» и нынешних философских новаций делает правдоподобной гипотезу, что в России действовали и продолжают действовать давние глубинные архетипы, воспроизводящие разные по форме, но однотипные по установкам формы менталитета.

Что касается философии, преподаваемой в университетах, институтах и школах, то о ней можно сказать следующее. После того, как правительство приняло курс на деидеологизацию гуманитарного образования, преподаватели философии получили право на чтение лекций и ведение семинаров по их собственной авторской программе. Может читаться и марксистская философия, но без претензий на приоритетность и монополизм. Обязательными рамками авторской программы являются учет профессиональной специфики ВУЗа и освещение главных дидактических единиц базового курса, которые включают в себя: понятие философии, структура философского знания, человек в мире природы, общества, современной цивилизации.

В этих достаточно свободных рамках большинство преподавателей пошло по пути замены курсов по диалектическому и историческому материализму различного рода «интеллектуальными историями» — историей философии, историей этических и социально-политических учений, историей религии, историей культуры и т.д. В историко-культурническом повороте нам тоже видится восстановление традиционного для российского философского менталитета черты — уход от решения современных проблем и нежелание признать, что человеческий дух никогда не возвращается на круги своя. Отсюда перенесение поля философского дискурса в исторически отдаленные эпохи, стремление понять настоящее из прошлого, мышление по историческим аналогиям, представление о том, что в «священных книгах» классиков есть все, в том числе и теоретико-методологический инструментарий для решения проблем конца XX века.

Историко-культурнический поворот, конечно, вполне естественен для философской рефлексии любого народа, переживающего период интенсивных культурных подвижек, и в нем всегда есть фундаменталистская окраска. В России он определен не только давними традициями, но и тем, что в советский период значительную долю философского образования составляла история философии, а также вынужденностью людей заменять разговор с живыми философами разговором с мертвыми в силу длительной изоляции философов от диалога с современниками, живущими в других странах.

Историко-культурнический крен сделал особенно заметным давно намечившееся несоответствие между развитием проблемно-конструктивной и дескриптивной сторонами философской деятельности. Описание того, что происходило или происходит в философии, явно довлеет над решением проблем, выдвижением новых и соответствующих современности концептуальных моделей. Иначе говоря, разговор о философии пока не уравнивается деланием философии. А без такого равновесия философская жизнь вряд ли может считаться полнокровной.

Если говорить о проблемных предпочтениях, то они явно завязаны вокруг феномена человека. При этом используются различные концептуальные модели русской философии, философской антропологии, экзистенциализма, персонализма, социобиологии, неофрейдизма, религиозных форм философии и др. Большой интерес вызывает этическая проблематика, в особенности прикладная этика. Одновременно снизился интерес к «твердому ядру» философии — метафизике и эпистемологии. В той мере, в какой проблемный анализ в этих областях делается, он делается философами, работающими в рамках философии науки и аналитической философии. Но даже им трудно устоять перед «культурническим поворотом»: от узких, поддающихся строгому анализу проблем их потянуло на «глобалистику» и «всемирность», на спекулятивные рассуждения на такие темы, как «наука и цивилизация», «наука в посттоталитарном обществе», «судьбы рациональности» и т.п.

В заключение нашего краткого обзора философской ситуации в России нам хотелось бы сказать о значимости в ее контексте европейской рационалистической традиции. В последние десятилетия на Западе стало общим местом критиковать позитивистскую, постпозитивистскую, поппернианскую, аналитическую философии, составивших наиболее сильную в XX веке рационалистическую традицию и разработавших противоядие против мифологизма, за нереализованность теоретических заявок, сциентизм, логизм, техницизм, акаде-

мический профессионализм и т.п. Говорится о том, что стремление к точности, доказательности, профессиональности обернулось отказом от «мудрости» — извечного идеала философии, а стремление к универсальности философии — отрывом от культурного контекста. Взамен предлагаются варианты философии, не претендующие на теоретическое знание, преодолевающие логоцентризм, сводящие ее к «разговору философов», к литературе и т.д.

В данной статье не имеет смысла останавливаться на том, что верно, а что неверно в этой критике. Оценивая ее, исходя из российских реалий, в ней видится не только естественное желание опробовать новые теоретические модели и найти свободные ниши, но и европоцентристский снобизм. На Западе интеллектуальная игра в критику рационалистической и профессиональной философии не представляет опасности: этот тип философии обрел к концу XX века достаточно высокий статус и авторитет в системе культуры и образования. Иной смысл она приобретает в странах, переживающих мучительный процесс деидеологизации и демифологизации своего сознания и философии. Здесь эта интеллектуально-критическая игра воспринимается как серьезный аргумент в пользу откровенного иррационализма и против авторитета разума в системе культуры и образования.

Россия в настоящее время больше всего нуждается в трезвом понимании сложившейся ситуации. Ее выход в современное цивилизованное пространство во многом зависит от того, насколько ее граждане найдут в себе силы для выработки рационального мировидения и поведения. А последнее во многом зависит от того, смогут ли здесь возобладать рационалистические, профессиональные типы философствования и насколько авторитетными они окажутся в системах образования и культуры. К сожалению, складывающаяся общая духовная атмосфера и направление поисков духовной переориентации не дают больших оснований для оптимистических прогнозов.

В умах многих людей образы «диамата» и «истмата» прочно ассоциируются с «рационализмом» и «сциентизмом», а санкционированная девальвация марксистской философии в период перестройки восприняты ими как недееспособность картезианского типа философии вообще. Потере ориентиров в небольшой степени способствуют хлынувшие на рынок России из-за рубежа «духовные товары» в виде иррационалистических и религиозных учений — восточного мистицизма, обскурантистской архаики. Но самое главное — к скептицизму относительно рациональных возможностей человека толкает весь ход событий российской истории последних лет. Относительная стабильность, вдруг взорвавшаяся экономическим хаосом, кровавыми

национальными конфликтами, резким социальным расслоением, низвергнувшим работников культуры, в том числе и философов, на низшую ступеньку социальной лестницы способствуют распространению представления о зависимости судьбы миллионов людей от непредсказуемых поворотов истории, к ощущению, что человек является игрушкой в руках анонимных, не поддающихся рациональному контролю и пониманию сил. Эти ощущения — благоприятная почва для всевозможных учений, где ключевыми являются не «разум», а «вера», «судьба», «интуиция», «мистическое».

Подытоживая, можно сказать, что философский менталитет в России на сегодняшний день представляет собой некое переходное состояние от эпохи идеологического диктата и патроната со стороны КПСС к раскрепощению разума и свободному философствованию. На этом философствовании, однако, лежит печать «несвобод» — идеологием марксизма, глубинной арханки общественного сознания, самонизоляционизма и др. Будущее философии, на наш взгляд, зависит от того, как сложится соотношение между деятельностью свободного разума и «несвободами» и насколько российским философам удастся включиться в разговор мирового сообщества философов.

## Примечания

- <sup>1</sup> Ципко А. Истоки сталинизма. Очерк 1. О зонах, закрытых для мысли // Наука и жизнь. 1988. № 11. С. 45–55.
- <sup>2</sup> Поэтому мы никак не можем согласиться с философствующим журналистом Д. Галковским, рисующим философское образование в СССР в самом черном свете и предлагающего даже разогнать философский факультет МГУ — главную кузницу философских кадров (*Галковский Д.* Разбитый компас указывает путь // Не зависима газета. 1993. 2 марта и 24 апр.). Столь же экстремистской представляется оценка нашего философского образования как чуть ли не «лучшего в мире», прозвучавшая из уст философа и писателя А. Зиновьева, изгнанного из СССР в середине 70-х гг. и посетившего Институт философии РАН в 1993 г. Более взвешенной и близкой к истине нам видится позиция авторов, считающих, что наряду с людьми, использовавшими философию для осуществления идеологического прессы, на философском факультете МГУ и других высших учебных заведениях немало было знающих педагогов, которые исповедовали интеллектуальную честность и передавали свои знания и принципы ученикам (*Лекторский В., Огурцов А., Садовский В., Смирнов В.* Лабиринты бесконечного тупика // Не зависима газета. 1993. 3 июля. С. 4, 8).  
Смысл этой дискуссии подробно и с хорошим знанием дела рассмотрен в статье: *Яхот И.* Подавление философии в СССР // *Вопр. философии.* 1991. № 9, 10.
- <sup>4</sup> См. об этом подробнее: *Есаков В.Д.* К истории философской дискуссии 1947 г. // *Вопр. философии.* 1993. № 2. С. 83–106.
- <sup>5</sup> См. об этом: *Огурцов А.П.* Новые философские журналы и альманахи // *Вопр. философии.* 1992. № 3. С. 184–191; № 4. С. 151–159.

*М. М. Кузнецов*

### **Теодор В. Адорно — философ неидентичности**

Теодор Визенгрунд-Адорно (Wiesengrund-Adorno) родился 11 сентября 1903 года во Франкфурте-на-Майне. Его отец, Оскар Визенгрунд, немецкий еврей, перешедший в протестантизм незадолго до рождения единственного сына, являлся владельцем существовавшего во Франкфурте с 1822 года крупного предприятия по оптовой торговле вином. Мать, урожденная Мария Кальвелли-Адорно делла Пiana, католичка, гордившаяся своим происхождением по линии отца, французского офицера, от корсиканской<sup>1</sup> аристократии, к моменту вступления в брак была уже добившейся признания певицей. Именно она настояла при официальной регистрации на двойной фамилии — Визенгрунд-Адорно — своего сына. Членом семьи являлась также ее сестра Агата, известная пианистка.

Насыщенная музыкальная атмосфера, создаваемая и поддерживаемая в родительском доме талантом и усилиями обеих «мам», сочеталась в период детства Адорно с духом терпимости и либерализма, царившим во Франкфурте тех лет, городе, уже тогда отличавшемся явным преобладанием финансово-торгового сектора экономики над индустриальным<sup>2</sup> и прозванным «Иерусалимом на Майне» из-за численности проживавших в нем евреев. Подраставший в столь благоприятной обстановке ребенок рано обнаруживает способности вундеркинда. Гимназию он оканчивает экстерном. Еще гимназистом он начинает учиться во франкфуртской консерватории. В 15 лет знакомится с франкфуртским журналистом Зигфридом Кракауэром, который, будучи старше его на 14 лет, становится его интеллектуальным и философским ментором: по субботам в течение ряда лет читают они совместно «Критику чистого разума» Канта. Двумя другими произ-



ведениями, прочитанными им в эти годы и оказавшими значительное влияние на становление его философского мировоззрения, были «Теория романа» Георга Лукача и «Дух утопии» Эрнста Блоха.

В 1921 году он поступает в университет, где изучает философию, психологию и музыковедение. Преобладающим в университетской академической среде философским направлением в начале 20-х годов было неокантианство. Научным руководителем Адорно становится Ганс Корнелиус, один из зачинателей гештальтпсихологии и, по оценке его тогдашнего студента, «в высшей степени пронизательный представитель позитивистски окрашенного неокантианства». Чрезвычайную популярность в студенческих кругах тех лет уже начала приобретать гуссерлевская феноменология, в особенности те ее «материальные ответвления», которые были связаны с именами Шелера и Хайдеггера. В 1922 году на семинаре Корнелиуса по Гуссерлю Адорно знакомится с только что вернувшимся из Фрейбурга Максом Хоркхаймером, крайне воодушевленным стилем хайдеггеровского философствования. В 1924 году под руководством Корнелиуса Адорно защищает диссертацию (Promotion) «Трансценденция вешного и нозматического в феноменологии Гуссерля», в которой анализу было подвергнуто противоречие между трансцендентально-идеалистическими и трансцендентально-реалистическими компонентами гуссерлевской теории вещи.

Не в меньшей, если не в большей степени, чем университетские студии, на мироощущение Адорно этого периода оказывали влияние те внеакадемические философские искания, которые были сопряжены с практикой модернистского искусства, имели теологическую или материалистическую окраску. Помимо уже указанных работ он знакомится с вышедшей в 1923 году «Историей и классовым сознанием» Лукача, книгой во многом парадигмальной по значимости, побудившей многих молодых интеллектуалов того времени стать приверженцами переосмысленного в духе гегелевской диалектики марксизма. У Адорно концепция товарного фетишизма и отчужденного, овеществленного характера всех отношений в буржуазном обществе становится ядром разрабатываемого им в зрелые годы варианта «критической теории общества». В том же 1923 году он знакомится с Вальтером Бенямином, который, будучи старше его на 11 лет, как и Кракауэр, как и Блох, как и Лукач, принадлежал к плеяде интеллектуалов — выходцев из еврейских семей.

Столь мощное влияние различных направлений внеакадемической философской мысли у Адорно нашло свое выражение прежде всего в его критических работах музыковедческого характера. Только за

период с 1921 по 1932 год им было опубликовано около сотни статей этого рода, в то время как его первой собственно философской публикацией стала лишь габилитационная диссертация 1933 года о Кьеркегоре. Основной ориентир в стихии музыки был им отыскан практически с самого начала: уже в первых статьях упоминается имя Арнольда Шенберга. Музыка последнего являлась для Адорно ярчайшим свидетельством того, что в сфере искусства все еще обретают пристанище душевные порывы, которым уже нет места в бездушно-реалистичном современном мире. Участие летом 1924 года в музыкальном празднике общегерманского музыкального союза во Франкфурте, где ему удалось познакомиться с произведениями Албана Берга, одного из видных представителей экспрессионизма в музыке, существенно повлияло на выбор им дальнейшего жизненного пути. В начале 1925 года, окончив университет и получив степень доктора философии, он отправляется в Вену к Албану Бергу с твердым намерением стать композитором и концертирующим пианистом, а также приобщиться к кругу почитателей Шенберга и всемерно способствовать распространению его музыки.

Через год тот выбор, о котором писал своему ученику в одном из писем Берг, — «в один прекрасный день ... Вам придется сделать выбор: Кант *или* Бетховен», — был им сделан не в пользу музыки. В Вене отношения у него не сложились ни с шенберговским окружением, ни с самим Шенбергом, на которого не произвели впечатления ни его весьма немногочисленные композиторские опусы, ни его слишком философски ориентированные статьи о музыке. Свое будущее в профессиональном плане он теперь связывает не столько с музыкой, сколько с философией и университетской средой. Однако шенберговская революция в музыке навсегда осталась для него слоем опыта, во многом определяющим основную направленность его мыслительных ходов, а философия музыки стала неотъемлемой составной частью его творческого наследия.

В 1927 году Адорно предпринимает попытку габилитации с диссертацией «Понятие бессознательного в трансцендентальном учении о душе». В этой работе, где автор в целом оставался на позициях корнелиусской трансцендентальной философии, использовались также фрейдовский психоанализ в качестве средства, позволяющего сорвать покров тайны с бессознательного, и марксистская точка зрения на неизбежное ограничение процесса просвещения экономической структурой того общества, в котором он осуществляется. Работа была отклонена Корнелиусом как слишком поверхностная и легковесная, и Адорно приступает к поискам других возможностей габилитации.

В 1930 году ему удается габилитироваться во Франкфурте у протестантского теолога-экзистенциалиста и религиозного социалиста Пауля Тиллиха, возглавившего кафедру философии в университете после смерти Шелера, с диссертацией «Конструкция эстетического у Кьеркегора». В мае 1931 года читает он свою вступительную (в качестве приват-доцента) лекцию «Актуальность философии».

Именно эти последние перед наступлением эры нацизма годы были годами расцвета Франкфуртского университета. Помимо Тиллиха тут преподавали социолог Карл Маннгейм, религиозный философ Мартин Бубер, один из основателей гештальтпсихологии Макс Вертгеймер, историк литературы Макс Киммерель и историк Эрнст Канторович. Не менее значимым центром интеллектуальной жизни во Франкфурте в те годы становится и основанный еще в 1923 году Феликсом Вайлем, сыном разбогатевшего в Аргентине торговца зерном, Институт социальных исследований. В 1930 году его директором стал Макс Хоркхаймер.

Несмотря на близость философских взглядов и дружеские отношения с Хоркхаймером до сотрудничества в Институте на регулярной основе, к чему Адорно очень стремился, в те годы дело не дошло. Хоркхаймер, убежденный материалист шопенгауэровского закала, весьма негативно относился к «теологическим убеждениям» Адорно<sup>3</sup>, стороне его мировоззрения, своим возникновением во многом обязанной влиянию Вальтера Беньямина. Тем не менее именно в издаваемом Институтом журнале (*Zeitschrift für Sozialforschung*) была опубликована первая большая работа Адорно в области социологии и философии музыки «К общественному положению музыки», в которой были представлены философско-историческая схематика и типология современной музыки, которых он придерживался и в дальнейшем творчестве.

В марте 1933 года помещение уже покинутого сотрудниками Института социальных исследований было обыскано полицией и опечатано. В первой партии отстраненных во Франкфурте от преподавания профессоров-евреев/социалистов числился и Хоркхаймер. Об его поспешном отъезде вместе с сотрудниками Института в Женеву Адорно, еще достаточно долго питавший иллюзии относительно недолговечности антисемитской кампании, развязанной нацистским режимом и остававшийся во Франкфурте с надеждой как-нибудь да «перезимовать», не был поставлен в известность. В течение летнего семестра 1933 года он воспользовался своим правом не читать лекций, а в расписании лекционных курсов на зимний семестр того же

года его фамилия уже отсутствовала. В сентябре он как «не ариец» был лишен права на преподавание. В апреле 1935 года последовал запрет на публикацию его работ.

К этому времени Адорно уже полгода как был студентом в Мертон Колледже в Оксфорде, где попытался получить английскую степень доктора философии с тем, чтобы продолжить уже тут академическую карьеру. Именно с этого момента начинается для него долгий период вынужденной и чрезвычайно болезненно переживаемой им эмиграции. Как это ни парадоксально, но как раз этот травматический опыт изгнанника, обреченного скитаться по странам чужого для него языка и чуждой ему (что особенно остро проявилось позднее, в США) культуры, стал катализатором, предельно ускорившим наступление периода творческой зрелости, а комплекс идей, освоенных в эти далеко не самые благоприятные для философской работы годы, оказался определяющим и для всех последующих этапов его эволюции как мыслителя.

До 1937 года, живя попеременно то в Англии, то в Германии, он работает над диссертацией по феноменологии Гуссерля, пишет статьи о Карле Маннгейме, Вагнере, Бетховене. В этот период возобновляются контакты с переместившимся в Нью-Йорк в 1934 году Институтом социальных исследований и Максом Хоркхаймером. По приглашению австрийского социолога Пауля Лазарсфельда Адорно становится участником финансируемого фондом Рокфеллера крупного проекта по исследованию радио как средства массовой коммуникации (Princeton Radio Research Project), и это позволяет Хоркхаймеру без финансовых затрат со стороны Института осуществить переезд Адорно вместе с женой в США в феврале 1938 года.

Через два года фонд Рокфеллера несмотря на заступничество Лазарсфельда прекратил финансировать участие Адорно в проекте: критика им американской системы радиовещания для учредителей проекта оказалась слишком радикальной. В ноябре 1941 года Адорно с женой отправляются вслед за Хоркхаймером на западное побережье США, где в местечке Pacific Palisades, расположенном между Лос-Анджелесом, океаном и Голливудом, директор Института поселился с намерением приступить наконец, в соавторстве с Адорно, к работе над давно задуманной книгой о диалектике. Здесь, в непосредственной близости от центра американской массовой культуры («культуриндустрии», по терминологии Адорно и Хоркхаймера), вокруг которого вскоре сформировалась целая колония немецких эмигрантов, чета Адорно прожила до 1949 года. В 1943 году, получив американское гражданство, Адорно сокращает первую часть своей составной фамилии — Визенгрунд — до инициала В.

Проведенные на западном побережье годы оказались чрезвычайно продуктивными в творческом отношении. В 1942 году Адорно и Хоркхаймер приступают к написанию «Диалектики Просвещения», самой яркой за всю историю существования Франкфуртской школы работы, сегодня расцениваемой в качестве одной из классических для философии XX века, книги, ставшей культовой для множества придерживающихся левых взглядов представителей интеллектуальной элиты Европы и Америки. В 1944 году хоркхаймеровским Institute of Social Research под названием «Философские фрагменты» было осуществлено ее первое мимеографическое издание — тиражом 500 экземпляров. Под своим полным названием книга вышла в свет в 1947 году в Амстердаме в эмигрантском издательстве Керидо. До предполагавшегося продолжения столь результативного сотрудничества обоих авторов дело так никогда и не дошло: однократное событие создания шедевра не поддается целенаправленному воспроизведению. В качестве «бутылочной почты», отправленной с терпящего бедствие корабля европейской культуры, эта самая «мрачная» (по оценке Ю. Хабермаса) книга Хоркхаймера и Адорно в течение вот уже более полувека успешно продолжает свой дрейф по волнам времени, неизменно находя в каждом поколении своего адресата<sup>4</sup>.

Начиная с 1944 года и до конца сороковых годов Адорно принимает участие в финансируемом Американским Еврейским Комитетом и осуществляемом рядом сотрудников Института проекте по исследованию феномена антисемитизма, где он выступал в роли руководителя одной из важнейших составных частей общего проекта — проведенного в Беркли исследования «Berkely Project on the Nature and Extent of Antisemitism». Конечный результат проекта, книга «Авторитарная личность» сразу же вошла в разряд классических для современной социологии работ. В период между 1944 и 1947 годами он создает «Minima Moralia», сборник афоризмов, в котором было изложено нравственно-этическое кредо обреченного на безысходное существование в мире насилия человека над внешней природой и над самим собой одиночки, чья способность к сопротивлению, отстаиванию своей позиции наперекор всему и вся является единственной надеждой этого мира, единственной возможностью для вступившей с самого начала на ложный путь цивилизации вырваться из порочного круга зла. С 1943 по 1946 год он выступает в роли консультанта по вопросам музыки для Томаса Манна, трудившегося тогда над созданием «Доктора Фаустуса». Летом 1948 года он завершает работу над рукописью своей книги «Философия новой музыки», которая, как и многое другое из созданного им в США, была опубликована лишь значительно позднее и в Германии.

Письмо декана философского факультета Франкфуртского университета, содержащее приглашение занять то место, которое его вынудили оставить в 1933 году, дошло до Адорно лишь в августе 1949 года. В конце этого же года он возвращается во Франкфурт в качестве заместителя Хоркхаймера, восстановленного в его прежней должности, но не решившегося на переезд. Здесь, общими усилиями университета и нашедшего спонсорскую поддержку на стороне Хоркхаймера, удалось достаточно быстро восстановить сравнительно прочное еще со времен Веймарской республики финансовое положение Института. Но процесс признания официальными академическими кругами научных заслуг Адорно растянулся на долгие годы. Лишь в 1957 году он становится штатным (т.е. в статусе госслужащего) профессором философии и социологии.

В пятидесятые годы Адорно реализует свой творческий потенциал главным образом в сфере социологии. Он принимает деятельное участие в первом социологическом исследовании политического сознания западных немцев, проводимом возрожденным во Франкфурте Институтом. Публикацией отчета по данному исследованию — «Групповым экспериментом» — было положено начало серии «Франкфуртских работ по социологии». В 1952-53 он последний раз проводит год в США, чтобы не потерять американское гражданство. По возвращении в Германию он занимает пост исполнительного директора Института социальных исследований. С 1959 года руководство Институтом полностью находится в его руках; проживающий с конца 50-х годов в Швейцарии Хоркхаймер выступает теперь лишь в роли всегда желанного советчика.

В 1963 году выходят в свет «Призмы» — сборник статей по социологии, философии, литературе, музыке и диагностике современной эпохи, написанных между 1937 и 1953 годами. Эта работа, первая из его книг, изданных массовым тиражом в формате pocketbook'a, в значительной степени способствовала закреплению за Адорно имиджа проницательного критика западногерманской культуры, мыслителя, олицетворяющего собой преемственность интеллектуального климата довоенной и послевоенной Германии. В эти же годы творчество Адорно начинает наконец получать признание и со стороны академических кругов: в 1963 он избирается председателем Германского социологического общества, в 1965 — переизбирается на этот пост.

Последние годы жизни Адорно были в значительной мере посвящены созданию двух весьма крупных работ. Первая из них, «Негативная диалектика», вышедшая в свет в 1966 году, по праву может считаться одновременно и продолжением «Диалектики Просвеще-

ния» и произведением, доказывающим правомерность существования и дальнейшего развития философского мышления в эпоху, ставящую себе в заслугу ликвидацию философии и свойственного ей специфического мироощущения как таковых. Вторая — «Эстетическая теория», доказывающая правомерность существования автономного искусства в эпоху, когда автономия искусства не только была поставлена под вопрос, но и практически упразднена, была опубликована лишь посмертно.

Студенческое движение 1968 года сыграло роль последнего удара, уготованного ему судьбой. Если вначале, воодушевленный происходящим, Адорно указывал на то, что реальностью опровергаются мрачные пророчества Орвелла и Хаксли о скором пришествии и воцарении «Большого брата», об утверждении по всей земле порядков и нравов «храброго нового мира», то последующие конфликты и столкновения с бунтующими студентами — срывавшими, например, его лекции по социологии и от которых даже пришлось освобождать при помощи полиции помещение Института социальных исследований — привели в замешательство стареющего мыслителя, не только ощутившего, что его имиджу одного из лидеров интеллектуальной оппозиции, горячего сторонника и защитника прав авангардистского искусства, неутомимого полемического противника консерватизма и конформизма всех мастей и оттенков был нанесен непоправимый ущерб, но и вообще почувствовавшего себя оттесненным на обочину жизни и оказавшимся не у дел стариком, которому оставалось только одно — покинуть этот мир, где, как ему казалось, он никому уже не был нужен. Что и произошло 6 августа 1969 года в Швейцарии, в городке Фисп, где приехавший сюда на отдых и для работы над «Эстетической теорией» Адорно скончался от инфаркта миокарда.

Представленное выше краткое жизнеописание Т.В.Адорно уже само по себе является достаточным аргументом в пользу того, что попытка воспроизведения хотя бы самых ключевых моментов философского мироощущения мыслителя такого калибра сталкивается с необходимостью использования для этого весьма значительного текстового пространства. Рамки данной статьи будут слишком узки даже для хоть сколько-нибудь корректного перечисления всех тем и проблем, которые так или иначе поднимались, рассматривались и анализировались в работах автора, столь эрудированного в самых различных областях знания и чьи исследовательские интересы были столь разносторонни. Поэтому здесь мы ограничимся рассмотрением лишь основного, на наш взгляд, ядра философских воззрений Адорно — его концепции «неидентичности», что в свою очередь по-

зволит выявить специфику его позиции как позиции именно *современного* мыслителя, не только сумевшего инкорпорировать в состав своего философского учения все те особенности мыслительного опыта двадцатого столетия, которые собственно и определили его инновативный характер, но и во многом предвосхитившего то направление развития философской мысли, которое стало доминирующим уже после его кончины, в последние десятилетия века.

Показательными с точки зрения выявления специфичности отношения Адорно к тем или иным направлениям философской мысли стали уже его студенческие годы. Как уже отмечалось выше, ни неокантианство, олицетворяемое его первым университетским наставником Корнелиусом, ни повсеместно входившая тогда в моду феноменология, будь то Гуссерля, Хайдеггера или Шелера, не смогли полностью овладеть помыслами еще только вступившего на путь формирования собственной философской позиции студента Франкфуртского университета. Вполне возможно, что его поспешное «бегство в музыку» вплоть до отъезда в Вену по окончании университета во многом было продиктовано необходимостью дистанцироваться, оградить себя от влияния столь мощных мыслительных образцов, желанием отстоять и сохранить самобытность своего мышления перед лицом парадигмальных для того времени стилей философствования.

В этой связи ничуть не менее существенным оказывается вопрос о влиянии на молодого Адорно марксистских идей, которыми как грозным электричеством в ту эпоху была буквально перенасыщена интеллектуальная атмосфера европейского континента. Прежде всего следовало бы, видимо, еще раз указать на то обстоятельство, что эти идеи являлись достоянием сообщества, образованного выходцами из достаточно состоятельных еврейских семей, именно в эти десятилетия обретших наконец те возможности творческого развития, которых их предки были лишены в течение столетий на территориях раскинувшихся от Рейна до Волги сословных монархий. Скорее бесспорно присутствовавшее тут чувство этнической солидарности, порождаемое неизбежностью конфронтации даже в либеральном Франкфурте 20-х годов с откровенно либо скрытно враждебным к «этим выскочкам-инородцам» окружением, чем твердая уверенность в несомненной правоте учения, явилось тем гравитационным полем, под воздействием которого молодым Адорно был так *близко к сердцу* воспринят марксизм. Позднее, в годы эмиграции, именно солидарность всех тех, кто нацистским режимом был изгнан из родной страны, лишен возможности заниматься профессиональной деятельностью в среде родного языка и структурируемой им культуры, кто в слу-



чае дальнейшей экспансии нацизма был обречен, подобно Вальтеру Беньямину, на самоубийство или физическое уничтожение в концлагере, послужила основой для формирования отнюдь не беспристрастной, но, напротив, предельно эмоционально пафосной авторской позиции в «Диалектике Просвещения», книге, по праву считающейся программным произведением Франкфуртской школы западного марксизма и вполне правомерно расцененной советскими ортодоксами в качестве совершенно «ревизионистской». И здесь отнюдь не абстрактные схемы и выводы «единственно верного учения», а живой, вынесенный на страницы книги экзистенциальный опыт боли, страха, отчаяния, безверия и надежды оказался тем содержанием, которое обрело свою *Wirkungsgeschichte*<sup>5</sup>, т.е. вызвало, вызывает и будет вызывать к себе неослабевающий интерес со стороны всех тех, кому не безразличны судьбы этого мира и знакомо чувство ответственности за них.

Таким образом, в качестве первой специфической особенности философского мироощущения Адорно может быть выделено признание им экзистенциального опыта человеческого существа в качестве первичного по отношению к тому, что в целом может быть обозначено как его познавательная способность. На первый взгляд может показаться, что такая позиция является не чем иным, как еще одним вариантом столь ценимого классиками марксизма философского материализма, постулирующего примат материи над духом. Подтверждением тому должны были, казалось бы, служить многочисленные высказывания Адорно, в которых его философские взгляды объявлялись материалистическими, а также, например, то обстоятельство, что понятие «природы» играет по сути дела центральную роль в представленной в «Диалектике Просвещения» картине генезиса тех структур опыта, наличие которых с самого начала направило человеческую цивилизацию по неизбежно ложному пути.

Однако при более внимательном рассмотрении данной ситуации оказывается, что дело обстоит далеко не так просто. В первую очередь, как и в случае вышеперечисленных философских направлений, когда вряд ли корректным было бы говорить о безусловной принадлежности воззрений Адорно к тому или иному из них, попытка причислить их к такой «генеральной линии» развития философии, какой — наряду с идеализмом — является материализм, равным образом едва ли могла бы оказаться соответствующей их содержанию. На наш взгляд, удовлетворительная трактовка проблемы взаимоотношения философской позиции Адорно с так или иначе идентифицируемыми направлениями, течениями и тенденциями философской мыс-

ли может быть дана только в случае использования в данной ситуации понятия *метафоры* как позволяющего в максимально приближенной степени — но никогда не достигая уровня строго однозначного соответствия, тождества — описать, выразить и передать ту уникальность адорновского мироощущения, которой на протяжении всей его жизни удавалось оказывать стойкое и успешное сопротивление всем попыткам редуцировать ее к чему-то уже известному. При попытке взглянуть на место, занимаемое Адорно в историко-философском контексте XX века, с такой точки зрения все как в китайской головоломке неожиданно начинает складываться в единый цельный образ.

Прежде всего становится понятным, что все философские направления — марксизм, феноменология, неокантианство и др. — в силу их большей или меньшей систематичности, оформленности и завершенности воспринимались Адорно как *метафоры идентичности*, как результат деятельности идентифицирующего мышления и потому не могли быть использованы в качестве теоретико-методологических образцов, неуклонное следование которым гарантировало бы адекватную экспликацию основных философских проблем. Даже в отношении такой «священной коровы», какой являлась для Адорно гегелевская диалектика, была применена та же стратегия дискредитации ее философской значимости, поскольку ею идентичность возводилась в ранг первопринципа и конечной цели процесса диалектического развития, который в таком случае оказывался лишь видимостью, сценой, позволяющей наглядно лицезреть торжество себя самое в «своем ином» идентифицирующей идентичности.

Тем не менее концептуальные и методологические разработки этих и всех иных направлений философской мысли, с которыми он не намерен был себя идентифицировать, вполне годились для того, чтобы быть использованными в качестве метафор того содержания, которое мыслитель просто не имел других возможностей выразить. В этом, кстати, Адорно радикально отличался от Хайдеггера, не только своего старшего современника и постоянного полемического противника, но и, пожалуй, наиболее близкого ему по общему умонастроению философа, пошедшего по пути отказа от использования традиционных для философии понятийных структур и создания собственного уникального философского языка. В результате, как это ни парадоксально, именно консервативно «правый» (бывший, как известно, одно время даже членом нацистской партии) и чрезвычайно эзотеричный Хайдеггер, а не «левак» Адорно обрел имидж отца-основателя столь популярной среди радикально настроенных интеллектуалов последующих поколений стратегии «деконструкции»

(Ж. Деррида) структурных составляющих начавшей складываться еще в Новое время социокультурной парадигмы. Несмотря на то, что действительно сам Деррида даже на терминологическом уровне считает свою стратегию прямой правопреемницей хайдеггеровской программы «деструкции»<sup>6</sup> ключевых моментов европейской метафизики», представленной еще в «Бытии и времени»,<sup>7</sup> именно перу Адорно принадлежат многие и многие страницы работ, в которых не только более чем убедительным образом развенчиваются благостные утопии и иллюзии просвещенческой поры, но и, быть может, более радикально, чем антитетикой «подлинности» и «неподлинности» бытия, ставится проблема распада единства и целостности мира и невозможности их восстановления в культуре, в основе которой лежит схематизм, в корне извращающий всю совокупность взаимоотношений человека с окружающей его действительностью.

Таким образом, в настоящей работе мы рассматриваем все случаи использования Адорно тех или иных элементов различных философских учений для разъяснения своей собственной позиции как примеры их метафорического истолкования, когда речь идет не о прямом выражении однозначно понимаемого смысла, а об уходящем в бесконечность процессе *временного* сопряжения подразумеваемого с тем или иным устоявшимся в философии понятием, концептом, методом, никогда не доходящим до уровня тождества с таковыми, а напротив, именно в *негативной* ситуации различия с любым из них черпающим импульс к дальнейшему движению, к поиску новых возможностей образования иных, но столь же временных альянсов. На наш взгляд, именно так было вполне естественно выражать свои мысли для человека, основным языком которого являлся язык музыки. В этом нас также убеждает и то обстоятельство, что несмотря на отсутствие внешних реквизитов эпатажа читателя, Адорно является гораздо более неудобочитаемым (и неудобопереводимым) автором, чем снискавший себе мировую известность по этой части Хайдеггер. Сюда же должен быть причислен и тот факт, что с точки зрения классификации философской мысли по направлениям и департаментам, творчество Адорно являет собой образец успешного синтеза множества из них: одна только «критическая теория общества» объединяет в себе, наряду с марксистскими установками, и мотивы философских учений Шопенгауэра, Кьеркегора, Ницше, а также психоанализа З. Фрейда.

Однако самым убедительным аргументом в пользу предлагаемого нами подхода является, на наш взгляд, та трактовка, которую получает во второй главе «Диалектики Просвещения» главный персонаж одного из первотекстов европейской культуры — «Одиссеи» Го-

мера. Носящая название «Экскурс I. Одиссей или миф и Просвещение», эта глава, несмотря на заявление авторов книги, что любая из ее страниц есть плод их совместного творчества, рядом специалистов считается принадлежащей перу одного лишь Адорно. В этой по сути дела самостоятельной работе, отчетливо выделяющейся и по блеску исполнения, и по глубине содержания на фоне остальных глав книги, хрестоматийный сюжет странствий островного царя по Средиземноморью, завершающихся вполне по-голливудски хэппи-эндом, преобразуется в экспозицию событий, самым ходом которых разыгрывается основная драма европейской культуры — обретение человеческим существом его устойчивой самости, атемпоральной идентичности.

Само собой разумеется, что фигура гомеровского Одиссея используется тут в качестве метафоры, позволяющей на очень живописном поэтическом материале продемонстрировать процесс становления преследующей лишь цель собственного самосохранения субъективности, успешное завершение какового оказало столь пагубное влияние на весь последующий ход человеческой истории. Под пером Адорно античный герой превращается<sup>8</sup> в первопроходца, осваивающего дотоле неведомые пути обращения человека с окружающим миром, другими людьми и самим собой. Демифологизация природных стихий и сил, в которой столь преуспевает хитроумный Одиссей, является тем кардинальным шагом, которым навечно упраздняется свойственный архаическим культурам способ структурирования *взаимоотношений* человека с природой, где за последней признается право быть совершенно самостоятельной сущностью, по своей прихоти являть себя человеку то во всем своем ужасе (Полифем, Сцилла и Харибда), то во всем своем очаровании (Киркец или Цирцея). Носителем совершенно иного типа опыта является царь Итаки; стержневым элементом тут оказывается насилие, господство и власть: после его вояжа густо заселенное мифологическими существами всех мастей и оттенков Средиземноморье превращается в очищенный от всей этой нечисти регион, пустынный, но зато теперь вполне пригодный для развития мореплавания, торговли, ремесел и т.п., то есть для всемерного использования человеком ресурсов мортифицированной им природы. Ну а та бойня, которую он учиняет по возвращении на родной остров, более чем наглядно свидетельствует о том, что принцип господства и властвования, который теперь кладется в основу отношения человека к природе, отныне полностью распространяется им и на себе подобных.

Однако самой существенной особенностью этой фигуры-метаморфы является то, что конечным результатом столь успешно реализуемой ею стратегии самосохранения единичной особи любой ценой (и всему тому, что встречается на пути Одиссея, и всем тем, кто продлевает этот путь вместе с ним, действительно приходится заплатить за это очень высокую цену) оказывается формирование самой фундаментальной, исходной для всех последующих напластований и познавательного и практического характера структуры — себя потоку времени противопоставляющей и из такового изымающей, себе самой в любой момент времени и в любой точке пространства идентичной самости познающего и действующего субъекта. Собственно говоря, в данном случае гомеровский эпос превращен Адорно в экспозицию генезиса того универсального способа обращения со всем сущим, который специфичен для западного типа ментальности в том смысле, что на его основе становится возможным и конструирование особого типа человеческого существа (с особой сенсорикой, психосоматикой и т.д.) и создание цивилизации, проникнутой пафосом противоборства с природой.

Равным образом эта экспозиция проливает свет и на такой аспект происхождения принципа идентичности, как его укорененность в экзистенциальном опыте человека. Несмотря на полное отсутствие в «Диалектике Просвещения» каких-либо отсылок к сформулированному Хайдеггером еще в «Бытии и времени» тезису о «бытии-к-смерти» (*Sein-zum-Tode*), в адорновской трактовке странствия гомеровского героя совершенно недвусмысленным образом предстают в виде неустанныго «бегства-перед-лицом-смерти», «ускользания» (*Entronnensein*) от бесчисленных опасностей, грозящих ему неминуемой гибелью. В этой ситуации вполне уместно было бы предположить, что и устойчивая самость человеческого индивида и возникающий в ходе ее формирования особый тип мышления, мышление идентифицирующее, являются социокультурными конструктами, позволяющими человеку довольно успешно противостоять конститутивной для его существования как конечного существа темпоральной анизотропии, т.е. неповторимости каждого прожитого мгновения, неумолимости не прерывающегося ни на миг хода времени, неотвратимости ожидающего все живое конца. Цена, которую платит за эту далеко не совершенную оборонительную стратегию расстающийся со своим мифологическим прошлым человек, непропорционально велика: тут отсекаются все связи, позволявшие архаичным культурам воспроизводить — пусть всего лишь в пространстве культового ритуала, отграниченном от профанного мира замкнутой линией круга,

очерченной магическими заклинаниями шамана или жреца — единство мира и человека. Опыт непосредственного переживания во всей полноте чувственного восприятия своей сопричастности гармоничной целостности бытия, который предоставлял человеку миф и ритуалы соучастия в нем как актуально проживаемой реальности, редуцируются тут к смутному воспоминанию, окончательно не угасающему только потому, что его все же продолжает пробуждать в нас прямая наследница и субститут культа — культура. Каждая мелодия, считает Адорно, хранит в себе нечто от пения Сирен, услышав которое, привязанный к мачте своими спутниками с заткнутыми воском ушами Одиссей тут же забывает и о своих великих подвигах, и о своем высоком предназначении и не имеет более никаких желаний, кроме одного — как можно быстрее расстаться со своей новоприобретенной самостью, низринуться в пучину вод морских и раствориться в этой стихии, слиться с мирозданием в одно целое и навсегда забыть о себе самом как обособленном от окружающей действительности единичном Я. Присутствующий на концерте, где исполняются, например, произведения того же Шенберга, помещен по сути дела в то же, по выражению М. Фуко, «дисциплинарное пространство», что и античный герой, мучительно-отчаянные и безуспешные попытки которого освободиться от навеки приковавших его к собственной идентичности уз хоть и в предельно ослабленном виде, но тем не менее вполне аутентично воспроизводятся, казалось бы, столь комфортно расположившимся в своем кресле слушателем концерта.

В этой связи в совершенно ином свете предстает та вечная угроза — безучастная к людским невзгодам и к безудержному разгулу стихий склонная природа — на фоне которой происходило, как считается, развитие человеческой цивилизации в качестве защиты от нее. Совершенно очевидно, что в основу анализа тут кладется вовсе не марксистское материалистическое представление о природе как управляемой вечными и неизменными законами материальной субстанции, этаким неизвестно кем и когда запущенном бездушном механизме. Такое отношение к ней не изначально: оно *формируется* в ходе становления идентичной человеческой самости, обретающей тем самым способность к идентификации своего исконного контрагента, который благодаря этой операции из активного со-актера драмы человеческого существования превращается в пассивный источник материальных ресурсов, подлежащих безоглядному использованию для удовлетворения всех и всяческих человеческих нужд. Инструментальный разум, которым в этой ситуации начинает руководствоваться человек, олицетворяет собой то диалектическое вырождение в свою

полную противоположность, которое свойственно просвещенческой рациональности, некогда столь радикально инновативной парадигмы мышления, с которой отцами-основателями движения Просвещения связывалось столько оказавшихся совершенно иллюзорными и утопическими надежд. Здесь, по меткому выражению Ф. Бэкона, знание становится, вопреки учениям всяких там аристотелей и платонов, силой, а точнее — властью, властью над всем тем, что поддается процедуре идентификации, мортифицированию, анатомированию и в таком виде утилизации существом, полагающим, что, расставшись со всякого рода «суевериями», оно смело последние препятствия на пути сказочные блага и их изобилие обещающего, бесконечного как сама Вселенная и по экспоненте ускоряющегося «научно-технического прогресса».

Здесь, как и в ряде других случаев, мы сталкиваемся с характерной особенностью «Диалектики Просвещения» — предвосхищением в ней, пусть даже в чрезвычайно аморфном виде, тех проблемных полей и тематических горизонтов, разработка которых во второй половине века привела к возникновению целых направлений исследования и даже общественных движений, таких, например, как экологическое движение и феминизм. В данном случае вполне очевидно, что мы имеем дело с одной из самых радикальных попыток философского осмысления перспектив развития техногенной цивилизации, лишенной какого бы то ни было «метафизического» измерения и потому обреченной неуклонно следовать ею же себе самой и уготованному катастрофическому сценарию. В этом неоценимую помощь ей оказывает равным образом деградировавшая и редуцированная до уровня «культуриндустрии»<sup>9</sup> культура. Этим термином в научный обиход было по сути дела впервые введено понятие «массовой культуры» как определенного вида продукта, производимого на индустриальной основе, предназначенного для массового потребления и в содержательном отношении уже имеющего мало общего с тем, что принято считать культурным достоянием прежних эпох.

Таким образом, представленная в «Диалектике Просвещения» культурологическая схема, камня на камне не оставляющая от просвещенческих упований на грядущее торжество «принципов разума» как в области взаимоотношений человека с природой, так и в сфере общественных отношений и констатирующая наличие прямо противоположного вектора развития с самого начала вступившей на ложный и губительный для себя путь западной цивилизации, покоится на фундаменте весьма специфической онтологии, опять же разительно отличающейся от того, что принято считать диалектико-материа-

листическим учением о бытии. Центральная роль в этой онтологической концепции отводится фигуре диалектического противопоставления, контрпозиционирования идентичности и не-идентичности. Данная оппозиция, однако, не является терминологической перелицовкой фундаментальной для новоевропейской культуры субъектно-объектной схемы. Как уже отчасти было показано выше, этот схематизм является продуктом идентифицирующего мышления, становится возможным лишь в условиях универсального применения процедуры идентификации и являющихся ее составной частью властных стратегий.

Несмотря на то, что процедура идентификации, которой в конечном итоге охватывается все сущее, все тем или иным образом в этом мире существующее, осуществляется человеческой самостью, тем самым утверждающей свое господствующее положение над всем тем, что ею идентифицируется как ей противостоящее, отношения носителя самости, человека, с его антиподом, природой, не сводятся лишь к таковым «покорения», порабощения последней. Как это ни парадоксально — и тут Адорно воистину диалектичен — но именно фигура, олицетворяющая всю порочность идущей по гибельному пути цивилизации, одновременно оказывается и персонификацией всегда открытой возможности отказа от следования по предначертанному пути, трансгрессии, преступления дотоле казавшихся незыблемыми запретов и табу. Во всех случаях конфронтации с мифологическими силами Одиссей выступает в роли нарушителя, ниспровергателя *архаического закона*, которому искони беспрекословно подчиняются эти силы. Демифологизация, «расколдовывание» (Entzauberung) этого мира происходит в ходе странствий Одиссея потому, что в каждой из этих схваток он вступает в борьбу с античным роком, фатумом, непреложным законом, нарушать который не позволено даже олимпийским божествам. И именно он, слабый и смертный, чьи физические силы не идут ни в какое сравнение с мощью, например, циклопа Полифема или могуществом владыки вод Посейдона, но хитроумный и дерзкий, выходит победителем из всех этих столкновений потому, что является представителем новой цивилизационной парадигмы, в свое время пришедшей на смену античной и выступившей в роли ее могильщика, парадигмы, чей основной пафос совершенно аутентичным образом сумело выразить именно движение Просвещения на начальном этапе своего развития, когда столь радикально был поставлен вопрос о полном разрыве с традицией, о коренном переустройстве человеческого мышления, отношений людей между собой и к окружающему миру на совершенно новых началах.



Олицетворяемая фигурой Одиссея онтологическая возможность выхода за пределы существующего порядка вещей, трансцендирования действительного прямо свидетельствует о том, что в данной системе взглядов, в системе философских воззрений Адорно нет и не может быть места гегелевскому тезису о разумности всего действительного. Подобного рода легитимация пройденного человечеством пути в качестве *единственно возможного* пути развития цивилизации, гипостазирование одной из возможных линий эволюции человека и общества до статуса «*единственно истинной*» является основной функцией идентифицирующего мышления, инструментального разума. Последним конструируется линейная схема всемирной истории, истории не только человека, но и вселенной, которая призвана оправдать все случившееся и все существующее в качестве необходимого элемента «естественно-исторической закономерности», отсутствие которого воспрепятствовало бы дальнейшему продвижению вперед — от предшествующего члена линейной последовательности к последующему. Такой истории, с точки зрения Адорно, не существует<sup>10</sup>. Наличие чего бы то ни было в реальности вовсе не является безапелляционно оправдывающей его существование легитимацией. Даже носитель идентифицирующего мышления, человеческий субъект обнаруживает помимо претворенных им в действительность черт, характерных особенностей и свойств также и некую «избыточность» (*das Mehr*) не реализованных и оставшихся лишь потенциальными возможностей, явно превалирующих над тем, что обрело статус действительного.

Такого рода приоритет возможного над действительным указывает на явное совпадение в данном случае позиций Адорно и Хайдеггера. Для последнего примат возможности над действительностью являлся одним из ключевых моментов той трактовки, которую в его ранних работах получили феноменология Э. Гуссерля и герменевтический метод В. Дильтея. На еще большее сходство позиций обоих мыслителей указывает то обстоятельство, что и заявленная в качестве второй части «Бытия и времени» работа «Время и бытие» так никогда и не была опубликована Хайдеггером, и намечавшееся продолжение «Диалектики Просвещения», в котором, в отличие от «негативного понятия Просвещения», столь успешно развернутого в этой работе, должно было быть разработано его «позитивное понятие», равным образом не только не вышло в свет, но даже не было написано. В этой связи вполне уместным было бы предположить, что, подобно Хайдеггеру, писавшему о доступности человеку «бытия» лишь в редких случаях «просветов», «проблесков» (*Lichtung*) последнего,

Адорно также вполне отчетливо осознавал, что его понятие неидентичности, неидентичного не поддается экспликации в рамках традиционного философского дискурса.

Строго говоря, о представленности в языке, выражении посредством языка, обозначении при помощи языка того, что подразумевалось Адорно под термином «неидентичность», вообще не может быть и речи. Все эти операции своей предпосылкой имеют четкое разграничение компетенций обоих членов бинарной оппозиции — субъекта и объекта, каждый из которых идентифицирован в качестве именно такового как раз тем типом мышления, от которого следует полностью дистанцироваться при обращении к неидентичному. Описанию, обозначению со стороны осознающего себя идентичной самостью субъекта, владеющего языком как средством «отображения» внешнего мира и собственных состояний, противостоящих ему в качестве объекта, вообще поддается только то, что может быть тем или иным способом идентифицировано. Попытка же идентифицировать неидентичное для того, чтобы иметь возможность «отобразить» его в языке, была бы столь же бесплодной, как и попытка разрешить парадоксы самореферентности (например, широко известный парадокс «критянина-лжеца»). Судя по всему, здесь Адорно, как, впрочем, и Хайдеггер с его «вопросом о бытии», выходит на уровень попытки мыслить то, что не поддается репрезентации в горизонте тех когнитивных стратегий, которые оказались доминантными для новоевропейской социокультурной парадигмы.

И здесь опять существенную помощь в деле прояснения возможности экспликации неидентичности может оказать, как нам представляется, использование метафоры в качестве способа истолкования имеющегося в наличии фактического материала. Так, некоторыми исследователями, например Рольфом Виггерсхаузом<sup>11</sup>, философская позиция Адорно рассматривается как с самого начала формирующаяся под сильным влиянием традиции иудаистского мистицизма, основные установки которого так или иначе нашли свое преломление во взглядах тех, кто входил в самое ближайшее окружение Адорно. Одним из наиболее ярких выразителей этого рода мистического умонастроения был Гершем Шолем, друг Вальтера Беньямина и автор известного исследования «К пониманию мессианской идеи в иудаизме». Для его позиции характерным было сочетание апокалиптического и утопического моментов в трактовке мессианской идеи: арены, где разворачивался процесс спасения, становилась сама человеческая история, катастрофический конец которой являлся точкой возврата всего сущего к его первоизданному истоку и истинному бытию. На

Адорно эти идеи оказывали влияние лишь опосредованным образом — через Блоха, Кракауэра и Беньямина. И если для наименее радикального из них, Блоха, также полагавшего, что путь к совершенству пролегает через апокалиптическую катастрофу, символика устремленного к небесам искусства готики все же была предпочтительнее аллегории барокко, этой самой яркой манифестации противоречивости и разорванности мира, то в случае двух самых близких друзей Адорно речь шла уже о более жесткой позиции. В своем так никогда и не опубликованном философском трактате «Детективный роман» Кракауэр рассматривал последний в качестве эстетической композиции, восстанавливающей из хаоса распавшегося на составные элементы мира его целостность и таким образом моделирующей ситуацию воссоединения единства мира после апокалиптического его конца. Однако самым радикальным сторонником сопряжения утопии с апокалипсисом являлся Вальтер Беньямин, который уже в своей ранней работе «Происхождение немецкой трагедии» утверждал, что *развалины* великих сооружений гораздо больше способны сообщить нам о замысле их создателя, чем хорошо сохранившиеся мелкие постройки.

Самой радикальной эта позиция является потому, что ею по сути дела констатируется отсутствие возможности любого рода (эволюционного, революционного и т. п.) *перехода* из одного состояния в другое, из профанного измерения в измерение сакральное без утраты самого основного признака всего существующего — факта его реального бытия; единственным путем тут становится таковой катастрофы, апокалипсиса, распада всех форм и конфигураций до положения руин<sup>12</sup>. Метафорика гибели в очистительном пламени апокалиптической катастрофы, перерождения не в «*свое* иное», как это имело место в случае попытавшейся рационализировать принципиально нерационализируемое гегелевской диалектики, а в нечто совершенно Другое, в абсолютно чуждое и не связанное никакими узами родства и происхождения со своим антиподом, вполне годилась для того, чтобы быть использованной для освещения одной из сторон, одной из граней феномена неидентичности. «Одной из» — потому, что возможности традиционного *линейного* дискурса оказываются явно недостаточными для экспликации данного феномена. На наш взгляд, Адорно совершенно сознательно использовалась для достижения этой цели стратегия *мультидискурсивности*, позволяющая выявлять контуры и очертания исследуемого явления, помещая его в пространство, пронизанное множественными силовыми линиями разнородных, разнонаправленных и гетерогенных теоретических дискурсов.

Еще одним — наряду с вышеприведенным метафорическим истолкованием связки апокалипсис—утопия в иудаистском мистицизме — примером используемого Адорно мультидискурсивного метода исследования, т.е. сочетания теоретических дискурсов, традиционно числящихся по совершенно разным департаментам философского и научного знания, является, на наш взгляд, его обращение к понятию «природы». Здесь диапазон трактовок отношения человека к природе простирается от предельно диалектической картины европейской цивилизации как попадающей в зависимость от природы благодаря реализации стратегии освобождения от таковой путем создания инструментария господства, властвования человека над природой (*naturverfallene Naturbeherrschung* — «Диалектика Просвещения»), до способной показаться на первый взгляд весьма тривиальной идеи о возможности осознания человеком себя в качестве особого явления природы, благодаря которому последняя обретает способность самоосмысления, самовыражения и практического — посредством науки и техники — самоосуществления. С формальной точки зрения обращение к дискурсу подобного рода дает все основания к тому, чтобы без колебаний причислить Адорно к сторонникам материалистического мировоззрения, считать его представителем философского материализма, отличительной чертой которого является редукция многообразия действительности к его «естественной», материальной первопричине.

Однако в случае Адорно дело, думается, обстоит далеко не так просто. Прежде всего, под «природным характером» такого, например, явления как человеческое сознание, здесь подразумевается явно нечто совершенно иное, чем та совокупность каузальных зависимостей, хитросплетение причинно-следственных связей, распутывать которое призвано так много научных дисциплин. «Природность» человека, о которой идет речь у Адорно, вообще остается за кадром той картины мира, которую предоставляют нам наши органы чувств и наш интеллект, равным образом подвергнутые «дрессуре» со стороны «дисциплинарных механизмов» (М. Фуко) господствующей социокультурной парадигмы и потому генерирующие лишь никак не связанные с самим актом их *события* в жизни человеческого сознания усредненные, клишированные, «нормализованные» образы действительности. Проблема разрыва между содержанием акта восприятия чего-либо и процессом протекания самого акта восприятия впервые была сформулирована феноменологией. В хайдеггеровском варианте последней она, как известно, приобрела статус «вопроса о бытии», т.е. самой фундаментальной для человеческого существования онтологичес-

кой проблемы. И точно так же, как у Хайдеггера самая универсальная характеристика всего сущего — его свойство *быть* — оказывается совершенно недоступным для человеческого мышления, «природа», к которой апеллирует Адорно в своих попытках выразить смысл неидентичности, становится неуловимым фантомом, который, будучи всегда здесь (*Da-sein*), в то же время остается недостижимым, совершенно чуждым потому что «отчужденным», но также и бесконечно желанным.

Таким образом, обращение Адорно к «натуралистическому» дискурсу вовсе не свидетельствует, на наш взгляд, о попытке отождествить свою философскую позицию с таковой диалектического материализма. Функция, которую выполняет у него термин «природа», во многом аналогична той, которую выполняет хайдеггеровский термин «бытие», как и адорновская «природа», уже не имеющий ничего общего с традиционным философским понятием бытия, а напротив, призванный выразить радикальное отличие разрабатываемого философией XX века исследовательского подхода от наследия предшествующих эпох. Одним из ключевых моментов этой кардинальной трансформации философского дискурса является, как известно, отказ от использования пресловутой оппозиции субъекта и объекта. Именно это существенное видоизменение исходной для всей новоевропейской философии установки и призвано, на наш взгляд, отобразить столь масштабное использование Адорно «натуралистической» метафоры. По сути дела здесь речь идет уже не о некой «объективной», т.е. вне человека и независимо от него существующей субстанции, а о своего рода сплавле, синтезе, двуединстве того, что прежде противопоставлялось друг другу в качестве субъекта и объекта, материи и сознания, идеи и бытия. «Природа» в трактовке Адорно оказывается в такой же мере человеком, как и вне него находящимся окружающим миром. И наоборот: человек в такой же мере оказывается тут «моментом природы», в какой выступает в роли ее извечного антагониста, более чем преуспевающего в деле ее покорения и порабощения. Границы и того и другого — и природы и человека — становятся тут предельно размытыми и неопределенными; строго однозначная идентификация чего-либо как себя или другого, как своего или чужого становится невозможной. Исследовательский интерес здесь скорее оказывается направленным уже не на выявление всевозможных качеств и свойств и того и другого по отдельности, а на раскрытие *сферы их взаимодействия* друг с другом, где теряют свою значимость принципы конституирования их как самостоятельных и первостепенное значение приобретают навыки иного рода: умение вступать в контакт, способность к взаимодействию, готовность вступить во взаимосвязь.

Представленное выше краткое рассмотрение некоторых ключевых моментов философского мироощущения Адорно позволяет, как нам кажется, сделать вывод о том, что при попытке осмысления им специфики тематического горизонта, концептуальных и методологических решений, свойственных именно *современной* философии, как радикально отличной от таковой классического периода, блестящая и невероятно точная интуиция мыслителя вступила в противоречие с имевшимися в его распоряжении возможностями перевода содержания своих прозрений на хотя бы в минимальной степени удобопонятный, социокультурными реалиями того времени всецело определяемый язык. Подобно сверхчувствительному сейсмографу, Адорно удалось уловить самые первые колебания и толчки в толще казавшихся абсолютно незыблемыми тектонических напластований, ставшие предвестниками грандиозного смещения лежащих в основании всей архитектуры новоевропейской культуры глубинных ее слоев, приведшего, как известно, к полному «руинированию» доминировавшей в последние столетия социокультурной парадигмы. Этот цивилизационный излом переживается Адорно как личная трагедия и на уровне биографии, и на уровне творчества. Каждый раз при попытке примкнуть к тому или иному виду устоявшегося философского дискурса он самым явственным образом демонстрирует свою несовместимость с любым из них: его «негативная диалектика» оказывается не только антиидеалистической, но и вообще антигегелевской; его «диалектический материализм» в качестве исходных использует предпосылки, ничего общего не имеющие с основными принципами материалистического мироощущения; его «критическая теория общества» оспаривает и отвергает самые фундаментальные для марксистского социального учения теоретические и методологические положения. Он везде изгнанник: ни одно из философских учений прошлого не предоставляет ему пристанища, и происходит это потому, что, соприкасаясь с любым из них, он тут же обнаруживает, что является мыслителем уже совершенно другой эпохи, которой еще только предстоит, по известному гегелевскому выражению, «быть схваченной в мысли».

Дать достаточно определенный ответ на вопрос, состоялось ли уже событие такого рода «схватывания эпохи в мысли» полвека спустя, в начале следующего столетия, сегодня вряд ли кто откажется. Многие изменилось в мире с тех пор и многое осталось прежним. Прогноз катастрофического развития западной цивилизации по-прежнему остается более чем актуальным. Несмотря на все те усилия, которые на удивление слаженно прилагаются гуманитарными наука-

ми, авангардистским искусством и современным естествознанием к тому, чтобы видоизменить созданную в классическую для новоевропейской культуры эпоху картину мира, все мы и сегодня продолжаем осознавать себя в качестве субъектов познания и действия и воспринимать окружающий мир в качестве нам противостоящего и во многом враждебного объекта. Ни о какой радикальной трансформации «сенсорного баланса» (М. Маклюэн) человека, подобной той, которая была осуществлена культурой Возрождения, когда по сути дела была коренным образом изменена структура чувственного восприятия средневекового человека (прямая перспектива в живописи, примат визуальной формы восприятия над всеми остальными и т.п.), на сегодняшний день пока что говорить не приходится.

И тем не менее, на наш взгляд, все же существуют некоторые основания для того, чтобы рассматривать философские искания середины века как первые шаги на долгом и трудном пути к новому мироощущению, новой культуре и новому социуму. Одним из них является то обстоятельство, что последние десятилетия XX века стали свидетелями небывало бурного развития и экспансии практически во все сферы жизнедеятельности человека совершенно нового явления — цифровых (дигитальных) информационных технологий, в считанные года изменивших веками складывавшиеся нормы, навыки и способы человеческого общения. В теоретическом же дискурсе этого периода явно преобладающей становится тема *коммуникации*, проблематика той медиативной среды, в которой все фиксируемое в качестве устойчивого образования рассматривается лишь в качестве *агента* коммуникационного процесса, т.е. с точки зрения выполняемой им в данном процессе функции: способствует ли данный элемент дальнейшему развитию процесса коммуникации или, напротив, его блокирует и т.п.

Такого рода подход в значительной мере является уже попыткой реализации той стратегии, которая на чисто декларативном уровне самым различным образом была сформулирована многими направлениями философской мысли XX века и которая ставила перед собой в качестве первоочередной задачу преодоления тех ограничений, которые накладывались на наше восприятие действительности интериоризируемым каждым индивидом в процессе воспитания и образования матричным схематизмом субъект-объектной оппозиции. Возможно, именно это развитие событий и было предугадано в той трактовке, которую получило у Адорно понятие коммуникации: для него коммуникация не являлась специфически человеческим свойством, способностью наделенного сознанием существа вступать в

общение с себе подобными; коммуницировать друг с другом равным образом могли не только иные формы жизни, но и неодушевленные предметы — в пределе под нею, видимо, подразумевалось универсальное взаимодействие всего со всем.

То, что еще совсем недавно могло вызвать удивление или даже считаться некорректным обращением с термином, сегодня выглядит совсем иначе. В наши дни перспектива все большего и большего сближения того, что прежде было принято разделять и друг другу противопоставлять в качестве природы органической и неорганической, уже не кажется столь уж фантастической. Тем более что в случае, например, программного продукта, призванного имитировать ряд функций человеческого интеллекта, вообще довольно затруднительно было бы вынести вердикт относительно того, является ли данный «предмет» неодушевленным или нет. Ну а в случае в значительной степени обязанного своим происхождением успешному распространению по планете глобальной компьютерной сети Интернет *сетевogo подхода* мы имеем дело уже с попытками осмысления на концептуальном уровне той трансформации, которую претерпевают в новой коммуникативной среде и человеческое мировосприятие, и способы взаимодействия человека с окружающим миром и другими людьми. Для успешного решения этой задачи могут и, на наш взгляд, должны быть использованы те разработки в области исследования феномена неидентичности, которые занимают центральное место в философском наследии Адорно. Хотелось бы надеяться, что в самом недалеком будущем эта работа будет проделана.

### Библиография

- Adorno Th. W.* Gesammelte Schriften. 20 Bände. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt, 1970—86.
- Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Дialeктика Просвещения. Философские фрагменты. М.—СПб.: Медиум — Ювента, 1997.
- Адорно Т. В.* Избранное: Социология музыки. М.—СПб.: Университет. книга, 1999.
- Адорно Т. В.* Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000.
- Адорно Т. В.* Философия новой музыки. М.: Логос, 2001.
- Адорно Т. В.* Эстетическая теория. М.: Республика, 2001.
- Rose G.* The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno. The Macmillan Press — Columbia University Press, 1978.
- Brunkhorst H.* Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne. Piper, Muenchen — Zuerich, 1990.
- Wiggershaus R.* Theodor W. Adorno. Beck, Muenchen, 1998.



## Примечания

- <sup>1</sup> «Изначально гегуэзской» — указывал Адорно в одном из писем Томасу Манну периода их сотрудничества в ходе создания «Доктора Фаустуса» в 40-х годах.
- <sup>2</sup> Сегодня Франкфурт является «финансовой столицей» Германии.
- <sup>3</sup> О чем Хоркхаймер не преминул заявить даже в своем, в целом, впрочем, положительном официальном отзыве на габилитационную диссертацию Адорно.
- <sup>4</sup> *Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты.* М.—СПб.: Меднум—Ювента, 1997 (перевод М. М. Кузнецова).
- <sup>5</sup> Термин философской герменевтики Х.-Г. Гадамера, в англоязычных текстах встречающийся в оригинале, не имеет, на наш взгляд, адекватного перевода в русском языке. *Wirkungsgeschichte* — это не просто история влияния какого-либо события на происходящее в последующие эпохи. Это одновременно и манифестация действительности истории, удостоверяющая ее активный характер и практически полную непредсказуемость для такого, казалось бы, основного ее действующего лица, каким является человеческий индивид. Термин без каких бы то ни было изменений в его смысловой структуре сегодня также употребляется последним представителем Франкфуртской школы Юргеном Хабермасом.
- <sup>6</sup> Позднее смягченной до не столь категоричного «*Abbau*».
- <sup>7</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit.* Max Niemeyer Verlag, Tuebingen, 1976.
- <sup>8</sup> Что некоторыми критиками было воспринято как провозвод по отношению к исторической реальности, как неправомерный перенос на античную почву структур опыта, свойственных лишь гораздо более поздней эпохе, таковой индустриального общества.
- <sup>9</sup> См. главу IV «Диалектики Просвещения» — «Культуриндустрия. Просвещение как обмен масс».
- <sup>10</sup> «Нет никакой универсальной истории, ведущей от дикости к гуманности, и уж тем более — от каменного топора к мегатонной бомбе» (*Adorno Th. W. Negative Dialektik. Gesammelte Schriften, Bd. 6. S. 314*).
- <sup>11</sup> *Wiggershaus, Rolf. Theodor W. Adorno.* Muenchen: Verlag C. H. Beck, 1998.
- <sup>12</sup> В этом она непосредственно смыкалась с тезисом Ницше о «смерти Бога», об утрате мирозданием центрирующего начала, обосновывающего и оправдывающего его единство и целостность. Обе позиции, и Беньямина, и Ницше, используются Адорно именно в качестве *метафор*, позволяющих выразить не передаваемую средствами нормализованного языка специфическую особенность неидентичного — его радикальную несовместимость с известным человеку и освоенным им порядком бытия.

*Т. П. Лифинцева*

### **Категория «мужество быть» П. Тиллиха: онтология, теология, этика**

Пауль Тиллих (1886—1965) — выдающийся немецко-американский философ и богослов, представитель неортодоксальной теологии, философ культуры. В 1905—1913 гг. он изучал философию и богословие в университетах Берлина, Тюбингена, Галле. В 1912 г. Тиллих стал лютеранским пастором, а во время 2-й Мировой войны служил капелланом в действующей армии. В 1929-33 гг. преподавал в Дрездене, Берлине, Марбурге и Франкфурте. За выступления против нацизма был отстранен от должности профессора, эмигрировал в США. Работал в Гарвардском и Чикагском университетах, а также в Объединенной Теологической Семинарии в Нью-Йорке. Умер и похоронен в Чикаго.

Тиллих создал всеобъемлющую теологическую систему, воплощенную в трехтомном труде «Систематическая теология» (этому труду он посвятил сорок лет своей жизни). На фоне других произведений Тиллиха «Систематическая теология» уникальна: идеи всех его произведений присутствуют в ней. Центральная, осевая тема «Систематической теологии» — тема, в которой пересекаются все другие сферы его творчества: этика, антропология, философия истории и культуры, христология, апологетика и др. — это онтология.

Категорию «мужество быть» Тиллих рассматривает в 1-м томе «Систематической теологии» (закончен в 1950 г.) и в книге «Мужество быть» (1952). Следует сказать, что мужество чаще всего определяют как этическую добродетель, характеризующую «нравственную меру в преодолении страха». Но предикат «быть» предполагает сохранение чего-либо на онтологическом уровне: категория «мужество быть» подразумевает этический и онтологический аспекты. Тиллих

пишет: «Мужество относится к сфере этики, но оно коренится во всем многообразии человеческого существования и в конечном счете в структуре бытия. Мужество как совершаемый человеком акт, подлежащий оценке, есть этическое понятие; но как универсальное и сущностное самоутверждение человеческого бытия оно есть онтологическое понятие. Мужество быть — это этический акт, в котором человек утверждает свое бытие вопреки тем элементам своего существования, которые противостоят его сущностному самоутверждению»<sup>1</sup>.

Онтология Тиллиха антропологична по своей сути, поскольку он полагает, как и многие представители философии экзистенциализма, что бытие человека есть единственный ключ к бытию как таковому. «Человек вдруг обнаружил, — пишет Тиллих, — что ключ к постижению глубочайших уровней реальности — в нем самом и что только его собственное существование дает ему возможность постичь существование вообще»<sup>2</sup>. В 1925–27 гг. Тиллих преподавал теологию в Марбургском университете, где работал в это же время и Хайдеггер, заканчивавший книгу «Бытие и время». Хайдеггер писал: «Сущее, анализ которого всегда стоит как задача, это всегда *мы сами*. Бытие этого сущего *всегда мое*. В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию. Бытие есть то, о чем для самого этого сущего всегда есть дело»<sup>3</sup>. Общение с Хайдеггером оказало значительное влияние на творчество Тиллиха. Он по сути принимает феноменологический метод Хайдеггера, а именно, что понятием «Dasein» Хайдеггер называет, образно говоря, то место, где обнаруживает себя структура бытия, где бытие «разомкнуто» для человека, — то есть это сам человек. «Быть человеком, — говорит Тиллих, — значит задавать вопрос о собственном бытии и жить под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются»<sup>4</sup>.

Вопрос о бытии, полагает Тиллих, порожден «шоком небытия». Только человек может задаваться онтологическим вопросом, поскольку лишь он один способен заглянуть за пределы как своего собственного, так и всякого другого бытия. Бытие — это тайна, если взглянуть на него с точки зрения возможного небытия. Человек способен принять эту точку зрения потому, что он способен трансцендировать всякую данную реальность.

Бытие, ограниченное небытием, — это конечность. Небытие являет себя как «еще нет» бытия и «больше не будет» бытия. Однако небытие не имеет смысла кроме как в соотношении с бытием. Бытие предшествует небытию и в онтологической действительности, как на это указывает само слово «небытие». Бытие — это начало без конца и

конец без начала. И тем не менее все, что причастно бытию, «переменано» с небытием. Это — бытие в процессе выхода из небытия и ухода в небытие. Оно конечно. Все сущее включает в себя множественность, определенность, дифференциацию и ограничение. «Быть чем-то» означает «не быть чем-то еще». «Быть здесь и сейчас» означает «не быть там и тогда». Все категории мышления выражают эту ситуацию: «быть чем-то» означает «быть конечным».

Осознание человеком конечности собственного бытия, по Тиллиху, есть онтологическая тревога. Тревога как онтологическое качество столь же вездесуща, как и конечность. Тревога не зависит от какого бы то ни было особого объекта, который мог бы ее вызвать; она зависит только от той угрозы небытия, которая тождественна конечности. В этом смысле можно справедливо сказать, что «объект» тревоги — «ничто», а ничто — это не объект. Объектов боятся. Можно бояться опасности, боли, врага, но эту боязнь в конечном счете можно преодолеть действием или рассуждением. А вот тревогу преодолеть нельзя, поскольку ни одно конечное сущее не может преодолеть собственной конечности. Тревога присутствует всегда, хотя зачастую и латентно. Тиллих указывает, что английское слово «anxiety» (тревога) и немецкое слово «Angst» (страх) происходят от латинского «angustiae», что означает «узость», «стесненность», «зажатость». Тревога ощущается именно как стесненность угрозой небытия. «Новое обретение смысла тревоги, — пишет Тиллих, — который удалось открыть совместными усилиями философии экзистенциализма, глубинной психологии, неврологии и искусства, является одним из достижений XX века. Стало очевидным, что боязнь (страх) как нечто соотносимое с определенным объектом и тревога как осознание конечности являются двумя радикально различающимися понятиями. Тревога онтологична, боязнь психологична. Тревога — это самосознание конечного Я как конечного»<sup>5</sup>. Хочу отметить, что задолго до психоанализа римские стоики разработали глубокое учение о страхе («тревоге» в данном контексте — *Т.Л.*). Именно они обнаружили, что настоящий объект страха — это сам страх. Сенека писал, что нет ничего страшного, кроме самого страха...

Тревога, говорит Тиллих, есть *экзистенциальное* осознание небытия. Определение «экзистенциальный» указывает на то, что тревогу порождает вовсе не абстрактное знание о небытии, но осознание того, что небытие составляет часть собственного бытия человека. Тревогу порождает не мысль о том, что все имеет преходящий характер и даже не переживание смерти близких, а *воздействие* всего этого на постоянное, но скрытое осознание неизбежности нашей смерти. Страх

смерти вносит элемент онтологической тревоги в любой другой вид страха (боязни). Именно тревога неспособности сохранить собственное бытие лежит в основе всякого конкретного страха. Тревога стремится превратиться в страх, так как мужество способно его встретить. Конечное существо не способно терпеть голую тревогу более одного мгновения. Тиллих прав: те, кто пережил подобные моменты, — например, мистики, прозревшие «ночь души», или Лютер, охваченный отчаянием из-за приступов демонического, или Заратустра-Ницше, испытавший «великое отвращение» — поведали о невообразимом ужасе голой тревоги. Избавиться от этого невыносимого ужаса обычно помогает превращение тревоги в страх (боязнь) чего-либо — дьявола, темноты, призраков, какого-либо животного, нечистоты, колющих и режущих предметов, открытого или замкнутого пространства — неважно чего. Боязнь нужна, чтобы скрыться от тревоги. Тревога — это конечность, переживаемая человеком как *его собственная* конечность. Такова врожденная тревога, свойственная человеку как человеку и — некоторым образом — всем живым существам. Эта тревога отличается от патологической (невротической и психотической). Патологическая тревога, по мнению Тиллиха, есть следствие неудачной попытки Я принять тревогу на себя. Устранить основополагающую тревогу конечного бытия, вызванную угрозой небытия, невозможно, поскольку эта тревога присуща самому существованию. Единственно возможный подход к ней — это принятие ее на себя. Здесь мы и переходим к категории мужества, определение которой привели вначале.

Тиллих предлагает довольно основательный **исторический** обзор категории «мужество». Задача этого обзора такова: «Он должен показать, что на протяжении всей истории западной философии от «Лакхета» Платона до «Заратустры» Ницше мужество как онтологическая проблема привлекало творческую мысль, отчасти потому, что нравственная сторона мужества непостижима без рассмотрения его онтологической стороны, отчасти потому, что наблюдение за проявлениями мужества в жизни оказалось прекрасным средством для онтологического анализа реальности. Исторический обзор должен предоставить нам понятийный материал для систематического исследования проблемы мужества»<sup>6</sup>. Мы выделим лишь наиболее важные моменты данного обзора.

Тиллих анализирует понятие мужества у Платона, Аристотеля и Фомы Аквинского и приходит к выводу, что они имеют в виду мужество лишь как добродетель среди других добродетелей. Более глубоким (т.е. содержащим онтологическую компоненту) представляется

ему стоическое учение о мужестве. «Стоицизм, — пишет Тиллих, — не просто философская школа. Это позиция, которая помогла некоторым выдающимся людям поздней античности и их последователям в Новое время ответить на вопрос о человеческом существовании. В этом смысле стоицизм — основополагающая *религиозная* позиция, независимо от того, существует ли она в теистической или атеистической формах. Именно поэтому стоицизм оказался единственной реальной духовной альтернативой христианству в западном мире. Стоик обладал личным и социальным мужеством, которое и составляло реальную альтернативу христианскому мужеству. Разрыв разделял космический фатализм стоиков и христианскую веру в космическое спасение»<sup>7</sup>. Стоическое мужество предполагает подчинение личности универсальному Логосу бытия: оно есть соучастие в божественной силе разума, преодолевающей мир страстей и тревог. Стоическое мужество — это мужество утверждать нашу собственную разумную природу вопреки всему тому в нас, что противостоит нашему единению с разумной природой Космоса. Мудрец-стоик, утверждая свою причастность к универсальному разуму, оказывается выше царства богов: его онтологическое мужество трансцендирует политеистическое могущество судьбы... Но учение стоиков, в отличие от христианского, аристократично: реально получалось, что соучаствовать в Логосе могут только избранные.

Гуманизм Нового времени («ренессансный» гуманизм) Тиллих определяет как «неостоический». Духовное содержание ренессансного гуманизма было христианским, а духовное содержание античного стоического гуманизма было языческим, хотя греческий гуманизм критиковал языческие религии, а гуманизм Нового времени — христианство. «Принципиальное различие этих двух типов гуманизма, — пишет Тиллих, — проявляется в ответе на вопрос о том, есть ли бытие по своей сути благо или нет. Символ Творения подразумевает классическое христианское представление о том, что «бытие в своем качестве бытия есть благо» («esse qua esse bonum est»), а учение греческой философии о «сопротивляющейся материи» выражает языческое ощущение бытия как неизбежно двойственного, поскольку оно причастно как творящей форме, так и косной материи»<sup>8</sup>.

Наиболее яркий представитель такого «ренессансного неостоицизма», по мнению Тиллиха, — Спиноза. «Именно в его философии, — пишет Тиллих, — как ни в какой другой, разработана онтология мужества. Спиноза назвал свою главную работу по онтологии «Этика», и это название указывает на его намерение дать онтологическое обоснование этическому существованию человека. Для Спинозы, как и для

стоиков, мужество — не просто одно из качеств в ряду других. Это выражение сущностного акта всего, что участвует в бытии, т.е. это *самоутверждение*. Учение о самоутверждении всего сущего — центр системы Спинозы<sup>9</sup>. Действительно, при внимательном прочтении «Этики» Спинозы можно обнаружить такие высказывания: «Стремление к самосохранению заставляет вещь быть тем, что она есть. Именно это стремление есть сущность вещи»<sup>10</sup>. И далее: «Под мужеством я разумею то желание, в силу которого кто-либо стремится сохранить свое бытие по одному только предписанию разума»<sup>11</sup>. «Способность, в силу которой отдельные вещи, а следовательно, и человек сохраняют свое бытие, есть само могущество Бога»<sup>12</sup>. Спиноза разделяет понятие мужества на всеобъемлющее и ограниченное, на универсальное — онтологическое и частное — нравственное. В свете этого довольно поверхностной представляется позиция некоторых наших исследователей, утверждающих, что «мужество становится второстепенной темой в философской этике Нового времени. ...У Б.Спинозы оно находится почти в самом конце обширного каталога аффектов»<sup>13</sup>.

Тиллих предлагает различать три типа тревоги в соответствии с тремя областями, в которых небытие угрожает бытию. Небытие угрожает онтическому (т.е. на уровне существования, термин «онтическое» Тиллих заимствует у Хайдеггера) самоутверждению человека относительно — в виде судьбы и абсолютно — в виде смерти. Оно угрожает духовному самоутверждению человека относительно — в виде пустоты и абсолютно — в виде отсутствия смысла. Оно угрожает нравственному самоутверждению человека относительно — в виде вины и абсолютно — в виде осуждения. Так возникают три формы тревоги: тревога судьбы и смерти, вины и осуждения, пустоты и бессмысленности. Тревога есть осознание этой тройной угрозы. Тревога во всех этих трех формах экзистенциальна потому, что она присуща существованию как таковому, а не представляет собой аномальное состояние души, как, например, невротическая (или психотическая) тревога. Различие типов тревоги вовсе не означает, что они существуют отдельно друг от друга. Три формы тревоги имманентно присущи друг другу, но как правило, в тот или иной период западной цивилизации одна из них доминирует. Так, на закате античной цивилизации преобладала тревога судьбы и смерти, на закате Средневековья — тревога вины и осуждения, а на закате Нового времени (т.е. в современную эпоху) — тревога пустоты и бессмысленности.

Тревога судьбы и смерти, с точки зрения Тиллиха, — наиболее основополагающая, наиболее универсальная и неотвратимая. Любые попытки доказать ее несостоятельность бесполезны. Тревога смерти —

это то, что постоянно стоит за тревогой превратностей судьбы. Ведь угроза онтическому самоутверждению человека — это не только абсолютная угроза смерти, но и относительная угроза судьбы. Тревога смерти накладывает отпечаток на всякую конкретную тревогу и придает ей предельную глубину.

Небытие подрывает также нравственное самоутверждение человека. Эта тревога в относительном смысле есть тревога вины, а в абсолютном смысле — тревога отвержения себя и осуждения. Бытие человека — как онтическое, так и духовное — не просто дано ему, но и *предъявлено* ему как требование. Человек несет ответственность за свое бытие. Всяким актом нравственного самоутверждения человек способствует исполнению своего предназначения, то есть актуализации того, что он есть потенциально. Описывать природу этого свершения на языке философии и теологии, считает Тиллих, есть задача этики. Но, какой бы ни была нравственная норма, человек обладает способностью действовать ей вопреки, противоречить своему сущностному бытию, не исполнять свое предназначение. В условиях отчуждения человека от самого себя так и происходит. Небытие присутствует даже в том, что человек считает своими лучшими поступками, оно не дает человеку достичь совершенства. Двусмысленное единство добра и зла свойственно всему, что человек делает, потому что оно свойственно человеческому бытию как таковому. Осознание этой двусмысленности есть чувство вины. Тот судья, который тождественен и противостоит себе, который «совместно ведает» (со-весть) все, что мы делаем и что мы представляем собой, выносит осуждающий приговор, который мы испытываем как вину. Тревога вины присутствует в каждом моменте нравственного опыта, и это может привести нас к полному отвержению себя, к переживанию того, что мы осуждены и приговорены, — но это не внешнее наказание, а отчаяние по поводу утраты собственного предназначения.

Термин «отсутствие смысла», «бессмысленность» Тиллих употребляет для обозначения абсолютной угрозы небытия *духовному* самоутверждению человека, а термин «пустота» — для обозначения относительной угрозы этого типа. За пустотой скрывается бессмысленность, как смерть скрывается за превратностями судьбы. Тревога бессмысленности — это тревога по поводу утраты *предельного* интереса, утраты того смысла, что придает смысл всем смыслам.

Центральная категория конечного бытия человека, полагает Тиллих, — это время (здесь вновь очевидно влияние Хайдеггера). Время движется от прошлого, которого уже нет, к будущему, которого еще нет, через настоящее, являющееся не более чем движущейся грани-



цей между прошлым и будущим. «Быть» означает быть в настоящем. Но если настоящее иллюзорно, то бытие побеждается небытием. Невозможно сбросить со счетов тот факт, пишет Тиллих, что время «проглатывает» все, что оно создало, что новое становится старым и исчезает и что творческая эволюция в каждый миг сопровождается разрушением и распадом. Смысл времени невыводим из анализа времени. Время, воспринимаемое в непосредственном опыте самосознания, соединяет в себе тревогу по поводу бренности с мужеством самоутверждения настоящего. Меланхолическое осознание движения бытия к небытию (а этой темой пронизана литература всех народов) более актуально тогда, когда мы переживаем предошущие собственной смерти. Здесь имеет значение не сам страх смерти, то есть не страх перед мигом умирания. Значима именно тревога по поводу того, что *придется* умереть: она-то и выявляет онтологический характер времени.

Но сама тревога по поводу временности существования возможна лишь потому, что она уравновешена тем мужеством, которое *утверждает* временность. Если бы не это мужество, человек покорился бы уничтожающему характеру времени и смирился бы с тем, что ему не овладеть настоящим. Однако человек утверждает миг настоящего (хотя аналитически это и кажется нереальным) и защищает его от той тревоги, которую порождает в нем бренность. Он утверждает настоящее посредством того онтологического мужества, которое столь же подлинно, как и его тревога по поводу временного процесса. Это мужество присутствует во всех сущих, но радикально и осознанно действительно оно только в человеке, который один способен предвидеть собственный конец. Следовательно, человеку требуется самое большое мужество для того, чтобы взять на себя свою тревогу. Человек — самое мужественное из всех сущих, потому что ему предстоит преодолеть самую глубокую тревогу. Ему труднее удержать настоящее, потому что он способен вообразить себе и то будущее, которое ему еще не принадлежит, и то прошлое, которое ему уже не принадлежит: он исключен как из того, так и из другого. И человек не может и избежать вопроса о *предельном* основании этого мужества.

«Быть» означает также иметь пространство. Каждое сущее стремится обеспечить себя пространством (географическим, духовным, социальным и т.д.) и сохранить его для себя. Но быть пространственным — значит еще и быть подчиненным небытию. Ни одно конечное сущее не обладает тем пространством, которое со всей определенностью было бы его собственным. И не только потому, что ему придется потерять то или иное пространство (в силу того, что человек — «странник на земле»), но и в конечном счете потому, что ему прилет-

ся потерять всякое место, которое он *мог бы* иметь. Эта мысль выражена в мощном символе, использованном Иовом и псалмопевцем: *Место его не будет уже знать его* (Иов 7:10). Быть конечным — значит не иметь определенного места; значит в конце концов неизбежно потерять всякое место, а вместе с ним — и себя. Не иметь определенного и окончательного пространства означает предельную незащищенность. Но тревога человека перед лицом утраты своего пространства уравновешена тем мужеством, с которым он утверждает и миг настоящего, и вместе с ним — пространство. Всякое сущее утверждает то пространство, которым оно обладает во Вселенной: в течение всей жизни оно упорно сопротивляется тревоге «не иметь места». Оно *принимает* свою онтологическую незащищенность и обретает защиту в этом приятии. Но каким же образом, риторически вопрошает Тиллих, человек — такое сущее, которое не может существовать без пространства, принимает как предваряющую, так и окончательную беспространственность?..

Вопрос о причине сущего или события предполагает, что ни сущее, ни событие не обладают собственной силой для того, чтобы войти в бытие. Конечные сущие не являются причинами самих себя; они были «брошены» в бытие. Категория причинности имплицитно выражает неспособность чего бы то ни было остановиться на себе самом. Всякое сущее влекомо за свои пределы к собственной причине, а эта причина, в свою очередь, влекома к своей причине — и так до бесконечности. Причинность служит мощным выражением бездны небытия во всем. Человек — это творение. Его бытие случайно: само по себе необходимости оно не имеет, и потому человек осознает себя жертвой небытия. Та же самая случайность, которая бросила человека в существование, может его оттуда и вытолкнуть. В этом аспекте причинное и случайное суть одно и то же. Тот факт, что человек детерминирован причинно, делает его бытие случайным по отношению к себе самому. Тревога, в которой он осознает эту ситуацию, является тревогой по поводу необходимости его бытия. Его могло бы и не быть! Но тогда почему он есть? И почему он должен быть и дальше? Разумного ответа на эти вопросы нет. Но мужество, говорит Тиллих, приемлет производность, случайность. Мужество игнорирует причинную зависимость всего конечного. Без этого мужества никакая жизнь не была бы возможной, но остается вопрос, как *возможно* такое мужество. Как может то сущее, которое зависит от цепи причин и ее случайностей, принимать эту зависимость и в то же время приписывать себе ту необходимость и самоуверенность, которые этой зависимостью противоречат?

Вопрос о неизменном и постоянном в нашем бытии является выражением тревоги по поводу утраты субстанции и самоидентичности. Эта тревога относится как к постоянным изменениям, так и к окончательной утрате субстанции. Каждое изменение обнаруживает относительное небытие того, что изменяется. Изменяющейся реальности недостает субстанциальности, силы бытия, силы сопротивления небытию. Именно эта тревога, полагает Тиллих, и вынуждала греков настойчиво и неустанно вопрошать о неизменном. Самой радикальной формой этой тревоги является предощущение окончательной утраты как субстанции, так и акциденций. Опытное переживание человеком неизбежности смерти предвяряет полную утрату самоидентичности. Вопрос о бессмертной субстанции души выражает глубинную тревогу в связи с этим предощущением. Мужество приемлет угрозу утраты как индивидуальной субстанции, так и субстанции вообще. Но как может конечное сущее, осознающее неизбежность утраты своей субстанции, эту утрату принять?

Тиллиховский анализ бытия человека в отношении к категориям времени, пространства, причинности и субстанции — блестящая экспликация экзистенциалистской категории «бытие-к-смерти». Здесь Тиллих вновь очень близок к Хайдеггеру, говорившему о тревоге человека в связи с его осознанием своего «движения» к смерти. «Смерть, — писал Хайдеггер, — это способ быть, который присутствие (Dasein) берет на себя, едва оно есть. Едва человек приходит в жизнь, он сразу же достаточно стар, чтобы умереть»<sup>14</sup>. И далее: «Смерть есть возможность бытия, которую присутствие всякий раз должно взять на себя само. Со смертью присутствие стоит перед собой в его *самой своей* способности быть. В этой возможности для присутствия речь идет напрямую о его бытии в мире. Таким образом, смерть открывается как *наиболее своя*, безотносительная, не-обходимая возможность»<sup>15</sup>. Но Тиллих радикально отличается от Хайдеггера своей мыслью о том, что человеческая тревога смерти уравнивается или даже побеждается мужеством, будь то мужество веры во всемогущего Бога или то «мужество быть» во всяком человеке, которое может и не иметь ярко выраженного религиозного характера. Для Хайдеггера экзистенциальное осознание человеком собственного «бытия-к-смерти» создает лишь возможность аутентичного индивидуального существования, которое противопоставляется безымянному и фальшивому существованию толпы, «всему» среднего человека. В твердом принятии собственного движения к смерти, однако, согласно Хайдеггеру, тревога никоим образом не уменьшается.

Несомненно, повторим еще раз, творчество Тиллиха следует понимать как следование философии экзистенциализма в его принятии тревоги в качестве непосредственного восприятия индивидом конечности собственного бытия и, кроме того, его онтологию следует понимать именно как построенную на экзистенциалистской основе. Ясно, что космологические воззрения Тиллиха окрашены именно его восприятием тревоги как основополагающего психического опыта человека. Осознание человеком собственной смертности, его страх падения в состоянии бессмысленности и моральной вины определяет, согласно Тиллиху, все истолкование мироздания, которое он воспринимает как «падшее» и отчужденное от божественного основания.

Бытие, говорит Тиллих, несет небытие «внутри» себя в качестве того, что вечно присутствует и вечно преодолевается в ходе божественной жизни. Небытие присуще бытию, его невозможно отделить от бытия. Невозможно даже помыслить о бытии, не прибегая к отрицанию: о бытии следует думать как об отрицании небытия. Основа всего сущего — не мертвая тождественность без движения и становления, а живое творчество. Эта основа творчески утверждает себя, вечно побеждая свое собственное небытие. Как таковая она есть образец самоутверждения любого конечного существа и источник мужества быть. Самоутверждение бытия, лишённого небытия, превратилось бы из самоутверждения в статичное самоотождествление. При таком самоутверждении ничего бы не проявлялось, не открывалось, не выражалось. Но небытие выводит бытие из его уединения и заставляет утверждать себя динамически. Философы обращались к динамическому утверждению бытия всякий раз, говорит Тиллих, когда переходили на язык диалектики (неоплатонизм, философия Гегеля, «философия жизни»). Теология делала то же самое всякий раз, когда принимала всерьез идею Живого Бога (прежде всего в тринитарной символикe).

«Онтологическое самоутверждение, — пишет Тиллих, — предшествует всем метафизическим, этическим и религиозным определениям Я. Онтологическое самоутверждение нельзя считать ни природным, ни духовным, ни добрым, ни злым, ни имманентным, ни трансцендентным. Сами эти различия возможны лишь потому, что в их основе лежит онтологическое самоутверждение Я»<sup>16</sup>. Мужество, как уже было сказано, — это самоутверждение бытия вопреки факту небытия. После исторического анализа категории мужества Тиллих переходит к непосредственно теоретическому. Небытие, полагает он, угрожает человеку двояко: потерей Я и потерей мира. Поэтому самоутверждение двусторонне; его стороны различимы, но неразделимы.

Одна из них — это самоутверждение себя в качестве Я, то есть утверждение обособленного, индивидуализированного, единственного в своем роде, свободного, самодостаточного Я (индивидуализация). Именно это человек защищает от небытия и мужественно утверждает, принимая небытие на себя. Но человеческое Я становится Я лишь потому, что у него есть мир, структурированный универсум, которому оно принадлежит и от которого оно в то же время обособлено: Я и мир коррелятивны. У индивидуализации есть коррелят — соучастие. Ведь соучастие означает в точности следующее: быть частью того, от чего человек в то же время обособлен. Утверждение себя в качестве части требует мужества в той же мере, что и самоутверждение себя в качестве самого себя. Мужество быть по своей сущности всегда есть мужество быть частью и мужество быть собой в их взаимозависимости. Но в условиях конечного и отчужденного существования человека то, что едино в сущности, расколото. Мужество быть частью обособляется от мужества быть собой, и наоборот; в изоляции каждое из них переживает распад. А тревога, которую эти формы мужества приняли на себя, выходит из-под контроля и становится разрушительной. Тиллих классифицирует и подробно анализирует различные формы мужества быть собой и мужества быть частью (индивидуализации и соучастия). Мы лишь перечислим их. Тиллих выделяет в истории следующие формы коллективизма: 1) первобытный коллективизм; 2) средневековый феодальный «полуколлективизм»; 3) современный тоталитарный коллективизм (фашизм, сталинский большевизм). Отдавая себя целиком социальной жизни, человек с необходимостью растворяется в обществе, а это уже не «соучастие», не «мужество быть частью», а слабость, граничащая с полной неспособностью личности противостоять небытию, угрожающему в лице общества полным поглощением Я. В роли тоталитарной структуры, по мнению Тиллиха, может выступать и церковь. В современную эпоху (конец 40-х годов XX столетия) наиболее совершенной формой соучастия Тиллиху представляется коллективизм в обществе «демократического конформизма» (США). Индивидуализм, с его точки зрения, имеет следующие исторические формы: 1) рационалистическая (индивидуализм Просвещения); 2) романтическая (романтизм конца XVIII в., философия жизни); 3) натуралистическая (прагматизм, позитивизм, вульгарный материализм) и 4) экзистенциалистская.

Экзистенциализм как тип мышления Тиллих противопоставляет эссенциализму. В основу всего развития европейской философии, по его мнению, легло платоновское различие мира сущностей и существования. Платон, следуя за орфиками, учил, что человеческая

душа отделена от своего «дома» — царства чистых сущностей. Человек отчужден от того, чем он по своей сущности является. Его существование в преходящем мире противоречит его сущностному соучастию в вечном мире идей. Это противоречие выражается на языке мифологии, потому что существование сопротивляется понятийности. Дальнейшее развитие платоновской точки зрения, пишет Тиллих, — это классическое христианское учение о грехопадении и спасении. Оно аналогично платоновскому различению сущности и существования. Как и у Платона, сущностная природа человека и его мира — благо. Согласно христианскому пониманию, она такова потому, что человек и его мир — божественные творения. Но человек утратил свою сотворенную сущность, которая есть благо. «Однако ни платонизм, ни классическая христианская теология, — пишет Тиллих, — не являют собой экзистенциальную позицию в собственном смысле слова. Экзистенциальная точка зрения здесь составляет компонент эссенциалистской онтологии»<sup>17</sup>. Не имея возможности реконструировать тиллиховский анализ европейской истории философии в данном аспекте, мы перейдем сразу к ключевой, с его точки зрения, фигуре — Шеллингу. «На склоне лет, — пишет Тиллих, — Шеллинг предложил как называемую «позитивную философию», многие положения которой были позже позаимствованы революционными экзистенциалистами XX столетия. Он назвал философию сущностей «негативной философией», потому что она отстраняется от реальности существования, а позитивной философией он считал мысль индивида, который переживает, думает и принимает решения внутри своей исторической ситуации. Именно он первым, полемизируя в философией сущностей, употребил термин «существование». Философская позиция Шеллинга не была принята из-за того, что он истолковал христианский миф в философских, экзистенциалистских понятиях»<sup>18</sup>.

Философия экзистенциализма XX века, с точки зрения Тиллиха, — это средство выражения тревоги пустоты и бессмысленности и попытка принять эту тревогу в мужестве быть собой. В отличие от предшествующих форм индивидуализма (рационалистического, романтического, натуралистического) экзистенциализм прошел через тотальный крах смысла. Человек не знает, где выход, но старается спасти в себе человека, изображая ситуацию как «безвыходную». Такое состояние Тиллих описывает как отчаяние. «Отчаяние, — пишет он, — это предельная или пограничная ситуация. Человек не способен продвинуться по ту сторону отчаяния. На природу отчаяния указывает внутренняя форма этого слова: от-чаяние — это отсутствие надежды»<sup>19</sup>. Одну из самых глубоких своих пьес Сартр назвал «Нет

выхода». По Тиллиху, это и есть «формула отчаяния». Но выход как раз в том, что человек может сказать: «Нет выхода», принимая на себя ситуацию отсутствия смысла. Приятие отчаяния, полагает Тиллих, само по себе есть вера, и оно граничит с мужеством быть. В такой ситуации смысл жизни сводится к отчаянию по поводу смысла жизни. Но подобное отчаяние, до тех пор пока оно есть акт жизни, положительно в своем отрицании. Вера, делающая возможным мужество отчаяния, есть приятие бытия даже в тисках небытия. Даже в состоянии отчаяния по поводу утраты смысла бытие утверждает себя в нас. Акт приятия отсутствия смысла уже сам по себе — осмысленный акт. Это акт веры.

«В книге «Мужество быть», — писал историк философии и социолог Макензи Браун, — Тиллих для раскрытия своей философской концепции обращается к истории философии, литературы и искусства, к психологии, к политическим и социологическим идеям. Разработанная им философская категория «мужество быть» соединяет этическую проблематику с онтологической, охватывая их и открывая путь к новому философскому синтезу. Этот синтез позволяет автору дать оригинальное толкование важнейших явлений в истории западной цивилизации. Например, Тиллих рассматривает литературу, искусство и философию середины XX века именно как проявления мужества быть»<sup>20</sup>.

Итак, мужество преодолевает отчаяние, принимая тревогу на себя. Но каким же образом, спрашивает Тиллих, возможно великое мужество, приемлющее бренность, «бездомность», случайность, вину, бесосновность, бессмысленность?... Чтобы воспринять в опыте конечность собственного бытия, человек должен взглянуть на себя с точки зрения потенциальной бесконечности, то есть так или иначе быть *вне* своего конечного бытия. Человек конечен, и в то же время ему присуще стремление трансцендировать конечность собственного бытия. Тот факт, что человек никогда не удовлетворен какой-либо стадией своего конечного развития (хотя он не всегда это осознает); тот факт, что его не может удержать ничто конечное, хотя конечность — его судьба; — все это указывает на принадлежность человека тому, что превосходит небытие — Основанию Бытия, или Самому-Бытию.

Онтологический вопрос, с точки зрения Тилиха, звучит так: «Что есть Само-Бытие (*Ipsum Esse*)? Что есть то, что не является ни особым сущим, ни совокупностью сущих, ни чем-то конкретным, ни чем-то абстрактным, но скорее чем-то таким, о чем мы думаем имплицитно (а иногда и эксплицитно), если говорим, что нечто *есть*?»<sup>21</sup> Тиллих использует здесь категорию «Само-Бытие», т.е. «бытие само

по себе», «бытие как таковое», которая восходит к Аристотелю (VI книга «Метафизики»). Затем в средневековой философии можно проследить движение этой категории от Прокла к Боэцию и далее к Фоме Аквинскому. С позиции Тиллиха, продолжающей эту глубинную традицию, Само-Бытие есть бытие Бога. «Вопрос о Боге, — говорит Тиллих, — это тот вопрос, к которому ведет весь онтологический анализ. Бог есть ответ на вопрос, имплицитно заключенный в наличном бытии человека; этим именем названо то, что заботит нас предельно, то, что определяет наше бытие и небытие»<sup>22</sup>. Бытие Бога есть именно Само-Бытие, Бытие Само По Себе. Его нельзя понимать в качестве существования какого-либо сущего наряду с другими или над другими. Поэтому сам вопрос: «Есть ли Бог?» бессмыслен. Тиллих полагал, что многих ошибок в учениях о Боге, которыми изобилует история теологии, путаницы и апологетических слабостей можно было бы избежать, если бы Бог понимался прежде всего как Само-Бытие или Основание Бытия. Мошь Бытия или Бездна Бытия (Ungrund) — еще один способ выражения того же самого с помощью метафоры (заимствованной на сей раз у Якоба Беме). В качестве Моши Бытия Бог трансцендирует и всякое отдельное сущее и совокупность сущих, то есть мир. И здесь нет ступеней градации между конечным и бесконечным. Здесь наличествует абсолютный разрыв, бесконечный «прыжок» (Кьеркегор). Но с другой стороны, все конечное соучаствует в Самом-Бытии и в его бесконечности. В противном случае оно было бы или поглощено небытием, или никогда не «выбралось» бы из небытия. А сущность человека, по Тиллиху, в том, что он стремится выйти за пределы собственной ограниченности и конечности и соучаствовать в этой Божественной Бесконечности. Этот прорыв ввысь и одновременно в глубину бытия является разрешением дуализма сущности и существования, который неразрешим в горизонтальной плоскости. «Только те, — пишет Тиллих, — кто пережил шок от сознания своей брэнности, испытал тревогу от сознания своей конечности и ощутил угрозу небытия, — только они и могут понять, что значит Бог»<sup>23</sup>. Божественное самоутверждение — это сила, которая делает возможным самоутверждение конечного существа, его мужество быть. Мужество становится возможным лишь потому, что Самому-Бытию присуще самоутверждение вопреки небытию.

Мужество быть укоренено в Силе или Моши Бытия, большей, чем сила индивидуального Я или мира этого Я. Ни мужество соучастия, ни мужество быть собой не выводят человека за пределы многообразной тревоги небытия. Человеку необходимо трансцендировать и самого себя и мир, в котором он соучаствует, дабы обрести мощь



Самого-Бытия и такое мужество быть, которое находится по ту сторону угрозы небытия. Из этого правила нет исключения, а это значит, говорит Тиллих, что всякое мужество быть имеет религиозные корни. Порой эти корни тщательно скрыты, порой их наличие страстно отрицается; они могут быть спрятаны глубоко или находиться на поверхности. Но полностью отсутствовать они не могут. Ведь все сущее соучаствует в Самом-Бытии, и каждый в какой-то мере осознает это соучастие, особенно в моменты, когда он испытывает угрозу небытия.

Мужество как обращение человека к трансцендентному также выступает, по Тиллиху, в различных формах (Тиллих, при всей поэтичности стиля, неисправимый систематизатор и классификатор). Если в нем доминирует соучастие, то мужество имеет мистический характер, если же индивидуализация, то оно имеет персоналистический характер. Но даже в сфере религии, говорит Тиллих, человек не всегда может обрести подлинное онтологическое самоутверждение. Богтеизма нередко становится «идолом», а религия — обрядовой формальностью. Тиллих говорит о «безусловной вере», которая появляется, отделенная от всех утративших смысл религиозных содержаний, «когда Бог исчезает в тревоге сомнения». В такой вере снимается различие между индивидуализацией и соучастием, и лишь мужество такой веры способно взять на себя тревогу перед судьбой и смертью, виной и осуждением, пустотой и бессмысленностью.

Религия ищет предельный источник той силы, что исцеляет, принимая неприемлемое; она ищет Бога. Приятие Богом, акт Его прощения и оправдания — вот единственный и предельный источник мужества быть, которое способно принять в себя тревогу судьбы и смерти, вины и осуждения, пустоты и бессмысленности. Ведь предельная сила самоутверждения может быть лишь силой Самого-Бытия. Ничто меньшее — ни конечная сила бытия самого человека, ни чья-либо еще сила — не могут преодолеть радикальную, бесконечную угрозу небытия, переживаемую в отчаянии самоотчуждения. Религиозная вера — это состояние захваченности силой Самого-Бытия. Мужество быть есть выражение веры, и только в свете мужества быть можно понять, что такое вера. Человек, ища смысла и значения, вопрошает о себе и о мире, и Бог «отвечает». Он прорывается в опыт человека парадоксальным, абсолютно непостижимым и чудесным путем. Парадокс в данном случае не обозначает логическое противоречие, а характеризует то, что противостоит обыденному, повседневному, внешнему мнению (*doxa*) о Боге. Парадокс — это новая реальность, а не логическая ошибка. Это Новое Бытие, возникающее в условиях «падшего» (отчужденного) существования, побеждающее и даже судящее эти условия. Новое Бы-

тие выражается в Иисусе Христе; в Нем Логос стал плотью — принцип Божественного самопроявления выявился в исторической экзистенции так, что Бог участвует в том, что отчуждено от Него и не восприняло Его, что и выразилось в распятии Христа. В основе парадокса лежит именно трансформация реальности, не увязывающаяся с повседневным опытом человека и не поддающаяся рационализации. Иисус Христос — парадокс и символ для человека. Символ являет себя парадоксально, а парадокс реализует символ. Иисус Христос — центральный символ в явленном человеку мире, символ-картина, через которую реализуются все остальные символы.

Анализируя ситуацию трагической расколотости и отчуждения, в которой оказался человек XX столетия, Тиллих показал, что она *онтологична* в христианском смысле, несмотря на то, что на поверхности, как кажется, христианство почти «закрашено» повседневностью. Тиллих своим исследованием «стер» эти случайные черты и обнаружил христианство как основу и путь современной культуры. В опыте современного человека присутствует элемент Безусловного, который человек способен осознать даже в бездне отсутствия смысла.

## Примечания

- 1 *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 7–8.
- 2 *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1–2 (Перевод с англ. Т.П.Лифинцевой) М., СПб., 2000. С. 65.
- 3 *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 12.
- 4 *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1–2. С. 65.
- 5 Там же. С. 190–191.
- 6 *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. С. 27.
- 7 Там же. С. 13.
- 8 Там же. С. 19.
- 9 Там же. С. 20.
- 10 *Спиноза Б.* Этика. М.–Л., 1932. С. 119 (Ч. III, Теорема 54).
- 11 Там же. С. 125 (Теорема 59).
- 12 Там же. С. 145 (Ч. IV, Теорема 4).
- 13 См.: Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 286.
- 14 *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 245.
- 15 Там же. С. 250–251.
- 16 *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. С. 64.
- 17 Там же. С. 91.
- 18 Там же. С. 96–97.
- 19 Там же. С. 43.
- 20 *Brown M.* Ultimate Concern: Tillich in Dialogue. New York: Harper & Row, 1965. P. 220.
- 21 *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1–2. С. 165.
- 22 Там же. С. 230.
- 23 Там же. С. 65.

### Проблема эмоциональной привязанности: психоаналитический взгляд

По мнению известного этолога К.Лоренца, персональные узы возникли в ходе эволюции, «когда у агрессивных животных появилась необходимость в совместной деятельности двух или более особей ради какой-то задачи сохранения вида; вероятно, главным образом ради заботы о потомстве. Несомненно, что личные узы и любовь во многих случаях возникли из внутривидовой агрессии, в известных случаях это происходило путем ритуализации переориентированного нападения или угрозы. Поскольку возникшие таким образом ритуалы связаны лично с партнером и поскольку в дальнейшем, превратившись в самостоятельные инстинктивные действия, они становятся потребностью, — они превращают в насущную потребность и постоянное присутствие партнера, а его самого — в «животное, эквивалентное дому»<sup>1</sup>.

Рене Шпиц, один из основоположников генетического направления в психоанализе, выделял два основных класса животных с принципиально различным поведением, связанным с кормлением и уходом — класс *альтрициалов* и *прекоциалов*. К первому классу относились детеныши тех видов, которые рождались на свет незрелыми и беспомощными, а потому некоторое время после рождения нуждались в кормлении и уходе, в то время как детеныши второго класса животных к моменту рождения были покрыты пухом и способны к самостоятельному передвижению. Так как прекоциал, таким образом, по мнению Шпица, имеет в своем распоряжении обширный диапазон врожденных унаследованных паттернов поведения, то обучение и воздействие, или изменения внешней среды будут играть относительно малую роль в его адаптации к окружающей среде, вследствие

чего адаптируется не особь, а адаптивные изменения происходят у видов в результате филогенетических модификаций. В отличие от них, у альтрициалов, с довольно длительным периодом беспомощности, «поведение, которое обеспечивает выживание, может быть приобретено путем обучения у кормящей и защищающей матери. Поэтому, чтобы обеспечить выживание альтрициалов, требуется лишь сравнительно небольшое число врожденных паттернов поведения. Защита в период вскармливания и беспомощности позволяет передавать индивидуальный опыт в процессе онтогенеза»<sup>2</sup>. Человек, по мнению Шпица, с его длительным периодом беспомощности, нуждающийся в кормлении, помощи и уходе, несомненно относится к альтрициалам.

Благодаря тесному взаимодействию детеныша с матерью, обусловленному беспомощностью альтрициалов, между ними развиваются объектные отношения и коммуникация. Поэтому, как считает Джон Боулби, в свете филогенеза вероятно, что те инстинктивные связи, которые привязывают маленького ребенка к материнской фигуре, основываются на том же самом паттерне, что и у других видов млекопитающих. Таким образом, по мнению Боулби, поведение привязанности является формой инстинктивного поведения, которое развивается у людей, как и у других млекопитающих, в период младенчества, и имеет в качестве своего стремления или цели близость к материнской фигуре, а основная функция поведения привязанности заключается в защите. «В дикой природе, — пишет Боулби, — потерять контакт со своей семейной группой чрезвычайно опасно, в особенности для детенышей. Поэтому в интересах как индивидуальной безопасности, так и воспроизводства видов, должны существовать сильные связи, связывающие воедино членов семьи или расширенной семьи»<sup>3</sup>.

С самого начала жизни младенец обладает определенной врожденной оснасткой, которую составляет тотальность филогенетически заранее сформированных и унаследованных способностей новорожденного, а также развертывающиеся в ходе развития задатки и врожденные пусковые механизмы. В частности, Боулби пишет о том, что человеческий детеныш «входит в жизнь, обладая пятью высокоорганизованными поведенческими системами: он способен сосать, плакать, улыбаться, цепляться, а также следовать или ориентироваться»<sup>4</sup>. Кроме того, по мнению американского психоаналитика Скотта Даулинга, среди врожденных, временных способностей новорожденного находится способность, известная как интермодальное восприятие (то, что на опыте познается в одном способе восприятия, интраоральном прикосновении, предпочтительно выбирается через другой

способ восприятия — зрение), которая теряется после нескольких недель жизни. Младенец, по мнению Даулинга, также обладает врожденной способностью активно повторять то, что он наблюдал пассивно. Так, в ходе опытов было установлено, что недельные младенцы воспроизводят движения губ взрослого человека после их визуального наблюдения. Причем это происходит при первой попытке, без процесса постепенного научения. По мнению Даулинга, «эти ранние способности, большинство из которых как автоматические механизмы вскоре утрачиваются, служили эволюционной цели, гарантируя способствующие выживанию умения и отклик осуществляющего уход лица, а также обеспечивая поддержку последующего приобретения сходных способностей благодаря психологическому развитию»<sup>5</sup>.

Ненаправленный процесс разрядки напряжения у младенца протекает благодаря посторонней помощи (матери). Вначале аффективные отклики младенца являются единственным средством коммуникации. Таким образом развивается важная роль аффектов как сигналов другому лицу. По мнению известного финского психоаналитика В.Тэхкэ, в начале человеческой жизни у действующего вслепую организма есть лишь две первые цели: выживание и уменьшение напряжения. «У недавно рожденного младенца еще нет каких-либо человеческих целей; они возникают лишь в связи с постепенным формированием психики и требуют, чтобы в эмпирическом мире младенца произошла дифференциация самостных и объектных представлений, т.е. чтобы возникла психология даже в субъективном смысле. До этого аккумуляция восприятий вряд ли может иметь какой-либо иной мотив, кроме возрастания и хранения информации относительно условий уменьшения напряжений и ранних форм удовлетворения. Поэтому, вероятно, лишь ощущения, связанные с удовлетворением, становятся имеющими смысл и регистрируются до тех пор, пока их достаточная аккумуляция не сделает возможной эмпирическую дифференциацию субъекта и объекта»<sup>6</sup>.

В процессе взаимодействий с матерью у младенца накапливается все большее число следов памяти (энграмм) об ощущениях, связанных с удовлетворением, которые в интактном мозге могут извлекаться из памяти независимо от внешних стимулов. «Фактором, активизирующим энграммы ранее воспринятых раздражителей, в последнем случае служит возбуждение мозгового субстрата потребностей — голода, жажды, и т.п., а электрофизиологическим коррелятом механизма, квантирующего поток извлекаемых из памяти энграмм, является тета-ритм, столь характерный для электрической ак-

тивности гиппокампа»<sup>7</sup>. Таким образом, при болезненных возрастаниях напряжения младенец все в большей степени становится в состоянии извлекать из памяти следы о приносящих удовлетворение восприятиях в галлюцинаторной форме. Однако галлюцинации не могут заменять «реального» удовлетворения в течение сколько-нибудь значительного времени. По мнению В.Тэхкэ, «решающим событием, которое кладет начало процессу дифференциации, является первое открытие ребенка: его крик приносит восприятие удовлетворения *после того*, как галлюцинаторное выполнение желания оказалось невозможным»<sup>8</sup>. Всё более полное овладение этим новым средством получения удовлетворения становится для младенца жизненно важным, после чего происходит энергичная и быстрая дифференциация самостных и объектных фрагментов друг от друга с последующим их собиранием вокруг недавно появившихся ядер для дифференциации.

После первичной дифференциации, при наличии достаточно благоприятных и безопасных условий, у ребенка начинается период функциональных селективных идентификаций, в ходе которых он всё в большей мере овладевает теми или иными функциями объекта, и в этом отношении становится независим от ухаживающего за ним лица. Однако для того, чтобы та или иная функция стала эмоционально значимой для ребенка, необходимо эмоциональное отзеркаливание со стороны социального окружения (в нашей культуре обычно со стороны матери), которое становится для ребенка источником его вторичного нарциссизма. Таким образом, функционально-селективная идентификация предстает двухфазным процессом, включающим как первоначальную идентификацию ребенка с функцией объекта, так и его последующую идентификацию со способом объекта отзеркаливать ребенка как обладателя и исполнителя этой функции. Результатом множества функционально-селективных идентификаций приблизительно на третьем году жизни становится рождение *индивидуальности* ребенка с особым внутренним миром, то есть открытие им своей отделенности от других людей. Параллельно происходит открытие объектов как индивидуальностей с их собственным внутренним миром. Однако до установления такой интеграции и рождения индивидуального объекта, отношение к объекту может быть только исключительно эксплуатирующим и ни благодарность, ни любознательность, ни стремление к персоне не могут испытываться в этой связи, ибо, как считает В.Тэхкэ, «хотя функциональный объект является пространственно отдельным индивидуом, он еще не может переживаться ребенком в качестве независимого человека с собственной жизнью и

собственным внутренним миром, который возбуждал бы в ребенке интерес и любопытство, а также такие эмоциональные отклики, как благодарность, триадную ревность и стремление к отдельному человеку»<sup>9</sup>. Любовь к другому человеку, по мнению В.Тэхкэ, становится возможной, только когда она или он воспринимаются как индивидуальности с внутренним миром и мотивациями и таким образом как находящиеся вне непосредственного обладания и контроля. «Только такое положение дел делает возможной и мотивирует сознательную потребность и любопытство по отношению к вновь открытому внутреннему миру объекта с сопутствующе развивающейся способностью к эмпатическому пониманию. Открытие ребенком того, что любовь объекта не самоочевидна, но обусловлена его способом обращения с этой любовью, сместит акцент его тревоги утраты объекта (и Собственного Я) на тревогу утраты любви объекта. Теперь начнут естественно развиваться попытки активно нравиться объекту, возрастающее внимание к ее (матери) чувствам, нормальная вина и потребность в возмещении и примирении. Понимание самостоятельного выбора в любви у объекта инициирует чувства благодарности так же, как константность объекта делает теперь возможной нормальную идеализацию индивидуального объекта»<sup>10</sup>.

При описании характера взаимоотношений между ребенком и его родителями необходимо также принимать во внимание тот тип общества, в котором развивается ребенок. Это тем более важно, так как исходно в примитивных сообществах ребенок, по мнению Д.Б.Элькониной, «встречается» с обществом в целом, где условием развития является система «ребенок-общество». В то время как «по мере развития общества и его усложнения в этом исходно целостном отношении выявляются более конкретные системы «ребенок-общественный взрослый» или «ребенок-общественный предмет», которые представляют как бы две стороны единого отношения «ребенок-общество»»<sup>11</sup>. Для описания ядра характерологической структуры множества индивидов Э.Фромм ввел понятие *социального характера* как совокупности черт характера, общей для большинства. Говоря о социальном характере, Э.Фромм подчеркивал, что эта совокупность черт формируется в результате общих для какой-либо группы переживаний и общего образа жизни, а функция социального характера заключается в том, чтобы направлять и формировать человеческую энергию внутри данного общества во имя функционирования данного общества. Так, например, описывая взросление на Самоа, известный американский антрополог М.Мид отмечала, что система социальных отношений на Самоа была построена таким образом, что-



бы по возможности избегать конфликтов и соперничества, поэтому главное требование к поведению состояло в том, чтобы не вызывать ненависти и неодобрения у своих ровесников или старших. Как писала М. Мид: «Здесь никто не спешит в жизни и никого не наказывают за отставание. Наоборот, здесь сдерживают одаренных, развитых не по возрасту, чтобы самые медленные могли сравняться с ними. И в личных отношениях самоанцев мы не видим сильных привязанностей.... С первого месяца своей жизни ребенок, передаваемый из одних случайных женских рук в другие, усваивает урок: не привязываясь очень сильно к одному человеку, не связывая очень больших ожиданий ни с одним из родственников»<sup>12</sup>. Такой результат воспитания обусловлен тем, что детей на Самоа «воспитывает не отдельное лицо, а армия родственников, воспитывает в соответствии с общепринятыми стандартами, и личность их родителей очень слабо сказывается на этом процессе»<sup>13</sup>.

Несколько иную картину воспитания мы видим у представителей племени манус, живущих к северу от Новой Гвинеи. С самого раннего детства они прививают своим детям чувство уважения к собственности и развивают у них физическую выносливость, сочетая суровую дисциплину с постоянной заботой о детях. Главную роль в семье у манус играет отец, ибо когда ребенку исполняется год, от молодой матери требуют, чтобы она оставила ребенка отцу и занялась выполнением своих обязательств перед своими родственниками. Поэтому неудивительно, что в соперничестве за любовь ребенка всегда выигрывает отец. Так как ребенок постоянно находится рядом с отцом, что в очень большой мере способствует формированию его личности, то «в родительских заботах взрослых мужчин о своих детях манус обрели великолепный социальный механизм переноса их личностных характеристик на следующее поколение»<sup>14</sup>.

Подытоживая индивидуальные отличия у людей в этих двух культурах, М. Мид отмечает, что у детей манус, в отличие от детей на Самоа, роль возрастной группы незначительна, и они в очень большой степени усваивают отличительные особенности своих отцов, связанные с их возрастом, экономическим положением и успехом в обществе, что в дальнейшем приводит к резким индивидуальным различиям. В то же время на Самоа «заботливо воспитанные привычки благоразумного стандартизирования поведения, соответствующего скорее социальному статусу человека, чем его естественным склонностям или личностным особенностям, делают самоанцев значительно более однородной массой, гораздо более пригодными для стрижки под одну гребенку»<sup>15</sup>.

По мнению известного американского психоаналитика Х. Кохута, приобретение новых психических структур ребенком (особенно мальчиком) посредством преобразующей интернализации часто протекает «от матери как объекта самости (обладающей для ребенка прежде всего функцией зеркального отражения) к отцу как объекту самости (главная функция которого состоит в том, чтобы быть объектом идеализации со стороны ребенка»<sup>16</sup>. Как считает Х. Кохут: «Матрицу для развития здоровой самости ребенка создает способность объекта самости отвечать точным зеркальным отражением, по крайней мере время от времени; патогенным является не случайная несостоятельность объекта самости, а его или ее хроническая неспособность отвечать адекватно, которая в свою очередь обусловлена его или ее собственной патологией в сфере самости.... Здоровый в психологическом отношении взрослый сохраняет потребность в зеркальном отражении самости объектами самости (точнее говоря, объектами его любви), и он сохраняет потребность в объектах для идеализации»<sup>17</sup>. При нарушении обоих полюсов развития самости депривированный человек пытается противостоять внутреннему ощущению фрагментации своей самости посредством аддитивного поведения, пытаясь заменить недостающие материнские и отцовские функции посредством наркотика. Как пишет известный французский психоаналитик МакДугалл: «Вдобавок к безнадежной потребности разрядить непереносимое давление аффектов, все формы сильных наркотических привычек стремятся восстановить разрушенный образ «Я», что неизменно включает в себя попытку установить связь с родительскими фигурами прошлого (иногда проецируемыми на общество в целом). Это тройной вызов.

1. Это *вызов внутреннему материнскому объекту* (который ощущается как отсутствующий или мало способный успокоить беспокойного внутреннего ребенка). Наркотический эрзац всегда будет доступен как замена недостающих материнских функций.
2. Это *вызов внутреннему отцу*, который, согласно убеждению сына (дочери), не смог выполнить своих отцовских функций и поэтому был изгнан. Эта установка обычно проецируется на общество.
3. Наконец, это *вызов самой смерти*, принимающий две формы. Первая — состояние всемогущества. Затем, когда эта грандиозная форма защиты рушится и становится невозможно более отрицать чувство внутренней неодоушевленности, возникает уступка зову смерти»<sup>18</sup>.

Подобные случаи патологического воздействия родителей на своих детей часто встречаются в современном обществе, «особенно в тех патогенных семейных констелляциях, когда мать страдает серьезной патологией самости, а отец отказывается от семьи эмоционально (например, уходя в свои дела или в работу либо тратя все свое время на развлечения и хобби). Другими словами, отец, пытаясь спастись от деструктивного влияния жены, жертвует ребенком, который остается под патогенным влиянием матери»<sup>19</sup>. Могут иметь место и другие патогенные семейные констелляции. Например, говоря о состоянии семейных отношений в Америке, М. Мид писала о том, что «низведение роли отца до роли усталого, часто смущенного, ночного гостя сделало очень многое для того, чтобы исключить саму возможность плодотворной идентификации сына с ним»<sup>20</sup>.

Джон Боулби, который предпринял специальное исследование развития у людей уверенности в себе и в своих силах, что помогает таким людям быть успешными как в своих человеческих взаимоотношениях, так и в работе, пришел к выводу о том, что для внутрисемейной жизни таких людей типической была картина мирного дома, в котором оба родителя делили ответственность и интересы и воспринимались детьми любящими и дающими людьми. Во время детства, по словам этих людей, они ощущали себя с матерью в полной безопасности. В то же самое время у них была сильная идентификация с отцом. Кроме того, те преграды, с которыми они встречались, были им по силам, что увеличивало уровень их притязаний, вело к успеху и достижению добавочной уверенности в своих силах. В результате проведенного исследования Д. Боулби пришел к выводу, что сильная и постоянная поддержка от родителей, в сочетании с ободрением и уважением автономии ребенка, не только не подрывает уверенность последнего в своих силах, но обеспечивает условия, которые могут наилучшим образом способствовать развитию такой уверенности<sup>21</sup>.

## Примечания

- <sup>1</sup> Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). М., 1994. С. 214–215.
- <sup>2</sup> Шниц Р. Психоанализ раннего детского возраста. М., 2001. С. 22–23.
- <sup>3</sup> См.: Bowlby, Support, Innovation and Autonomy. L.: Tavistock Publications, 1973.
- <sup>4</sup> Тайсон Ф., Тайсон Р. Психоаналитические теории развития. Екатеринбург, 1998. С. 95.
- <sup>5</sup> Скотт Даулинг. Формирование фантазии: точка зрения детского аналитика // Журнал практического психолога. 2001. № 1–2, янв.–февр. С. 107.
- <sup>6</sup> Вейкко Тэхкэ. Психика и ее лечение: психоаналитический подход. М., 2001. С. 35.
- <sup>7</sup> Симонов П. В. Эмоциональный мозг. М., 1981. С. 119.
- <sup>8</sup> Вейкко Тэхкэ. Указ. соч. С. 50.
- <sup>9</sup> Там же. С. 347.
- <sup>10</sup> Там же. С. 110–111.
- <sup>11</sup> Поливанова К. Н. Психология возрастных кризисов. М., 2000. С. 19–20.
- <sup>12</sup> Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С. 150.
- <sup>13</sup> Там же. С. 159.
- <sup>14</sup> Там же. С. 219.
- <sup>15</sup> Там же. С. 220–221.
- <sup>16</sup> Хайни, Кохут. Восстановление самости. М., 2002. С. 180.
- <sup>17</sup> Там же. С. 182.
- <sup>18</sup> МакДугалл, Джойс. Тысячеликий Эрос. СПб., 1999. С. 208.
- <sup>19</sup> Косэт, Хайни. Восстановление самости. М., 2002. С. 192.
- <sup>20</sup> Мид М. Указ. соч. С. 221.
- <sup>21</sup> См.: Bowlby, Support, Innovation and Autonomy. L.: Tavistock Publications, 1973.

**Аксиологический дискурс  
в «Основоположении к физике нравов» Ф.-Э. Бенеке\***

В 1822 г. в Берлинском университете произошел небольшой скандал: молодой приват-доцент Фридрих Эдуард Бенеке (1798—1854), едва только получивший разрешение на чтение лекций по философии, был в одночасье уволен за вышедшую в этом году книгу «Основоположение к физике нравов». Берлинские идеалисты, люди компетентные и бдительные, усмотрели в ней эпикуреизм (от которого совсем недалеко и до атеизма), а влиятельнейший министр по делам вероисповеданий, отвечавший за религию, здравоохранение и просвещение барон фон Альтенштайн дезавуировал ее и как нефилософскую за отказ вывести этику из Абсолюта. Неудивительно, что выброшенный на улицу после этого вердикта приват-доцент довольно надолго остался без работы и лишь с трудом смог устроиться со временем в Геттингене.

Публикация приват-доцента вряд ли имела бы подобные дисциплинарные последствия, если бы не Гегель, которого Альтенштайн считал ближайшим представителем интересов Абсолюта в философии. Гегель же означенной книги не читал, но другие работы Бенеке однозначно охарактеризовал как «посредственные, очень посредственные, чтобы не дать им более резкой квалификации», а самого автора — как «еще недостаточно подготовленного и неспособного» для чтения лекций<sup>1</sup>. Недостатка в субъективных причинах для гегелевских оценок Бенеке не было: едва только поступив в Берлинский университет, молодой человек позволил себе берлинских идеалистов и самого ближайшего представителя Абсолюта критиковать. Правда, он, склон-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект 02-06-80069а.

ный к полемичности, вероятно, по самому своему складу, написал критическую рецензию и на «Мир как волю и представление» Шопенгауэра (став на всю жизнь заклятым врагом великого проповедника квиетизма и отрицателя воли к жизни, который никогда свои философские принципы к своей жизни не применял), едва ли не самого резкого оппонента Гегеля, но это ему не помогло — как и то, что в этой своей рецензии он как раз вступался за послекантовскую философию. Гегель хорошо умел за себя постоять, когда имел для этого возможность. Ф.Шлейермахер, президент Прусской академии наук (так его в нее и не пустивший), был ему не по зубам, да и диссертацию Шопенгауэра ему провалить не удалось, но с уволенным из университета (в 1818 г.) за участие в иенском молодежном радикалистском движении «Буршеншафт» профессором Я.-Ф.Фризом Гегель себя чувствовал уже значительно увереннее, а Бенеке был и вовсе еще «мелкой сошкой»...

I. Значение амбиций и конкуренции в философии всегда было, есть и будет весьма ощутимым, но и все сводить к ним также может только нефилософ<sup>2</sup>. У Гегеля были и принципиальные основания, помимо личных, для расхождения со всеми перечисленными выше его оппонентами: каждый из них оппонировал не только ему лично, но и рационалистическому идеализму как таковому, противопоставляя ему никоим образом не эпикуреизм, но также идеализм, хотя и совсем другой. В случае же с молодым и задорным приват-доцентом и Гегель, и его властимуший последователь Альтенштайн и некоторые другие «берлинцы» правильно уловили тот момент, который тот и не скрывал, а именно, что он хочет заместить метафизические основания «практической философии» психологическими, обращаясь не только к разуму и воле, но ко всему спектру жизни человеческой души и прежде всего к области «внутренних чувств», которые всецело были вынесены за скобки в человеческом рационализме. Бенеке только с непосредственной полемической откровенностью вербализовал то, о чем уже до него писали и тот же Фриз, и самый системный из представителей нового идеализма И.Гербарт. Назвать принципиально новым этот идеализм, конечно, нельзя — в каком-то смысле он был даже «реставрационным», восстанавливая установки островных философов XVIII столетия — частично «сентименталистский идеализм» А. Шефтсбери и Ф.Хатчесона, а частично и всей нравственной философии, опиравшейся на эмпирическую психологию того времени. Однако после Канта психологический идеализм по определению не мог оставаться

ся таким, каким он был до него. Более того, сама оппозиция Канту и давала возможность пересмотреть основания «практической философии» в новом формате мысли.

Пolemически задорная книга Бенеке уже своим названием «Grundlegung zur Physik der Sitten ein Gegenstück zu Kanst Grundlegung zu Metaphysik der Sitten» эксплицитно заявляла полный пересмотр автором исходных презумпций Кантового «Основоположения к метафизике нравов» (1785) и имплицитно указывала программу этого пересмотра — возвращение от «абстрактных» оснований этики (рациональных) к «конкретным» (психологическим). Написанный в виде 20 писем к корреспонденту Карлу (скорее всего виртуальному) философский памфлет Бенеке содержит критику всей кантовской программы обоснования этики на фундаменте категорического императива с его критерием нравственной истинности каждого поступка в его соответствии всеобщему нравственному закону, который, в свою очередь, конституируется установкой чистой доброй воли исходить из одного только чувства долга и ради него одного, игнорируя любые «эмпирические» мотивы. Кантовская этика деонтологического абсолютизма<sup>3</sup>, которая типологически напоминала доведенный до логического завершения нравственный ригоризм стоического типа (с вынесением «всего человеческого» в сферу *adiaphora* — «безразличного»<sup>4</sup>), вызывала дистанцирование у многих (помимо восхищения у других) уже изначально — еще со знаменитой шиллеровской эпиграммы. Поэтому еще одна критика деонтологического максимализма вряд ли оправдала бы сегодняшний интерес к памфлету Бенеке. Не было недостатка в критике кантовской этики и с точки зрения «прав человека»: отнесение ею всех «недеонтологических» душевных склонностей и переживаний только к миру «природы» не оставляло для них пространства в собственно нравственном, которому был выделен параллельный мир — мир «свободы». Потому и с этой точки зрения критика Бенеке особого интереса представить не может. Значительно большее значение его «антикантианы» состоит в том, что он первым с полной отчетливостью усмотрел тот важнейший факт, что кантовский универсалистский деонтологизм основывается на кантовской трактовке ценностного, прежде всего на понятии «абсолютная ценность» (*absolute Wert*). Потому пронизательный министр Альтенштайн, вычитавший у молодого приват-доцента прежде всего критику Абсолюта, оказался совершенно прав, хотя речь шла на деле и не совсем о том Абсолюте, который он имел в виду.

Очень давно устоявшееся у историков философии мнение о том, что отцом аксиологии как области современной философской рефлексии был Г.Лотце (1817–1881), а крестным отцом — Ницше, объ-

вивший уже «переоценку всех ценностей», является результатом действия двух закономерностей. Во-первых, того объективного обстоятельства, что в философии, которая развивается некумулятивно, все каждый раз в определенном смысле начинается сначала (а потому и Лотце, и те, кто писали о ценностном мире после него, открывали этот мир, не изучая своих предшественников). Во-вторых, того простого субъективного фактора, который можно назвать историко-философской леностью и невнимательностью. Лотце, замечательному метафизику XIX века, реализовавшему многие (в том числе персонологические) возможности философии великого Лейбница, действительно принадлежит очень весомый вклад в осмысление категории ценности и, самое главное, ее рассмотрение в формате мира значимостей (Geltungen)<sup>5</sup>, который у него от мира эмпирического отделяется. В его многочисленных сочинениях действительно обнаруживается системная разработка и популяризация аксиологической лексики в философии и за ее пределами. Наконец, Лотце стал, пожалуй, первым из тех, кто, серьезно обратившись к ценностному, оказался (в отличие от всех своих предшественников) всерьез востребованным теми, кто начал «профессиональные» аксиологические изыскания (прежде всего его ученик В. Виндельбанд и последователь Виндельбанда Г.Риккерт). Однако Лотце отнюдь еще не стал автором специально аксиологического исследования, которое позволило бы говорить о теории ценностей как о начавшей уже выделять себя среди других области философской рефлексии (данные исследования начали появляться, по нашим выкладкам, лишь через полтора десятка лет после его кончины<sup>6</sup>). Не был он и тем, кто первым обстоятельно разработал сам аксиологический язык и популяризировал его как в философии и за ее пределами. Обе эти заслуги принадлежали никому иному, как Канту.

Если бы Кант ушел из жизни даже в свой «докритический» период, только как автор «Лекций по этике» (1775–1781, по датировке их первого издателя П. Менцера), то он уже успел бы обогатить историю мысли принципиально новой аксиологической терминологией и соответствующими ей концепциями. Ключевой термин «Лекций» — «внутренняя ценность» (innere Wert) — не был его изобретением, однако у него он наполняется в сравнении с Локком (у которого он не отделим от стоимостных значений) и отдельными немецкими философами XVIII в. многомерным этическое-антропологическим содержанием. Об этом свидетельствуют не только «внутренняя ценность добродетели» и «подлинная, внутренняя ценность добродетели», но и «непосредственно внутренняя ценность нравственности», и «внутренняя ценность свободного произволения», и «внутренняя ценность



мира», и «внутренняя ценность человечества», и «внутреннее ценностное преимущество» одной личности перед другими. Почти синонимом этой «внутренней ценности» является «достоинство» (Würde), которое и в последующих работах философа сохранит все свои позиции. «Внутренняя ценность» составляет семантическую оппозицию трем другим: в качестве обозначения самоцельности подлинной нравственности — «ценности как средству», в качестве личностного достоинства — «соотносительной ценности», а в качестве того, что мы ценим вообще — в противоположность тому, что мы любим — «относительной ценности». Не изобрел Кант и различия «ценности положительной» и «ценности отрицательной» — до него это уже сделал Юм (в Германии Х.-А. Крузий), но это различие у него также несет в себе иную коррелятивность: они означают не переживания удовольствия и, соответственно, страданий, но соотносительные значения определенных феноменов в человеческой жизнедеятельности (отрицательная ценность богатства — гарантия независимости, положительная — гарантия власти). Ввел Кант и новые аксиологические словосочетания, которые не могли бы образоваться в чьей-либо иной рефлексии — даже у И. Тетенса, вклад которого в аксиологическую лексику был весьма значителен. Таковы его антропологические «ценность человечности» и «достоинство человечности», персонологические «ценность лица» (коей противопоставляется «ценность умения») и «ценность нашей личности».

Основные достижения кантовской аксиологической мысли в «критический период» также получают выражение в новых горизонтах аксиологической лексики. В Третьей Критике появляется терминология, вытекающая из эстетической лексики вольфианской школы, но качественно новая, в результате чего прежние громоздкие и мейеровские «эстетические великости» и зальцеровские «ценности эстетического материала»<sup>7</sup> замещаются гениально простой «эстетической ценностью». Не менее просты и совершенно новаторские «ценность жизни» и «ценность существования». Аксиологическая же лексика «Основоположения» и Второй Критики выражает установку зрелого Канта на ценностную стратификацию объектов, лишь начатую в «докритический» период. Не случайно поэтому, что добрая воля имеет здесь уже не просто ценность, но «полную ценность», а лица, в противоположность вещам, наделенным «относительной ценностью» — «ценностью абсолютную». Лицам, однако, у Канта этот приоритет принадлежит далеко не всегда по одному их только «невещному» происхождению, так как неоднократно утверждается, что только добрая воля есть то, что может придать человеку «абсолютную

ценность». Однако и «абсолютная ценность» лиц и доброй воли не является еще суперлативной: над ней надстраивается «безусловная и несравненная ценность» нравственного закона.

Критическая масса Кантовых «аксиологических прорывов» в рассматриваемый период его творчества позволяет говорить о совершенной им задолго до Ницше «переоценке всех ценностей». Подобно тому, как кантовский «коперниканский переворот» в философии в целом состоял прежде всего в обнаружении того, что наш разум может познавать только то, что он **создает** сам (будучи лишь аффицируемым извне), его «аксиологическая революция» (незамеченную не только его современниками, но и им самим) можно обобщить следующим образом: ценностью нагруженным может быть только то, что мы **делаем** (а не то, чем мы наделены) — при полном приоритете того, *как* мы делаем перед тем, *что* делаем. До Канта *никто* в истории философии не усомнился в том, что **ценностным** должно считаться **природное** (прежде всего душевное) — настолько со времен Платона это казалось само собой разумеющимся. Кант же впервые эту самоочевидность дезавуировал, исходя, как представляется, из того, что любое природное — будь оно самое альтруистическое, возвышенное или «симпатическое» по определению — вследствие самой своей «природности» — заслуги иметь не должно. Подлинно ценностным объявляется только действующая из одного «уважения» к нравственному закону **добрая воля**, которая может реализовать требования этого закона скорее вопреки любой «положительной природности» (не говоря уже об отрицательной), чем вследствие ее.

Канту принадлежал и самый значительный вклад во введение аксиологических параметров в философские и нефилософские дискурсы своей и последующих эпох. Еще при жизни Канта его трактовка ценностного нашла отражение в лексиконах кантовской философии его последователя, крупного философа-метапсихолога К.Х.Э.Шмида и Г.-С.-А.Меллина, а также в общефилософском словаре И.-Х.Лоссия; его преемниками в аксиологизации этики и антропологии стали Л.Якоб и Фихте (отчасти даже его постоянный оппонент Гердер), эстетики — Ф.Шиллер и Ф.Шлегель, Ф.Бутервек, В.Круг, а после смерти — в политэкономии и теории государства — Г.Хуфеланд и И.Лотц (если ограничиться только наиболее известными именами).

Авторerefлексия в любой области философского дискурса является, однако, очень медленно растущим цветком. При всех неоспоримых достижениях аксиологической мысли Канта мы не обнаруживаем еще у него, казалось бы, самого естественного — самой эксплицитной **проблематизации** ценностного (и даже постановку вопроса о

том, может ли быть ценностным природное, мы у него реконструировали). При всех многочисленных его обращениях к аксиологической лексике он ни разу не ставит прямым текстом проблемы, что есть ценность, ценностное суждение и как устроено царство ценностного мира (и в какой мере, скажем, его границы совпадают с уже хорошо обжитым им «царством целей»). Именно поэтому объективно произведенный им «коперниканский переворот» в осмыслении ценностного не оказался воспринятым ни его последователями, ни даже им самим. Время для «специализированного», тематизированного осмысления исходных аксиологических понятий как таковых при жизни Канта еще не созрело<sup>8</sup>. Один из первых опытов такого рода состоялся через 18 лет после его кончины — когда Бенеке ощутил потребность подвергнуть аксиологические основания «практической философии» Канта всесторонней критике.

2. В аксиологических пассажах Бенеке (как и в чисто моралистических, которых мы касаться не будем), разбросанных по «письмам», критические высказывания от позитивных отделить весьма непросто (что и понятно, учитывая, что мы имеем дело с памфлетом). Однако для наших удобств нам придется это сделать, и притом в определенной последовательности. Вначале мы изложим критику Канта, а затем одного «устоявшегося мнения» этиков его времени. Позитивная же часть будет вначале представлена теми пассажами, в которых Бенеке пытается эксплицитно тематизировать и определить свои основные аксиологические понятия, а затем более общими рассуждениями на предмет соотношения ценностного и нравственного. Бенеке с монотонным постоянством возвращается к одним и тем же рассуждениям (чему лучшим образом служит сам эпистолярный жанр книги, оправдывающий повторные назидания виртуального корреспондента), но мы не считаем целесообразным что-либо содержательное здесь опускать — тем более, что речь идет о начальном этапе сознательной проблематизации ценностного в Германии. Распределив таким образом аксиологические высказывания Бенеке на критические и позитивные, мы сможем, во-первых, оценить их как таковые на уровне их времени (при этом существенно важно, что речь идет о принципиальной и развернутой полемике с Кантом, историкам философии практически неизвестной<sup>9</sup>). Во-вторых, подумать над тем, не могут ли они быть востребованы и современной аксиологической рефлексией — исходя из предположения о том, что задачи историка философии вряд ли должны сводиться только к «археологическим» или даже культурологическим. Последнее предположение вытекает хотя бы уже из упомянутого принципиально не-

кумулятивного характера развития философии, который принципиально отличает ее от «положительных наук», вследствие чего достижения начала XIX века в области «физики нравов» могут нам сегодня дать неизмеримо больше, чем достижения той же эпохи в области обычной физики.

Но прежде всего мы обратимся к тем аксиологическим позициям Канта, на которые направлена критика Бенеке — с целью выяснения степени ее обоснованности.

Понятие «абсолютной ценности» у Канта имеет, как совершенно правильно заметил Бенеке, действительно очень важное значение. И по крайней мере в двух случаях эта абсолютная ценность отчетливо идентифицируется как существование разумного существа (на что и направлена критика берлинского приват-доцента). Первый пассаж, с которым Бенеке преимущественно и полемизирует, мы находим во II разделе «Основного положения к метафизике нравов», где Кант вначале противопоставляет условной ценности (*bedingte Wert*) предметов интереса человека ценность любого разумного существа, которая, будучи целью самой по себе, должна иметь и абсолютную ценность (*absolute Wert*), а затем разделяет все сущее на вещи (*Sachen*), которые имеют, как лишь средства, только относительную ценность (*relative Wert*) и на лица (*Personen*), сама природа которых делает их «целями самими по себе». И здесь Кант делает утверждение, которое не устраивает Бенеке всесторонне: «Без такого допущения нельзя было бы найти вообще ничего, что обладало бы *абсолютной ценностью* (*weil ohne dieses überal gar nichts von absolutem Werte würde angetroffen werden*) цели», но если бы всякая ценность была условна, следовательно, случайна, то для разума вообще не мог бы быть найден никакой верховный практический принцип»<sup>10</sup>. В другой раз, — и этот пассаж Бенеке уже не рассматривает, — в § 11 «Метафизики нравов» (1797), озаглавленном «О раблении». Кант различает человека в системе природы и человека как субъекта морального практического разума. В системе природы человек — незначительное существо, имеющее ценность, равную ценности всех прочих «продуктов земли» (*pretium vulgare*) и уступающую ценности денег, которая недаром считается превосходной (*pretium eminentis*). Даже то обстоятельство, что человек превосходит прочих животных рассудком и способен к целенаправленной деятельности, придает ему лишь ценность пригодности (*pretium usus*). Однако человек как лицо «выше всякой цены». Причина в том, что этого «ноуменального человека» (*homo noumenon*), — а он онтологически отличен от только что рассмотренного человека природного («феноменального»), — нельзя ценить как

средство для целей других людей и даже для собственных, но следует рассматривать опять-таки как цель-в-себе, обладающую достоинством, «некоей абсолютной внутренней ценностью» (eine absolute innere Wert)<sup>11</sup>. Именно это и дает ему право на уважение (для Канта это слово было много более ответственным, чем для нас) со стороны всех разумных существ<sup>12</sup>. Правда, «абсолютная ценность» приписывается Кантом, притом в том же «Основоположении», в первую очередь чистой доброй воле, не сообразующейся ни с какой корыстью, и этому положению он придает очень важное значение, считая его труднодостижимым (Раздел I)<sup>13</sup>. В том же самом произведении (Раздел II) утверждается, что разумное существо можно считать обладающим абсолютной ценностью при одном условии — что оно действует бескорыстно, по свободному нравственному закону, исключительно из идеи царства целей (и именно при этом условии оно может иметь такую ценность в глазах Законодателя)<sup>14</sup>. Этими случаями употребление Кантом интересующего нас словосочетания не ограничивается<sup>15</sup>, но очевидно, что именно они должны быть приняты во внимание при рассмотрении «антикантианы» Бенеке.

Что же касается ценности жизни как таковой и оценки в связи с ней самоубийства, — второй основной пункт расхождения Бенеке с кёнигсбергским философом — то Кант высказывается по этому поводу специально и весьма развернуто, но уже не в «Основоположении», а в «Лекциях по этике». Вопрос о ценности человеческого существования встает в «параграфе», посвященном самоубийству (VII 6). Кант предлагает различать действия, ведущие к смерти ради отстаивания чести и достоинства самого себя, своих близких или спасения общественной свободы (пример Катона, не захотевшего попасть в руки Цезаря — символ гибнувшей республиканской свободы) и намеренное лишение себя жизни. В первом случае человек может быть оправдан потому, что жизнь как таковую, «в себе и для самой себя не следует вовсе ценить, но я лишь постольку должен стараться сохранить свою жизнь, поскольку я достоин жить». Во втором ему нет никакого оправдания по тем причинам, что «всякая природа стремится к самосохранению» и что свобода, которая является высшей степенью жизни, составляющей всю ее ценность, становится началом саморазрушения. Помимо этого, человек, способный возомнить себя «хозяйном» даже своей жизни, не остановится ни перед какими преступлениями по отношению к другим людям. Более того, человек, лишаящей себя жизни, оценивает себя как вещь или приписывает себе «ценность скота». И далее Кант утверждает, что самоубийство отвратительно не потому, что «жизнь представляет собой такое уж

высокое благо», а потому что в нем осуществляется разрушение самой «человечности»<sup>16</sup>. Но при необходимости выбора «лучше пожертвовать жизнью, нежели утратить моральность», так как «жить не так необходимо, необходимо, однако, чтобы, пока мы живем, мы жили достойно». Ничто не мешает нам соблюдать обязанности перед собой, не совершая над собой насилия, а тот, кто готов добровольно лишиться себя жизни сам, уже более и не достоин того, чтобы жить<sup>17</sup>. В следующем же «параграфе», обозначенном «О заботе о своей жизни» (VII 7), Кант прямо утверждает, что «есть обязанности, которые намного выше жизни и которые зачастую должны исполняться ценой жертвы нашей жизнью» и что тот, кто не имеет внутренней ценности (innere Wert), полагает большую ценность в своей жизни, чем тот, кто этой ценностью обладает. Тот, кто имеет «внутреннюю ценность», охотнее пожертвует жизнью, чем совершит низкий поступок, предпочитая тем самым, ценность своей личности самой жизни, и наоборот. Потому философ оправдывает больше тех, кто, будучи несправедливо обвинены в измене, предпочли бы (в случае предоставления выбора) смерть пожизненной каторге, чем тех, которые предпочли бы каторгу, так как по существу они уже находятся там<sup>18</sup>.

3. Хотя в письме 17 Бенек сообщает своему Карлу, что он задал ему нелегкую задачу — определить понимание Кантом и другими «известнейшими философами нашего времени» понятий воли и того, что он называет Wertgebung, буквально «придание ценности»<sup>19</sup>, он просьбу своего друга здесь не выполняет. Важнее другое — то, что приписываемое этим философам осмысление Wertgebung является атрибуцией им термина, вводимого самим Бенек. Термин сам по себе, — а он для аксиологического дискурса Бенек является ключевым, — представляется весьма выразительным и «рельефным», но представленный выше его этимологический перевод нас удовлетворить не может, так как будет не только тяжеловесным, но и значительно менее «смыслонагруженным» в сравнении с оригиналом. Поэтому мы в дальнейшем будем передавать его по-современному и с учетом всех его основных контекстов, которые счастливым образом сходятся в значении «ценностная установка».

В письме 7 Бенек подвергает отрицанию кантовское понятие «абсолютной ценности» (absolute Wert). Ее нет, и ошибочно было со стороны Канта усматривать ее в самом существовании любого человека как разумного существа. Карл якобы разделяет тот кантовский аргумент в пользу существования этой абсолютной ценности = разумного существа как такового, согласно которому эти существа не являются для нас «субъективными целями», чье существование, как

следствие наших действий, имеет для нас ценность (Wert), но суть «объективные цели», чье существование является целью-в-себе (an sich selbst Zweck ist), а потому и имеет «абсолютную ценность». Последнюю необходимо принять (по логике Карла с Кантом) якобы потому, что если бы все ценности были только обусловленными или случайными, для разума не оказалось бы высшего практического (т.е. этического) принципа. Однако такое заключение следует признать (наряду с самим различием субъективных и объективных целей, для которого нет основания) ложным, ибо этот высший практический принцип мог бы и без допущения абсолютной ценности состоять в том, чтобы мы в каждом случае предпочитали высшую цель низшей. Но и помимо этого не существует такой общезначимой (allgemeingültige) шкалы целей, которая могла бы определить место каждой ценности по отношению ко всем прочим — этому противоречит индивидуальность (Eigentümlichkeit) каждой души. Кантовская концепция абсолютной ценности каждого единичного разумного существа опровергается и социальной практикой: любой военачальник жертвует одним солдатом ради армии, а правосудие подвергает любым наказаниям того, кто покушается на общественное благо<sup>20</sup>. Если бы Кант был прав, то казнь преступника, которая по праву считается всеми бесспорно нравственной, была бы безнравственной. Но она оправдана и по существу, так как преступник разрушает свою нравственную природу, которая «возвышается над любой ценностью». Не имеет в себе преступник абсолютной ценности и потому, что не является, исходя уже из его действий, тем самым разумным существом, которому Кант эту ценность приписывает. «Потому, — заключает свою мысль Бенеке, — Кант не может из абсолютной ценности нравственности вывести абсолютную ценность существования любого разумного существа, так как нравственность разрушением этого существования не затрагивается»<sup>21</sup>. Наконец, в кантовской идее абсолютной ценности каждого разумного существа не учитывается и то, что само «разумное существо» есть единство многообразия и включает в себя и все то, что вызывает у нас страх и презрение, а потому это существо должно обнаруживать в себе не абсолютную ценность, но ступени основания для своей «ценности», так как в нем содержится все ценное и не-ценное с соответствующими градациями<sup>22</sup>.

Частным случаем несостоятельности идеи абсолютной ценности каждого разумного существа предстает у Бенеке вытекающая из нее кантовская трактовка самоубийства (письмо 18). Наша жизнь имеет очень большую ценность, но все же (вопреки Канту) не абсолютную — такую, в сравнении с которой не было бы ничего более цен-

ного, — а потому тот, кто лишает себя жизни, не во всех случаях действует безнравственно. Все дело в том, что для человека значит его жизнь с точки зрения его индивидуальной ценностной установки — только лишь биологическое существование или вместилище высших и благороднейших благ для себя и для других? А потому все решается тем, что он думает лишением себя жизни достичь или избежать. И если, исходя из истинной ценностной установки (*wahre Wertgebung*), прибыль от лишения себя жизни больше, чем от ее сохранения, никакой безнравственности в самоубийстве не будет. Безнравственным будет лишь такое действие, когда то, чем мы жертвуем, имеет для нас больше ценности, чем то, к чему мы при этом стремимся<sup>23</sup>.

Претензия Бенеке к другим этикам состоит в том, что они не различают индивидуальности ценностной установки каждого индивида и нравственность, а потому и считают, что то, чему он придает ценность, может быть нравственным или безнравственным само по себе. Действительно, для того, чтобы оценить человека с точки зрения нравственности, мы должны изучить то, чему он придает ценность, — что соответствует, в свою очередь, тому, в чем он находит свое блаженство (*Lust*), — и в какой мере. Однако нравственному суду должна подлежать не ценностная установка как таковая — она зависит от индивидуальности каждого, — но в какой мере человек действует в соответствии с ней, какова бы она ни была. Если он действует вопреки ей, то это происходит от того, что он по слабости поддается своим вожделениям (*Begierde*), и вот эта-то капитуляция перед ними уже может оправданно считаться безнравственной<sup>24</sup>.

Неполемические пассажи, в которых обсуждается ценностное, начинаются с письма 6, где Бенеке рассуждает на ту же тему критериев безнравственного. Основным из этих критериев является очень нередкое в жизни человека действие вопреки своим склонностям — не всем, но тем, которые соответствуют истинным его побуждениям (*Antriebe*), которые, в свою очередь, определяются все той же истинной ценностной установкой. И здесь он впервые проблематизирует само это понятие, задавая прямой вопрос: что же это такое — истинная ценностная установка? Прямой ответ он здесь пока еще не дает, но показывает, с какими сложностями этот ответ связан. В самом деле, не все ли истинно в человеке из того, что в нем есть? И не следует ли учитывать, что вследствие того, что мы постоянно меняемся, меняются и наши мнения о ценности вещей? И правильно ли выносить нравственный вердикт о том индивиде, которому не хватало или и сейчас не хватает ее правильного познания? Например, правильно ли будет считать индивида



безнравственным, если он получил плохое воспитание и упустил вследствие этого шанс обрести основательное познание этой ценности вещей и потому провел юность в потворстве ничтожным страстишкам (истинное достоинство которых он смог оценить уже в зрелом возрасте)? Вряд ли его можно осудить за то, что он направлялся другими людьми в дурную сторону, но все же он не остается и совсем невиновным — потому, что никто его не заставлял свою ценностную установку, пусть и подпорченную, всецело приносить в жертву тем вожделениям. Из этого следует, заключает Бенеке, что определение понятия истинной ценностной установки (того, «вытеснение» чего под действием страстей составляет безнравственность) связано с очень большими сложностями<sup>25</sup>.

Тем не менее философ пытается эти сложности преодолеть. В письме 10 он дает скорее описательное определение искомого понятия, утверждая, что «Пространство блаженств (Lustraum) в нашей душевной деятельности (Seelentätigkeiten) образует нашу индивидуальную ценностную установку (eigentümliche Wertgebung). А именно, то, что «блаженством» для нас не стало, не имеет никакого места и в нашей ценностной установке. Из этого делается практический вывод для «практической философии»: само качество ценностной установки должно быть в связи с нравственными суждениями безразлично потому, что объем «пространства блаженства» того или иного побуждения — будь он нулевым, слишком малым или, наоборот, избыточным — никак не может быть основанием для нравственного осуждения индивида<sup>26</sup>.

Второй подступ к определению обсуждаемого понятия мы имеем в письме 15, и это уже вполне полноценная дефиниция, содержащая выходы в концепцию: «Далее, то соотношение, которое... возникает в человеке между желаниями (Begehungen), обладающими способностью к пробуждению [его стремлений], мы назвали его ценностной установкой, и она, как содержащая в себе сумму побуждений, есть то, что определяет его волю»<sup>27</sup>. Это определение нужно Бенеке, как он утверждает, для того, чтобы показать, что сущность нравственности полностью определяется через ценностную установку. Для нас же гораздо важнее сам факт, что это определение состоялось. Существенно важно и то, что ценностная установка, которая равнозначна своеобразному балансу тех побуждений души, что способны к захвату над ней власти, определяет нашу волю. Последнее уточнение позволяет понять, почему Бенеке настаивает на определяющем значении ценностной уста-

новки для сущности нравственного: последнее ведь и содержится в направленности воли, которая, в свою очередь, определяется суммарной ценностной установкой.

Предложенное определение получает некоторые немаловажные уточнения. Так, в письме 17 выясняется, что эта ценностная установка является реальностью весьма динамичной: каждое побуждение способно к захвату всей власти над душой в тот или иной момент, и тогда оно может в этот момент «перекрыть» собою всю ценностную установку индивида<sup>28</sup>.

В письме 19 развивается та мысль, что индивидуальная ценностная установка, присущая каждому человеку, зависима от изначальных расположений его души (Anlage). Эти расположения соотносимы с той или иной потребностью (Dedürfnis), которые заложены в наши прирожденные базовые склонности (Grundtriebe), и если одна из них является преобладающей и не подавляется каким-либо внешними «пространствами интересов»<sup>29</sup>, то она содержит для нас преимущественную ценность (überwiegende Wert)<sup>30</sup>. В том же письме он снова идентифицирует ценностную установку как пространство блаженств индивида. Различие наших ценностных установок обусловливается, однако, не только обсуждавшимся прирожденным смещением склонностей, но и внешним окружением индивида, его средой<sup>31</sup>.

Но и ранее, в письме 10, Бенеке отождествляет ценностную установку с «пространством блаженства деятельности» индивида. Здесь он отстаивает необходимость разведения ценностного и нравственного как бы в самом ценностном, утверждая, что эгоизм, выражающийся в неспособности человека сораздаться и сострадать другим, сколь он ни был неприятен для окружающих и ни делал этого человека даже ненавистным для них, может быть укоренен в его ценностной установке (Wertgebung), но не относится при этом к его нравственной ценности (sittliche Wert)<sup>32</sup>. Это разведение, однако, не мешает ему в том же письме утверждать, что для основательного суждения о нравственности и, соответственно, безнравственности того или иного лица мы с необходимостью нуждаемся в знании его ценностной установки. Как же эти утверждения совместить? Бенеке видит выход в том, чтобы считать, что человек, действующий в соответствии со своей ценностной установкой, может заслужить упреки в неблагородности и даже «животности», но не в безнравственности. Упрека этого заслуживает только его «отклонение» от своей ценностной установки, которое выражается в подчинении себя страстям. Из этого следует, что безнравственный — это тот, кто действует вопреки собственной воле.

В письме 12 нравственность идентифицируется как сдержанность в стремлениях к удовольствиям (*Genuss*), которые следует держать в узде. И здесь снова рекомендуется различать степени преобладания в наших ценностных установках присущих нам и чуждых блаженств (*Lust*). Этот пассаж Бенеке можно, следовательно, прочесть таким образом, что он достаточно четко отличает эвдемонические устремления человека от гедонистических, полагая, что первые соответствуют нравственной норме, а вторые — отклонению от нее<sup>33</sup>. Касательно эгоизма он полагает, что он является нравственно нейтральным, когда находится лишь на уровне ценностной установки и не предполагает еще сам по себе «восхождения страстей»<sup>34</sup>.

В письме 14 подтверждается то, что было сказано в полемике с Кантом относительно самоубийства: страх пожертвовать своей жизнью или здоровьем может быть основанием для упрека в безнравственности в том случае, если в соответствии с нашей ценностной установкой жизнь составляет меньшее благо в сравнении с тем, чему она приносится в жертву<sup>35</sup>.

В письме 15 вновь подтверждается понимание нравственности как свободы от страстей и дается определение индивида, достигшего нравственного совершенства — это тот, в ком основанная в «пространстве блаженств» ценностная установка не нарушается «пространством страстей»<sup>36</sup>.

Для наглядной демонстрации несовпадения ценностного и нравственного Бенеке использует замечательное римское сказание о герое пунических войн консуле и полководце Марке Атиллии Регуле, который, разгромив карфагенский флот в 256 г. у Южной Сицилии, попал в плен после высадки в Африке и после пяти лет пленения был послан карфагенянами для переговоров с римским сенатом; отвергнув перед сенаторами предложения Карфагена, Регул, будучи верен обещанию вернуться, несмотря на все мольбы всех близких, добровольно возвратился в Карфаген и принял там мучительную смерть. Установление воли героя на подвиг определялось у него, как и у всех прочих, его ценностной установкой, но его нравственная добродетель не состояла в том, что в его ценностной установке любовь к родине составляла высшую ценность. Ведь у многих других ценностная установка была и есть точно такая же, но подобный подвиг им недоступен. Подвиг же Регула заключался в том, что предпочтение, которое он отдавал благу родины перед собственным, не поколебалось в нем никаким страхом перед страданиями<sup>37</sup>. Тот же пассаж о Регуле заслуживает внимания и в связи с тем, что Бенеке впервые вводит здесь понятие «рангового порядка» (*Rangordnung*) в ценностной ус-

тановке, который вполне можно трактовать в качестве шкалы ценностей<sup>38</sup>. В том же письме акцентируется, что понятие нравственно благого может быть определено преимущественно отрицательно — как отсутствие нарушающего ценностную установку индивида пространства стремлений. При этом у Бенеке хватает оптимизма на то, чтобы предположить, что если бы душа во всех своих составных частях оказалась у нас перед глазами, то здесь были бы возможны даже математические исчисления<sup>39</sup>.

Подытоживая все вышесказанное в письме 19, молодой философ утверждает, что различие наших оценок одних и тех же действий в разных случаях зависит от различия в наших ценностных установках, однако и при наличии одной и той же ценностной установки один и тот же образ действия может одним индивидом оцениваться как нравственный, а другим как безнравственный<sup>40</sup>.

В последнем письме 20 Бенеке создает впечатление, что ценностных установок у одного и того же индивида может быть и несколько, хотя понять однозначно его трудно. А именно, он считает, что влюбленных не без основания иногда считают безумными, так как «их ценностная установка на деле вытеснена из обычного круга ценностных установок» и соответствующие представления о блаженстве сами занимают столь непомерное пространство блаженства, которым ни другие, ни они сами до того эти представления не «снабдили» бы<sup>41</sup>.

4. Из изложенного следует, что трактовку Кантом «абсолютной ценности» существования разумных существ Бенеке интерпретирует в целом адекватно, но достаточно упрощенно, а атрибуцию высшей ценности жизни как таковой он Канту приписывает с точностью до наоборот, никак не сообразуясь с его текстами и преимущественно ради задач полемики (исходя из той логики, которую он сам Канту приписывает). Второй из этих тезисов, как представляется, уже практически доказан приведенными текстовыми свидетельствами. Первый же может быть обоснован тем, что Бенеке, правильно трактуя первый из приведенных пассажей II раздела «Основоположения», не учитывает второй пассаж того же раздела, где уточняется, при каком условии разумному существу как таковому может быть приписана «абсолютная ценность» — этим условием является, как мы выяснили, соответствие его действий всеобщему нравственному закону. Не учитывает он и того положения пассажи из I раздела, в котором «абсолютная ценность» приписывается чистой доброй воле, а потому он снова игнорирует тот факт, что Кант рассматривает разумное существо как «вместилище» того, что является «абсолютной ценностью» как таковой. Пассаж из игнорируемой Бенеке «Метафизики нравов»

вносит новое, «онтологическое» уточнение в уравнение: разумное существо = абсолютная ценность. Таковым оказывается разумное существо как личность, а не как природное явление — как существо ноуменальное, а не феноменальное. Параллель из Третьей Критики подтверждает эту дистинкцию по аналогии: мир здесь также имеет абсолютную ценность, но не как таковой, а в контексте «царства целей».

Во всех пунктах аргументация Бенеке против Канта (за исключением одного, о котором мы скажем позже) не представляется убедительной. Аргумент, что мы можем и без представления о каком-то конечном нравственном принципе строить систему нравственности, так сказать, ситуативно, нельзя считать ошибочным, но он малоубедителен — потому что система нравственности, как и любая система, может основываться только на системообразующих «строительных блоках», которые вряд ли могут быть «ситуативными» (иначе это уже не *система нравственности*, но всего лишь *стратегия поведения*). Обывательские примеры предпочитаемости блага большего числа людей благу отдельной личности в общественной жизни также не могут дезавуировать идею абсолютной ценности последней — потому, что это аргументы от социальной практики, которая вследствие самой своей «феноменальности» никак не «достает» до того ноуменального субъекта, который является в кантовской философии «локусом» абсолютной ценности. К тому же «феноменальному человеку» относится и все многообразие человеческой души, которое также противопоставляется высшей ценности личности. Когда же Бенеке требует, чтобы разумное существо обладало, дабы быть носителем высшей ценности, действительными признаками разумного существа (что бывает далеко не всегда), он и не противоречит Канту (см. выше), хотя ему кажется, что он выпустил по нему самый действенный заряд.

Претензии к Канту по поводу его абсолютизации жизни как таковой и недопустимости ни при каком условии принесения ее в жертву более высоким целям производят странное впечатление. Вышеприведенное подробное изложение кантовских позиций по данным вопросам позволяет предположить, что либо Бенеке остался относительно них в полном неведении, либо сам заимствовал у Канта аргументы против его же мнимой точки зрения. На деле, как мы убедились, Канту можно было бы предъявить претензию прямо противоположную — в том, что он слишком невысоко оценивает жизнь, с легкостью утверждая, в духе самого неограниченного ригоризма, что любое нарушение нравственных норм уже полностью ее обесценивает и делает фактически ненужной.

Трудно признать однозначно убедительной и критику Бенеке современных ему этиков, которые, в его прочтении, настаивают на том, что в основе нравственной оценки того или иного поступка должна лежать оценка его ценностной установки. С одной стороны, он прав в том, что от ценностной установки до ее реализации в действии располагается пространство решимости на действие, и это действие должно преодолеть определенные препятствия в виде противодействующих внутренних мотивов и нерешительности самого субъекта или внешних обстоятельств. С другой — утверждение о том, будто ценностные установки сами по себе нравственной оценке подлежат не могут, но нравственному осуждению может подлежать только отклонение от них, представляется весьма сомнительным. Ценностные установки ценностным установкам рознь, и как быть с такой, которая допускает, например, в «сокровище сердца» человеческого желание подавлять других или, наоборот, раболепствовать перед ними или, скажем, использовать себе на пользу их страдания? И дает ли субъекту преданность одной из подобных ценностных установок право считать себя недоступным для нравственной оценки?

Эти весьма проблематичные рассуждения подробно развиваются и в неполемических пассажах, когда Бенеке неоднократно настаивает на том, что ценностная установка как таковая нравственной оценке не подлежит, но критерием безнравственности является действие субъекта вопреки своей индивидуальной ценностной установке — без уточнения степени самой ее «доброкачественности». Дело, разумеется, не улучшается тем, что в некоторых случаях он ставит в упрек индивиду, что тот все-таки не развил у себя «правильную ценностную установку»: приват-доцент, видимо, не замечает здесь явного противоречия, так как если ценностные установки как таковые нравственной оценке не подлежат, то говорить об их «правильности» или «неправильности» никак не возможно. Отнюдь не помогают ему и конкретные примеры, призванные развести ценностное и нравственное. Так, утверждая, что эгоизм может быть безнравственным на уровне ценностной установки, но становится таковым «в деле», он противоречит своему же тезису, согласно которому действие воли укоренено в ценностной установке, а потому его рассуждение напоминает такое, как если бы кто-то стал утверждать, что семя ядовитого растения никакого отношения к яду не имеет. Проблематичной представляется и его «воспитательная программа», основывающаяся на учении о ценностной установке: предлагаемый им идеал реализации индивидуом своих ценностных установок при самоограничении в аффектах и страстях выглядит снова весьма неубедительным по прежней

причине — потому что ценностные установки бывают разные. Другой упрек, который можно сделать Бенеке, связан с его типично немецким любованием банальностями. Конечно, он совершенно прав в том, что хотя у многих была и есть такая же конфигурация ценностной установки, как у консула Регула, далеко не каждый стал бы жертвовать собой ради родины и верности данному слову; в том, что наши оценки одних и тех же действий зависят от наших ценностных установок; в том, что при единстве последних также возможны «разночтения» в нравственных оценках одних и тех же образов действия; в том, наконец, что влюбленные не без основания считаются безумными (как уточняет приват-доцент, вследствие временного выпадения их ценностных установок из привычных порядков)...

Сказанного, кажется, более чем достаточно, чтобы подтвердить мнение Гегеля о том, что молодому приват-доценту Бенеке прежде чем кригиковать живых и ушедших из этого мира классиков надо было еще работать и работать и над своими идеями и над способом их изложения. Можем мы понять и других берлинских идеалистов, которые хотя и напрасно усмотрели у Бенеке эпикуреизм (молодой философ, как мы видели, очень четко разводил область «блаженств» и «удовольствий»<sup>42</sup>), но вполне правильно уловили у него нравственный релятивизм (если даже ценностная установка каннибала как таковая, как указывал Бенеке [см. прим. 37], нравственной оценке не подлежит!), который весьма неубедительно камуфлировался достаточно неуклюжим морализаторством.

И тем не менее мы отваживаемся предположить, что двадцатичетырехлетний приват-доцент вписал в рассматриваемой работе весьма значительную страницу в историю послекантовской аксиологической мысли и что его интуиции (хотя и не дедукции) представляются востребованными и в настоящее время. Постараемся показать, что это предположение — после всех приведенных «разоблачений» вполне неожиданное — не является безосновательным.

5. При всей некорректности полемики Бенеке с Кантом, в одном случае он оказывается совершенно прав. Когда подвергает критике реальную неясность в кантовском противопоставлении **субъективной** цели существования вещей **объективной** цели существования личностей, на которой основывается и кантовское противопоставление относительной ценности первых и абсолютной вторых. Понятие цели предполагает значительно большую четкость субъектно-объектной оппозиции, чем та, которая обнаруживается в кантовском псевдопонятии объективной цели (в котором субъект цели и ее объект

должны совпадать), а кантовское понятие *цель-сама-по-себе* является маловразумительным потому, что любая цель по определению может быть целью только для *для кого-то*.

Если цель может быть только *для кого-то*, то это же относится и к ценности, притом с той только существенной разницей, — и это Бенек прекрасно ощутил, хотя и не вербализовал, — что целеполагание у различных индивидов совпадать может, а ценности, равнозначные их «пространствам блаженств» не могут, так как у каждого индивида (именно потому что он, как *индивид*, уникален) не совпадают ни «блаженства», ни конфигурация их «пространств», так как речь идет не о разуме, а о сердце. А это означает, что если цели могут располагаться, в пространстве (говоря языком Бенек) **интерсубъективности** (говоря языком современным), то ценности — только **субъективности**.

Именно эту «неделимо» субъективную природу ценностного Бенек и выражает в своем понятии индивидуальной ценностной установки (*eigentümliche Wertgebung*), которое структурирует весь его аксиологический дискурс. Содержащаяся в тайниках сердца, в пространстве блаженств (*Lustraum*), она, как он неоднократно отмечает, может и должна быть у каждого своя и закономерно является величиной «кинетической», поскольку конфигурация блаженств в этом пространстве подвержена постоянным изменениям, благодаря которым попеременно одерживает верх та или иная преобладающая ценность (*überwiegende Wert*), нарушающая сложившиеся до того момента «иерархические» отношения в этой ценностной установке (*Rangordnung in Wertgebung*).

Открытие «пространства блаженств» как подлинного пространства учения о ценностях, как и все в истории философии, имело свои предвосхищения. Например, в строящемся на изящной игре слов афоризме из «Мыслей» Паскаля (фрагмент 423), согласно которому «сердце имеет свои резоны (*raisons*), которых разум (*le raison*) не знает»<sup>43</sup> или в другом его афоризме 44, где выясняется, что «разум может кричать сколько угодно — он не может оценивать (*mettre le prix*) вещи»<sup>44</sup>. Различие между ними в том, что французский мыслитель не ставил перед собой задачи терминологизировать «тайники сердца» и еще менее — определить ценностную установку. Но именно попытки решения этих задач ставят двадцатичетырехлетнего неудачливого берлинского приват-доцента в число тех аксиологов, значение которых со значением Лотце сопоставимо.

Арбитр его полемики с Кантом мог бы сказать, что, проиграв великому кёнигсбергскому философу почти по всем статьям (и прежде всего потому, что в одном случае упростил его, в другом — исказил) и



оказавшись неспособным представить альтернативное основание «практической философии», он выиграл в одном, но зато стоящем всего прочего — предложив новый, по отношению к кантовскому альтернативный, способ понимания ценностного. И этот способ понимания имел свои неоспоримые преимущества. Превосходно выстроенные ярусы кантовской ценностной шкалы, которые начинаются с имеющих лишь стоимость вещей и аффективную цену чувств и эмоций как наделенных ценностью относительной, продолжают абсолютной ценностью разумных существ и завершаются «подлинной и возвышающейся над всякой ценой ценностью безусловной доброй воли (*der eigentliche und über allen Preis erhabene Wert eines schlechterdings guten Willen*)<sup>45</sup>, на которой основывается выше-чем-абсолютная ценность всеобщего нравственного законодательства, имеют «всеобщий» характер и предполагают в качестве субъектного коррелята «всеобщего» **трансцендентального субъекта**. Они являются ценностями всего человечества как абстрактного носителя «чистого практического разума», но никоим образом не ценностями какого-либо **реального индивида**, каждый из которых имеет уникальное бенековское «пространство блаженств», коими он столь же мало может поделиться с другими, как родиться за них или умереть. В том и состоял парадокс кантовской аксиологической мысли, что, поставив ценность человека на невиданную высоту, она умудрилась оказаться и последовательно имперсональной и, составив безупречное основание самой, возможно, совершенной системы «практической философии» в истории мысли, закономерно вынесла за скобки всякое конкретное «я», каждое из которых составляет центр своего, но только своего, а не «всеобщего» ценностного мира — по причине отсутствия последнего.

Бенеке проиграл сражение с Кантом потому, что преследовал две взаимопротивоположные цели: доказать и отсутствие непосредственной соотнесенности «пространства блаженств» индивида со всеобщим нравственным законодательством и их нераздельность. Вторую цель он перед собой ставил отчасти потому, что сам до конца еще не понял точное значение открытой им индивидуальной ценностной установки с ее постоянно меняющейся конфигураций преобладающих ценностей и отчасти потому, что постоянно держал совет со своим «внутренним цензором», который внушал ему необходимость связывать любую антропологическую рефлексию с требованиями морализаторства. Перехитрить министра Альтенштайна и прочих «берлинских идеалистов» ему, как мы знаем, не удалось, так как они, не вдаваясь в тонкости его мысли, правильно уловили, что он запутался, пытаясь совместить несовместимое. Построить систему «практичес-

кой философии» без «абсолютной ценности» он также не смог, так как интуиции сердца не могут, вопреки его иллюзиям и одному из направлений современной метаэтики<sup>46</sup>, заменить «системообразующий принцип». Его закономерная неудача, представляется, однако, также весьма востребованной для современной аксиологической рефлексии, удаchi которой могут быть связаны только с акцентированно персоналистской — она же партикуляристская — трактовкой ценностного, которая несовместима с постоянно предпринимающимися попытками приспособить его для систематизации этических, социологических, политических, экологических и едва ли не всех прочих «универсалий».

### Примечания

- 1 Цит. по: *Гулыга А. В.* Гегель. М., 1994. С. 144.
- 2 Выразительнейший пример подобного подхода дает только что переведенная на русский язык монументальная книга: *Коллинз Р.* Социология философии. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск, 2002. Автор правомерно пытается выявить в истории мировой философии — и западной и всех восточных — различные уровни борьбы за «пространство интеллектуального внимания» и институциональные структуры организации философской деятельности, но берет свои материалы, как правило, из третских рук (что и неизбежно для «глобалиста») и, что не менее важно, совершенно игнорирует то, что философы в своих дискуссиях руководствовались не только личными и коллективными амбициями, но иногда, между прочим, и истиной и ее применением к духовной жизни.
- 3 Деонтологизм — направление этики, видящей критерий истинности нравственного поступка в его мотивировке чувством долга (а не в каких-либо обоснованиях утилитаристского типа).
- 4 Основное различие (помимо, разумеется, разницы в «философских инструментариях») состояло в том, что, по оценке самого Канта, стоическая этика возвысила внутреннюю ценность добродетели, но лишила саму добродетель мотива, и действительно именно мотивация составляла саму основу кантовского обоснования морали, а для стоиков сама проблема этого обоснования еще не стояла и стоять не могла. О сравнении Кантом этики Эпикура и Зенона см.: *Кант И.* Лекции по этике /Пер. с нем. Общ. ред., сост. и вступ. ст. А.А. Гусейнова. М., 2000. С. 44.
- 5 Считается, что на обращение Лотце к «значимостям» оказал влияние писавший в первой половине XIX в. философ и ученый Х.Г. Вайссе.
- 6 Таким образом стала монография И. Крейбига «Психологическое основоположение системы теории ценностей» (1892).
- 7 См. монументальные труды Г.Ф. Мейера — «Основоположения всех изящных наук» (Часть I, раздел I) [1754—1759] и И. Зильсера — «Теория изящных искусств» (Том I) [1771—1774].
- 8 Первое известное нам философское определение «ценности» встречается в латинском отрывке Лейбница «Абсолютно первые истины», который датируется примерно 1680-и годами и завершается двумя дефинициями (начинается с определений блага, совершенства, привативного и позитивного): «*Ценное* есть

значительное с точки зрения блага. Ничтожное — пустое с точки зрения блага» (*Лейбниц Г.В. Сочинения* в четырех томах. Т. 3. М., 1984. С. 126). Разумеется, это определение свидетельствует о значимости, которую данный термин получил уже в XVII веке, но никоим образом еще не о специализированной философской рефлексии по его поводу.

9 Достижения неклассической немецкой философии, особенно «психологического идеализма» начала XIX в., являются малоизвестными в самой немецкой историографии, не говоря уже о российской.

10 *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. «Основоположение к метафизике нравов» (1785), «Критика практического разума» (1788) /Подгот. к изд. Э.Соловьевым и А.Судаковым (Москва), Б.Тушлингом и У.Фогелем (Марбург). М., 1997. С. 164–165, 166–167.

11 *Kants gesammelte Schriften: Akademie-Ausgabe.* Bd. 6. В., 1900. S. 435.

12 См.: *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. М., 1994. С. 478.

13 *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. III. С. 62–63.

14 Там же. С. 200–201.

15 В «Критике способности суждения» (1791) в § 86 «Об этикотеологии» Кант осмысляет общезначимость суждения, согласно которому все многообразие мировых творений в их целесообразной взаимосвязи было бы бессмысленным при отсутствии человека как реципиента всего этого изобилия, существовало бы напрасно и было бы лишено конечной цели. Эта точка зрения, доступная и обыденному рассудку, нуждается в специальном «этико-теологическом» осмыслении, значительное место в котором занимает аксиологическая составляющая. Во-первых, только в отношении к познавательной способности человека (в теоретическом разуме) существование всего мира и получает ценность. Но этого мало: необходимо, во-вторых, чтобы был тот, кто мог бы мир созерцать. Если, однако, созерцание мира дает человеку только лишь представление о вещах вне конечной цели, то из самого факта существования мира еще не следует наличие в этом существовании ценности. Если же мы мыслим эту конечную цель, то творение обретает абсолютную ценность (*absolute Wert*) — ту, что никак не выводится из суммы удовольствий (которые оно может нам предоставить), называемой счастьем. То одно, что человек существует и стремится к счастью, еще не дает представления о том, для чего он существует и какова его собственная ценность (*welchen Wert er dann selbst habe*). Истинная ценность существования человека — та, которую он может придать себе только сам: она зависит от того, что он делает, как и по каким принципам, «и не как часть природы, а в *свободе* своей способности желания». Следовательно, — возвращается философ к идеям «Основоположения», — то, что только и может дать существованию человека абсолютную ценность (*absolute Wert*) и по отношению к чему существование мира может иметь конечную цель, есть его добрая воля. В одном же из пассажей курса лекций «Логика» (1800) «абсолютная ценность» приписывается в определенном смысле и философии.

16 Понятие кантовской философии, которое, как и «уважение», не соответствует современному словоупотреблению, но включает в себя много большее, прежде всего «внутреннюю ценность» (*innere Wert*) человеческого существования.

17 *Кант И.* Лекции по этике. С. 144–146.

18 Там же. С. 148–149.

19 *Beneke F.E.* Grundlegung zur Physik der Sitten ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zu Metaphysik der Sitten mit einem Anhang über das Wesen und die Erkenntnisgränzen der Vernunft. Berlin und Posen, 1822. S. 234.

20 *Ibid.* S. 93–95.

21 *Ibid.* S. 97.

22 *Ibid.* S. 98.

<sup>23</sup> Ibid. S. 259.

<sup>24</sup> Ibid. S. 131–132.

<sup>25</sup> Ibid. S. 91–92.

<sup>26</sup> Ibid. S. 136.

<sup>27</sup> Ibid. S. 212.

<sup>28</sup> Ibid. S. 243–244.

<sup>29</sup> Так мы предпочитаем трактовать труднопереводимое *Raumgebung*. Отметим, однако, по ходу дела, что постоянное обращение Бенеке к внутренним ментально-душевым «пространствам» звучит как нельзя более современно.

<sup>30</sup> Ibid. S. 268.

<sup>31</sup> Ibid. S. 272.

<sup>32</sup> Ibid. S. 137.

<sup>33</sup> Ibid. S. 164.

<sup>34</sup> Ibid. S. 169.

<sup>35</sup> Ibid. S. 203.

<sup>36</sup> Ibid. S. 213.

<sup>37</sup> Пассаж о Регуле Бенеке прерывает возвращением к уже неоднократно, по его собственному признанию, высказанной идее, что благородство (соответственно неблагородство) ценностной установки и нравственность (соответственно безнравственность) следует внимательно различать. Однако он на сей раз обосновывает этот тезис маловразумительным рассуждением о том, что нравственная высота может иметь место при каждой ценностной установке (и даже в случае с каннибалом), но она состоит скорее в «отсутствии всякого пространства страстей как страстей» (Ibid. S. 214).

<sup>38</sup> Ibid. S. 214–215.

<sup>39</sup> Ibid. S. 216.

<sup>40</sup> Ibid. S. 274.

<sup>41</sup> Ibid. S. 292–293.

<sup>42</sup> В вышедшей три года спустя книге (уже в Геттингене) «Эскизы к учению о природе чувств» Бенеке специально указывает, что всегда использует и использовал термин *Lust* в таком объеме, в каком он включает и блаженство от слова Божия, и блаженство интеллектуальное и нравственное, что такое значение соответствует словарному и что оно соответствует делению всех чувств (включая духовные) на блаженные и противоположные им. — *Beneke F.E. Skizzen zur Naturlehre der Gefühle, in Verbindung mit einer erläuternden Abhandlung über die Bewusstwerdung der Seelenthätigkeiten.* Göttingen, 1825. S. 288–289.

<sup>43</sup> *Pascal. Oeuvres complètes. Préface d'H. Gouhier. Présentation et notes de L. Lafuma.* P., 1963. P. 552.

<sup>44</sup> Там же. С. 504.

<sup>45</sup> Там же. С. 158–159.

<sup>46</sup> Речь идет о так называемом этическом интуиционизме, который в настоящее время противопоставлен деонтологизму (см. выше) и утилитаризму.

*И.С.Вдовина*

### **Э.Левинас и Э.Гуссерль\***

Теоретическая деятельность Эмманюэля Левинаса (1906–1995) посвящена созданию этического варианта феноменологии. По Левинасу, человеческая история началась одновременно с зарождением отношения одного человека к другому, которое стало фундаментальным опытом, опытом *par excellence*. Отношение к Другому — это прежде всего и преимущественно отношение смысла: через него феномен значения привносится в бытие. Вот почему этика для Левинаса является первой философией и ее вершиной — она говорит о возникновении человеческого как такового, о предпосылках культуры и любого значения. «Этика — это духовное видение»<sup>1</sup>. При обосновании своей позиции в философии Левинас опирается, в частности, на феноменологическую методологию исследования (Гуссерль) и вовлекает в сферу своего анализа экзистенциалистскую проблематику (Хайдеггер).

Осмысление Левинасом работ Гуссерля («Философия арифметики», «Логические исследования», «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии», «Философия как строгая наука» и др.) шло почти одновременно с чтением труда Хайдеггера «Бытие и время», который он признает одной из лучших книг в истории философии, — наряду с «Федром» Платона, «Критикой чистого разума» Канта, «Феноменологией духа» Гегеля, «Опытом о непосредственно данных сознания» Бергсона. Вот как вспоминает Левинас свою «случайную встречу» с работами Гуссерля, которая произошла, когда он

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 03-03-00112а.

учился в университете Страсбурга (1923—1927 гг.): «Моя юная коллега мадемуазель Пейфер, вместе с которой мы впоследствии переведем гуссерлевские «Картезианские размышления», ... порекомендовала мне посмотреть одну работу, ... помнится, это были «Логические исследования»<sup>2</sup>. В 1928—1929 гг. во Фрейбурге Левинас прослушал курс лекций Гуссерля, посвященных понятию феноменологической психологии и проблеме конституирования интерсубъективности.

В 1930 г. Левинас публикует книгу «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля»<sup>3</sup>. Это одна из первых книг во Франции, посвященных основоположнику феноменологии. Учитывая тот факт, что французскому читателю феноменология Гуссерля, вызвавшая широкий интерес на Западе, еще не была известна, Левинас считал себя обязанным изложить феноменологическое учение «максимально объективно» и — добавим — подробно. Эту задачу он решил вполне успешно, что подтверждают такие мыслители современности как:

Поль Рикёр: «Я никогда не забуду моего обстоятельного знакомства с Гуссерлем. Оно состоялось при чтении работы Левинаса «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля». Эта книга действительно положила начало гуссерлевским студиям во Франции...»<sup>4</sup>;

Жак Деррида: «Во Франции в 1930 году это была первая большая работа, целиком посвященная гуссерлевской мысли»; в ней дано «замечательное изложение развития идей феноменологии»<sup>5</sup>.

Однако, стремясь в «Теории интуиции» беспристрастно излагать феноменологию Гуссерля, Левинас, по его собственному признанию, предпринимает попытку привлекать проблемы, которые ставили ученики Гуссерля, и в первую очередь Мартин Хайдеггер. Вместе с тем Левинас не смог удержаться и от личной инициативы — начинающий философ не просто пересказывает главные идеи гуссерлевской феноменологии, а анализирует их, выделяет важные для себя моменты, «порой отступая от гуссерлевской доктрины»<sup>6</sup>. Слова Левинаса в адрес Гуссерля: «Гуссерль, подобно Бергсону, обладал интуицией своей философии до того, как создал философию интуиции»<sup>7</sup>, несколько изменив, можно отнести к самому французскому философу: Левинас, анализируя феноменологию Гуссерля, уже обладал интуицией своей философии. Такой вывод позволяют сделать замечания самого Левинаса, высказанные как на страницах «Теории интуиции», так и в других местах. В «Теории интуиции», например, он пишет, что по ходу изложения гуссерлевской феноменологии порой делает оговорки относительно некоторых ее пунктов, хотя «цель этой книги обязывает нас воздерживаться от критики с позиции той философии, которую мы сами будем излагать. Время для этого еще не пришло»<sup>8</sup>.

Интуиция, которая руководила Левинасом при изучении трудов Гуссерля, была главным образом навеяна чтением в раннем детстве Библии и классических произведений художественной литературы. Благодаря Библии Левинас, по выражению Деррида, вдохновился messiанской эсхатологией, которая в его работах будет раскрываться не как теология и догматика, а в обращении к опыту — собственному опыту исследователя и опыту Другого. Вместе с тем чтение Библии, где, как утверждает Левинас, речь идет о «первичных вещах», которые, чтобы человеческая жизнь имела смысл, должны быть названы и которые одновременно сами говорят о себе, открывая собственные глубины, позволило ему ощутить экзегетические возможности сначала религиозного, а затем и философского текстов. При этом Левинас никогда не стремился искусственно «связать» библейскую и философскую традиции: для него они сами по себе находятся в согласии, поскольку любая философская мысль основывается на до-философском опыте, а чтение Библии, этой Книги книг, и есть основополагающий опыт. Художественная литература — русская (Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Достоевский, Л. Толстой) и западноевропейская (прежде всего шекспировские «Гамлет», «Макбет», «Король Лир») — с ее сугубо философскими вопросами о назначении человека, о смысле его жизни была, по словам мыслителя, «прекрасной подготовкой» к чтению собственно философских произведений.

К изучению Гуссерля Левинас обращается также в 1940 году и в журнале «Revue Philosophique» (№ 12) публикует работу «Творчество Эдмунда Гуссерля»; в 1949 году она выходит в книге «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером»<sup>9</sup>. Во второе издание этой книги (1967) Левинас включит «Новые комментарии», представляющие собой собрание статей, написанных им в конце 50-х — первой половине 60-х годов («Размышления о феноменологической технике», 1959; «Крах представления», 1959; «Интенциональность и метафизика», 1959; «Интенциональность и ощущение», 1965). Лаконичные оценки гуссерлевского учения французский философ дает в труде «Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо». В своих работах, посвященных Гуссерлю, Левинас, как он сам отмечает, не ставит задачей ни проанализировать всё множество поднятых им проблем, ни подытожить исследования основоположника феноменологии, ни подвергнуть критике отдельные моменты, вызывающие у него сомнения. Цель Левинаса заключается в том, чтобы «выявить единство феноменологической устремленности, обрисовать ее облик и руководящую идею»<sup>10</sup>.

Отдавая должное немецкому мыслителю, Левинас отмечает, что именно благодаря Гуссерлю он понял конкретный смысл того, что значит «работать в философии», не замыкаясь в систему догм и не следуя хаотичным интуициям, что значит вести философский поиск. В конце своего творческого пути он скажет: «С точки зрения философского метода и философской дисциплины я еще и сегодня феноменолог»<sup>11</sup>. Вместе с тем, формируясь как философ под влиянием Гуссерля и следуя его методу, Левинас признает, что даже в ученические годы не подражал основоположнику феноменологии. На одной конференции 1983 г. он сказал так: «Я всегда начинаю мыслить почти что вместе с Гуссерлем или «внутри» Гуссерля, но то, что я говорю в итоге, это уже вне Гуссерля»<sup>12</sup>. В целом отношение Левинаса к Гуссерлю неоднозначно, можно даже сказать — противоречиво.

Для выяснения отношения Левинаса к феноменологии Гуссерля следует, как представляется, взять за точку отсчета фундаментальное исследование французского мыслителя «Тотальность и бесконечное», вышедшее в свет в 1961 году. Именно в этом произведении Левинас излагает основные идеи своей философии. Здесь отношение к основоположнику феноменологии уже определилось (надо сказать, что в нем ссылки на Гуссерля весьма немногочисленны). Правда, до «Тотальности и бесконечного», в 1947 г., Левинас издает работу «От существования — к существующему»<sup>13</sup>, которая, как он отмечает, носит подготовительный характер; книга была начата до войны, а продолжена и завершена в немецком плену (1940—1945). Здесь Левинас выделяет гуссерлевскую идею интенциональности, предполагая трактовать ее шире, «не в нейтральном развоплощенном смысле», а в «общепринятом значении, включающем стимул желания»<sup>14</sup>. Левинас подчеркивает также значение идеи редукции. Для французского мыслителя смысл редукции заключается в том, чтобы, отстранившись от естественной позиции, согласно которой судьба человека состоит в том, чтобы быть в мире, среди объектов, людей и дел, кои предстоит выполнять, «начать собственно философское размышление, которое сможет отыскать смысл самой «естественной позиции», то есть мира. Оставаясь в мире, мы не можем вынести заключения о нем»<sup>15</sup>. В 1948 г. философ публикует произведение «Время и Другой»<sup>16</sup>, которое он считает первоначальной формулировкой своего основного проекта. О своем отношении к феноменологии здесь он говорит следующее: наш метод не до конца феноменологичен<sup>17</sup>.

Вполне продуманной оценка Левинасом феноменологии Гуссерля предстает в «Диалогах» 1982 года с представителем французской «новой философии» Ф.Немо, справедливо считающим, что только сам



автор, «сообщая о своих мыслях, может растолковать, что же он хотел сказать»<sup>18</sup>. К этому прибавляется то обстоятельство, что к моменту издания «Диалогов», в отличие от 30-х годов, основные работы Гуссерля уже были опубликованы, также стали доступны его архивы, в философии сложилось и утвердилось феноменологическое течение.

Вот что говорит Левинас о «подлинной истине» и «общем значении феноменологии», прослеживая в «Диалогах» развитие своей философии. Во-первых, феноменология открыла перед человеком возможность «ухватить себя», овладеть собой, задаться вопросом: «откуда мы?». Речь идет о радикальной рефлексии, сосредоточенности на «я», на *cogito*, самом себя исследующем и описывающем. От объективности науки необходимо обратиться к горизонту мышления и интенции, нацеленной на объективность, которая их заслоняет и заставляет забыть. Философии отныне надлежит отвечать не на вопрос: «что есть»? , а на вопрос: «каким образом есть то, что есть»? , что означает это «есть»? Уже анализируя теорию интуиции в феноменологии Гуссерля, Левинас подчеркивал личностный характер гуссерлевского сознания. Психическая жизнь вовсе не является анонимным потоком; пережитое всегда принадлежит «я»; «я» — это нередуцируемый элемент жизни сознания. Определяя сознание как интенциональность, Гуссерль выделял в нем спонтанную активность «я», где «я» выступает центром излучения, первоисточником. «Я» не является частью акта мышления — оно возвещает о себе особым образом; Гуссерль рассматривал наличие «я» как «трансцендентность в имманентности». Именно «трансцендентность в имманентности» есть специфическая структура «я». «Я» не противоречит интенциональности, а предполагает ее.

Во-вторых, феноменология сообщила новую силу средневековой идее интенциональности: всякое сознание есть сознание о чем-то, оно не поддается описанию без обращения к конкретному объекту, на который «претендует». Интенциональное видение не является знанием; в ощущениях, устремлениях, динамизме оно квалифицируется как «аффективность», «активность». Это — радикальное оспаривание господствующего в западной философии приоритета мышления. Левинас воспринимает саму идею интенциональности, но не гуссерлевскую ее трактовку. Он будет стремиться освободить интенциональность от «конкретного залога» — объекта, предмета, вещи и т.п. По мнению Левинаса, уже сам Гуссерль сделал значительный шаг в этом направлении. Если в «Логических исследованиях» сознание понимается как сознание некоторой вещи, то в «Идеях» речь идет о разного рода «сознаваниях», о том, что интенциональность не

всегда выполняет функцию соотношения с объектом, что конкретную жизнь следует брать во всех ее формах, а не только в форме чистого теоретизирования. Левинас будет искать пружину интенциональной жизни не в направленности сознания к объекту, а в обращенности человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой духовной жизни. «Сознание о...», выражающее сущность гуссерлевской интенциональности, Левинас заменит на «жить чем-то».

На вопрос Немо о том, что сам Левинас «непосредственно позитивствовал» у Гуссерля, специальным предметом рассмотрения которого были скорее мир и его конституирование, нежели человек и его судьба, философ отвечает (и это в-третьих) — мысль об аксиологической интенциональности: «ценностная характеристика не приписывается сущим вслед за модификациями *знания*, она берет начало в специфической позиции сознания, в не-теоретической интенциональности, несводимой к познанию. Именно в этом коренится возможность, которая может быть осуществлена за пределами того, что сам Гуссерль говорит о проблемах этики и отношении к другому...»<sup>19</sup>. В понятии интенциональности, по Левинасу, резюмируется духовно-значимая работа, и чтобы увидеть истинный смысл того или иного объекта, надо, по возможности, учесть все аспекты этой работы. Речь идет о том, чтобы поместить объект в совокупность духовной жизни, во все ее «горизонты» и «выразить мир в понятиях субъективного опыта»<sup>20</sup>. Тогда истина будет не истиной созерцания или познания — она станет способом бытия, «располагающего реальность в соответствии со смыслом, какой она имеет для субъекта»<sup>21</sup>.

Итак, самосознание человека и его специфическая структура («трансцендентность в имманентности»), идея интенциональности и ее аксиологическая составляющая — вот главное, чем в итоге пополнилась и напиталась изначальная философская интуиция Левинаса, обратившегося к изучению феноменологии Гуссерля. В конечном счете речь идет о самом методе исследования, который французский мыслитель будет использовать в анализе духовного мира человека.

А вот как оценивает Левинас гуссерлевскую феноменологию в «Новых комментариях», большинство которых было написано в 1959 году, в то время, когда философ работал над книгой «Тотальность и бесконечное». Левинас говорит о частом мысленном обращении к творчеству Гуссерля в поисках вдохновения даже в случае несогласия с ним». Ссылаясь на «общеизвестное» понимание феноменологии Гуссерля в качестве метода, Левинас подчеркивает его «сущностную открытость»; для Левинаса это означает не только то, что феноменоло-

гия может применяться в самых различных областях: можно заниматься феноменологией науки, кантианства, социализма, феноменологией самой феноменологии, — но и то, что феноменология может не совпадать с тем, что понимал под ней сам Гуссерль. Рикёр скажет еще более критично: «Работы Гуссерля принадлежат к такому типу произведений, которые не отличаются четкостью, они запутанны, полны помарок, боковых ответвлений; вот почему многие мыслители нашли свой путь, покинув своего учителя и вместе с тем оставаясь верными той линии, которую он мастерски проложил и не менее мастерски перечеркнул»<sup>22</sup>.

Учение об интуиции, идеях, редукции, конституирующей и конституированной интерес субъективности — это, по Левинасу, всего лишь элементы системы, которые в качестве методологических моментов представляли бы слишком формальными. Они, скорее, «навеивают» философам, идущим вслед за Гуссерлем, начальные идеи, отталкиваясь от которых им удастся создать выдающиеся феноменологические произведения в послевоенных Франции, Германии и других странах. Левинас прежде всего имеет в виду Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, М. Дюфрена, А. де Веланса, М. Хайдеггера. К таким идеям он относит, в частности, феноменологическое описание, интенциональность, чувственность и субъективность.

«Гуссерль дал философии метод», — четко и ясно напишет Левинас в «Трудной свободе», в разделе «Подпись», представляющим собой краткую автобиографию мыслителя<sup>23</sup>. Источником всех понятий в феноменологии, отмечает французский мыслитель, является опыт фактов сознания. Последние не ведут к какому-либо объясняющему их принципу; присутствующие в феноменологических исследованиях «потому, что» ограничиваются установлением первичности одного факта по отношению к другому. В феноменологии нет истины, возвышающейся над ведущими к ней фактами сознания, нет идеала абсолютного существования, как это, например, имеет место в схоластических и картезианских доказательствах. Вот почему одной из важнейших составляющей феноменологического метода является описание, которое не прибегает к какому-либо предварительно выделенному понятию, необходимому для анализа, не меряет данное «высотой идеала». Если философ классического типа говорит о несовершенстве познания, то феноменолог не довольствуется включением в это несовершенство отрицания, а полагает отрицание как то, что конституирует познание. Если чувство признается «темным фактом» психологической жизни, то феноменологическое описание считает эту неясность позитивной характеристикой чувства. Если вос-

поминание меняется в зависимости от настоящего, то феноменология не говорит об искаженном воспоминании, а превращает такое изменение в сущностную природу воспоминания: понятие воспоминания должно быть взято из конкретной ситуации пережитой памяти. Такое превращение в «позитивность» и «сущностную природу» того, что ранее в философии считалось неудачей, недостатком или случайностью, придает феноменологическому описанию диалектический характер.

Утверждая: феноменология — это метод, Левинас столь же категорично заявляет: феноменология — это интенциональность<sup>24</sup>. Суть гуссерлевского понятия интенциональности Левинас видит прежде всего в том, что оно выражает самый общий факт: сознание трансцендирует себя, обращается на нечто, что не есть оно само, что сознание имеет смысл. Феноменология учит тому, что непосредственное присутствие рядом с вещами (субъект-объектное отношение) не ведет к постижению смысла вещей; отношение интенциональности не имеет ничего общего с отношением между реальными объектами. Гуссерль предлагает идею анализа интенций, способных дать больше знаний о бытии, чем входящее в интенции мышление; интенциональность есть акт придания смысла, *Sinngebung*. Подлинная тайна интенциональности заключается не в присутствии рядом с вещами, а в смысле, какой она позволяет придать этому присутствию; интенциональность означает связь с объектом, которая заключает в себе имплицитный смысл; она несет в себе бесчисленные горизонты своих импликаций и мыслит неизмеримо больше «вещей», чем объекты, на которых задерживается. Интенциональность как «нацеленность на...» совершается с участием чувств и воли субъекта, его души. Таким образом, феноменология «научила нас не перенесению состояний сознания на бытие и, тем более, не сведению объективных структур к состояниям сознания, но обращению к сфере субъективной, которая «объективнее самой объективности»<sup>25</sup>. Уже в критике психологизма Гуссерль сумел заимствовать у самого психологизма то, что составляет его истину: значение субъективности в происхождении представлений.

Наряду с интенциональностью Левинас отводит важное место феноменологической редукции, которая, по его словам, разрушает естественную установку, «врожденный догматизм» человека. Феноменологическая редукция — это насилие, совершаемое человеком над самим собой, чтобы вернуться к себе как чистому мышлению, а затем превратить мышление в духовную деятельность. Феноменологическая редукция — это не только очищение конкретной жизни от

любых натуралистических интерпретаций ее существования, но и осознание того факта, что начало бытия лежит в конкретной жизни сознания. В результате человек открывает свое сознание как дающее смысл вещам, то есть как сознание трансцендентальное и в этом значении существующее «до мира». Мир, который обретается после феноменологической редукции, есть мир, конституируемый мышлением. Гуссерль исключает из трансцендентального сознания все сферы, где мышление, превращаясь в технику воздействия на уже сформировавшиеся объекты, утрачивает свою свободу. Редукция понимается им как внутренняя революция, как способ существования сознания в соответствии с собственным призванием, обретения свободы по отношению к миру; сознание не соотносится ни с чем, оно свободно; феноменология становится способом духовной жизни.

Главенствующее место в конституировании мира субъектом занимает чувственность. Чувственность не просто регистрирует тот или иной факт, она создает «ткань мира»: из нитей, вплетенных в содержание ощущений, «ткуются» формы, налагающие свою печать на любой объект, предстающий затем в мышлении. Чувственное восприятие является не только исходным пунктом научного построения, но тем местом, которого никогда не покинуть сконструированному интеллигибельному объекту. Любая интеллектуальная конструкция заимствует стиль и масштабы своей архитектуры из чувственного опыта. Чувственность превращается в интенциональность. Такая интенциональность не просто ведет к не-Я — она свидетельствует о субъективном характере субъекта, она располагает любое содержание и располагается сама не по отношению к объектам, но по отношению к себе. Вместе с тем чувственность тесно связана с осознанием времени. Чувственность отсылает к изначальному впечатлению, *Urimpression*, к исходной точке любого отклика субъекта, к «здесь и сейчас», исходя из которых всё происходит впервые. Время в феноменологии мыслится не как форма мира или форма психологической жизни, а как форма «сплочения» субъективности и как набросок фундаментальных первоотношений субъекта с бытием. Время как основной признак чувственности становится источником значения.

Горизонт, включенный в интенциональность, о котором говорит феноменология, — это не контекст объекта, а ситуация субъекта. Феноменология «настаивает на соблюдении неписаного правила: мир постигается конкретным человеком, живущим своей жизнью»<sup>26</sup>. Так феноменология открывает путь «философиям существования», то есть исследованиям, к которым, по убеждению Левинаса, стремился сам Гуссерль: «исследованиям чувственного и предикативного, восходя-

шим к Urimpression, одновременно к первому субъекту и первому объекту, дающему и данному», исследованиям, благодаря которым «объекты вырываются из тусклой неподвижности и сверкают в лучах, идущих от дающего к данному и обратно»<sup>27</sup>. Человек учреждает мир, к которому сам уже принадлежит.

Анализируя гуссерлевскую феноменологию в «Новых комментариях», Левинас вполне определенно высказывает суждения от имени собственной философии, которая ранее, как отмечалось, существовала скорее в качестве «интуиций», однако эти интуиции уже руководили левинасовским прочтением Гуссерля. Нередко Левинас доводит гуссерлевскую мысль до тех выводов, которые сам хотел бы видеть в ней (в «Теории интуиции», например, он пишет, что в своей интерпретации феноменологии он «высказывается более определенно, чем сам Гуссерль»). Как представляется, главная забота Левинаса, анализирующего учение Гуссерля, состоит в том, чтобы подтвердить собственные идеи, особенно те, что касаются духовного мира человека. Показательно, что в работах, написанных после «Теории интуиции...» Левинас все чаще использует понятия, которые лежат в основании его феноменологической этики: самоотждественное, иное, субъективность, другой, интересубъективность, субъект-субъектное отношение, бесконечность, трансценденция и др. Остановимся здесь на некоторых моментах.

Значение Гуссерля Левинас видит прежде всего в том, что он **изменил само понятие философии**. Философия, как показал Гуссерль, должна работать в иной сфере опыта и иными методами, нежели наука; феноменология как философия вышла за рамки простой теории познания. Критика натурализма и психологизма привела Гуссерля к постановке вопроса о сущности сознания и способе его существования. У Гуссерля интенциональность не сводится к простой репрезентации объекта; состояния сознания у Гуссерля — это *Erlebnisse*, «события жизни», что приближает понятие сознания к понятию жизни и побуждает рассматривать сознание во всем богатстве, свойственном нашему конкретному существованию. Основоположник феноменологии предложил новый способ перехода от одной идеи к другой — не через поглощение любого иного самоотждественным или путем дедукции любого иного исходя из самоотждественного; философия Гуссерля не стала «строгой наукой» — она утвердила анализ сознания, в ходе которого наибольшее внимание уделяется тому способу, каким «одно душевное движение сливается с другим, создается, настраивается и устанавливается в целостности феномена»<sup>28</sup>. И это — вопре-

ки тому, что сам Гуссерль в своих исследованиях отдавал предпочтение теоретическому сознанию и миром личностного существования у него всегда было знание.

Гуссерль создал **новую онтологию**. Уже в «Теории интуиции» Левинас отмечает, что Гуссерль ставит новую онтологическую проблему: объектом исследования должна стать не только сущность вещи, но и ее существование, ответ на вопрос: «Что именно означает тот факт, что вещь есть?»<sup>29</sup>. В феноменологии Гуссерля внешний мир раскрывается в последовательности явлений, или субъективных феноменов. Это вовсе не означает, что субъективные феномены суть субъективные содержания сознания. В каждом из субъективных феноменов различается субъективный акт, имманентное психологическое содержание, и объектная сфера. Последовательность субъективных феноменов, при всей ее изменчивости и подвижности, говорит об устойчивости объективной вещи. Научное мышление определяется содержанием объективного мира, вешностью; в научном мире существовать – значит принадлежать к природе и соответствовать ее категориям пространства, времени, причинности. Духовная экзистенция, если она претендует на бытие, должна составлять часть природы. Однако такой натурализм забывает о том, что мир естествоиспытателя с необходимостью отсылает к «субъективному» миру, сущностно соотносится с последовательностью субъективных феноменов.

Существование вещи двойственно: с одной стороны, существующая вещь сама о себе заявляет, но с другой стороны, она заявляет о себе в бесконечном ряду субъективных феноменов. И исходный момент Гуссерля заключается в попытке усмотреть существование внешней вещи не в ее противопоставленности тому, чем она является для сознания, а в том, как она представлена в конкретной сознательной жизни. Существующее для нас не есть некая реальность, скрытая за феноменами. Сам мир феноменов составляет бытие нашей конкретной жизни. При этом если бытие вещи отсылает к сознанию, то сознание существует не «по типу вещей», оно существует абсолютно. «Основная интуиция Гуссерля состоит в том, чтобы, с одной стороны, приписать абсолютное существование конкретной сознательной жизни, а с другой стороны, преобразовать само понятие жизни сознания»<sup>30</sup>. Сознательную жизнь следует описывать как жизнь в присутствии трансцендентного бытия, а это означает восходить к первичному феномену существования, который только и делает возможным наличие субъекта и объекта традиционной философии. Таким образом, сознание есть начало всякого сущего и сущее определяется внутренним смыслом сознания. Сам Гуссерль, считает Левинас, ог-

раничился полаганием абсолютного существования сознания, не пытаясь эксплицитным образом объяснить смысл этой абсолютности. В этом французский философ видит самый большой пробел в учении Гуссерля. И тем не менее Гуссерль дал толчок к последующему анализу сознания.

У Гуссерля меняется и модус существования вещи: в модусе познания предмета он видит выражение и характеристику его бытия. Для решительного преодоления натуралистической онтологии Гуссерль предложил идти к значению самого понятия бытия и показать, что начало всякого бытия, включая бытие природы, определяется внутренним смыслом сознательной жизни. Доступ к объекту является частью бытия объекта. Сущность сухих состоит в истинности или раскрытии их сущности. Феноменология не только позволяет феноменам предстать такими, какими они сами предстают; это представление, эта феноменология — основное событие бытия. Поскольку бытие объектов состоит в их раскрытии, меняется сама сущность феноменологии. Благодаря феноменологии, «мы сразу же находимся в бытии, ведем свою партию в его игре»<sup>31</sup>. Способы раскрытия бытия суть способы существования; подходы к бытию предписаны самим бытием. Раскрытие — главное событие бытия. Так как бытие состоит в раскрытии, оно разыгрывается как интенциональность. Это — онтология в хайдеггеровском смысле.

Уже в «Теории интуиции» Левинас отмечает: «Мы попытались понять теорию интуиции, отправляясь от теории бытия»; «Мы пришли к понятию сущего, тесно связанного с понятием «жизненного» (*vesu*)»<sup>32</sup>. «Жизненное» предстает, с одной стороны, как абсолютное бытие, как место конституирования всякого бытия, с другой стороны, как бытие интенциональное. Сознательная жизнь не наличествует в собственных состояниях — она всегда находится перед лицом трансцендентного бытия, следовательно, не в субъективных представлениях, а в присутствии «жизненного» перед своими объектами; именно интуиция приводит нас в соприкосновение с бытием, именно в ней обнаруживается «место» истины. «Данные интуиции являются источником и первоначалом нормы существования»; теория интуиции опирается на теорию примата сознания, согласно которой любое существование определяется внутренним смыслом нашей жизни. Все это, считает Левинас, не находится в компетенции теории познания, выходит за рамки «феноменологического» сознания. Речь идет об онтологических проблемах, главная задача которых заключается в том, чтобы «высветить смысл существования». Однако Гуссерль не был здесь до конца последовательным. В своем интеллектуалист-



ском учении он не соотносит интуицию со всеми слоями жизненно-го, его философская концепция начинается с редукции, позволяющей рассматривать жизнь во всей конкретности, но «мы в ней уже не живем». Гуссерль, утверждает Левинас в 1930 г., «мыслит философию как универсально значимую науку по типу геометрии и наук о природе»<sup>33</sup>; у Гуссерля философия выглядит независимой от исторической ситуации человека, в то время как историчность (и темпоральность) образуют саму «субстанциальность человеческой субстанции». С помощью редукции философ, рефлексируя над самим собой, «нейтрализует» в себе человека, живущего в мире; редукция заключается в том, чтобы созерцать себя живущим в мире.

Хайдеггер, опираясь на Гуссерля, приступает к рассмотрению «невозможной» для традиционной философии проблемы смысла существования сущего. Хайдеггер «подметил» возможные следствия философии Гуссерля: отождествление существования сущего и модуса его «встречи с миром», роль этого тождества и его проявления в конституированном объекте. Высоко оценивая поворот Хайдеггера в сторону онтологического обоснования истины и субъективности, Левинас тем не менее впоследствии отвергнет онтологию Хайдеггера, в которой человек, по его мнению, подчиняется «почве» и бытию, а драма существования определяется диалектикой бытия и небытия.

Положив конец сосуществованию мышления и субъект-объектного отношения, гуссерлевская феноменология, считает Левинас, **приоткрыла «связь с другим»**. В самой идее конкретного бытия заключена идея intersubjectивного мира. Тайна связи с другим – не в присутствии рядом с вещами, а в той динамике, которая позволяет придать присутствию новый смысл. До тех пор, пока *Sinnggebung* было деятельностью суверенного мыслящего субъекта, другой поглощался в представлении. Преодолев с помощью идеи интенциональности обобщающий и тотализующий характер представления, феноменология выводит на путь субъект-субъектного отношения, иными словами, отношения этического. И это Левинас утверждает одновременно с критикой гуссерлевской «монадологии», где intersubjectивность конституируется исходя из монады, из солипсизма.

Подобного рода противоречия в оценке Левинасом учения Гуссерля можно без труда продолжить. Однако ориентиром здесь, как уже отмечалось, могут быть высказывания «позднего» Левинаса — его работы, вышедшие после опубликования «Тотальности и бесконечного». И хотя сам Левинас в предисловии к немецкому изданию 1990 г. этого труда пишет, что он вдохновлен феноменологией, искать в нем, как и в предшествующих ему работах, прямые «следы» гуссерлевско-

го учения — дело почти безнадежное (если не считать в них конкретных ссылок на самого немецкого мыслителя). Перефразируя Левинаса, вероятно, следовало бы сказать, что то, что можно было бы принять за результат влияния, часто представляет собой совпадение с мыслями великого предшественника. В данной статье мы попытались рассмотреть некоторые моменты феноменологии Гуссерля, особенно привлечшие внимание Эмманюэля Левинаса.

## Примечания

- <sup>1</sup> Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.—СПб., 2000. С. 110.
- <sup>2</sup> Левинас Э. Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо // История философии. М., 2000. № 5. С. 177 (здесь на русском языке опубликована часть работы: *Levinas E. Etique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo.* P., 1982).
- <sup>3</sup> *Levinas E. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.* P., 1930.
- <sup>4</sup> *Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie.* P., 1986. P. 285.
- <sup>5</sup> Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М., СПб, 2000. С. 373.
- <sup>6</sup> *Levinas E. Théorie de l'intuition...* P. 192.
- <sup>7</sup> *Ibid.* P. 12.
- <sup>8</sup> *Ibid.* P. 15–16.
- <sup>9</sup> *Levinas E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* P., 1949.
- <sup>10</sup> *Ibid.* P. 9.
- <sup>11</sup> «De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Levinas // *Esprit.* 1997. № 234. P. 126.
- <sup>12</sup> *Levinas E. Transcendance et intelligibilité.* P., 1996. P. 39–40.
- <sup>13</sup> *Levinas E. De l'existence à l'existent.* P., 1947 (русский перевод см. в книге: *Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное.*).
- <sup>14</sup> *Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное.* С. 21.
- <sup>15</sup> Там же. С. 24.
- <sup>16</sup> *Levinas E. Le Temps et l'Autre.* P., 1948 (на русском языке см.: Левинас Э. *Время и Другой. Гуманизм другого человека.* СПб., 1998).
- <sup>17</sup> *Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека.* С. 79.
- <sup>18</sup> *Левинас Э. Этика и бесконечность...* С. 173.
- <sup>19</sup> Там же. С. 179.
- <sup>20</sup> *Levinas E. En decouvrant l'existence...* P. 25.
- <sup>21</sup> *Ibid.* P. 47.
- <sup>22</sup> *Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie.* P., 1986. P. 156.
- <sup>23</sup> *Levinas E. Difficile liberté.* P., 1976. P. 406.
- <sup>24</sup> *Levinas E. En decouvrant l'existence...* P. 126.
- <sup>25</sup> *Ibid.* P. 131.
- <sup>26</sup> *Ibid.* P. 122.
- <sup>27</sup> *Ibid.* P. 32, 133.
- <sup>28</sup> *Ibid.* P. 128.
- <sup>29</sup> *Levinas E. Théorie de l'intuition...* P. 22.
- <sup>30</sup> *Ibid.* P. 50.
- <sup>31</sup> *Levinas E. En decouvrant l'existence..* P. 117.
- <sup>32</sup> *Levinas E. Théorie de l'intuition...* P. 216.
- <sup>33</sup> *Ibid.* P. 219.

*О. И. Мачульская*

### **Проблема обоснования морали в рефлексивной философии Ж.Набера (Опыт реконструкции)**

Жан Набер (1881–1960) — французский философ, представитель традиции рефлексивной философии, размышлявший над экзистенциально-персоналистской проблематикой. Ж.Набер, получив высшее образование в Лионском университете и пройдя агрегацию в качестве преподавателя философии, работал в ведущих лицеях Парижа, впоследствии был назначен генеральным инспектором, а затем — директором библиотеки Виктор Кузен при Сорбонне. Свои основные произведения «Внутренний опыт свободы» (1924), «Начала этики» (1943), «Эссе по проблеме зла» (1955), «Устремленность к Богу» (1966, незавершенный труд, изданный после смерти автора) он посвятил построению этической системы, обосновывающей моральную свободу и нравственные ценности. По мнению Набера, задача философии состоит не столько в познании объективного мира, сколько в разрешении практических проблем в кантовском смысле, в возвышении способности человека к самопониманию и самообладанию, в утверждении свободы личности и ее ответственности за свои поступки.

Согласно Наберу, рефлексивная философия представляет собой такой способ мышления, при котором собственное «я» рассматривается в качестве субъекта операций познания, воления, оценки. Рефлексия есть процесс возвращения сознания к самому себе, в результате которого субъект обретает объединяющий принцип интеллектуальной деятельности. Рефлексивная философия, начало которой было положено картезианской идеей *cogito* и которая была продолжена такими мыслителями, как Кант, Мен де Биран, Фихте, Гуссерль, предлагает считать акт осознания индивидом себя как мыслящего субъекта исходной и несомненной очевидностью, лежащей

в основе фундаментального знания. При этом факт возвращения сознания к себе также нуждается в объяснении, поскольку мыслящее «я» не является объектом внешнего мира и не проистекает непосредственно из опыта.

Как отмечает Набер, рефлексивный метод предполагает осуществление философского анализа в двух направлениях. Во-первых, собственно рефлексивное движение, при котором конечное сознание открывает свою принадлежность к универсальной целостности, осознающей себя через его посредничество и позволяющей единичному «я» приобщиться к фундаментальным законам бытия. Во-вторых, трансцендирование, отношение к мыслящему «я» как конституирующему сознанию, творчески активному субъекту, привносящему в мир ценности. Соответственно рефлексивный метод включает в себя два аспекта: позитивный — самоутверждение («я есть») и негативный — самопреодоление («не ограничиваться самим собой»). По Наберу рефлексивный метод имеет следующие характеристики<sup>1</sup>.

Рефлексия интерсубъективна. Речь идет не об индивидуальном опыте отдельного человека, а об опыте рефлексизирующего субъекта в философском смысле, о личности, задумывающейся об истоках знания и о человеческом предназначении. Рефлексия носит трансцендентальный, а не эмпирический характер. Рефлексивная философия обращается к исследованию психологических переживаний индивида в той мере, в какой в них отражена экзистенциальная тревога перед лицом Абсолютного. Рефлексия имеет практический смысл. Теоретические изыскания служат задаче построения эмпирической системы и обоснования нравственной свободы.

Из авторов, оказавших влияние на формирование учения Ж.Набера, особая роль принадлежит Р.Декарту. Идея родоначальника рефлексивной философии положить в основание метафизики требование проверки знания с помощью естественного света разума, его установка на рассмотрение мышления как субъективно переживаемого процесса, неотделимого от мыслящего индивида, имели решающее значение при разработке Набером его рефлексивного метода. Тем не менее, Набера не устраивает эмпирическая концепция Декарта, для которой характерны редукция морали к психофизической сфере жизни, упрощенная трактовка добродетели как устойчивой привычки души сопротивляться аффектам, что, по его мнению, не позволяет объяснить феномен нравственной свободы.

Наберу близко учение Мена де Бирана, прежде всего его утверждение об активности субъекта как необходимом условии рефлексии. Набер принимает и развивает положение о том, что сознание прихо-

дит к единству с самим собой в результате волевого усилия мыслящей личности, анализирующей данные опыта и приближающейся к видению чистых моральных ценностей.

Величайшим вкладом в мировую философию Набер считает систему трансцендентального идеализма И.Канта. Набер высоко оценивает предпринятое кенигсбергским мыслителем разграничение мира явлений и мира вещей в себе, его стремление разрешить задачу о возможности синтетических суждений априори и особенно его учение о морали и о свободе. Кант строит свою этическую концепцию основываясь на принципах автономии воли, самозаконодательства личности в морали, универсальности нравственных норм. Согласно Канту, нравственные действия являются актами автономной воли, они не могут быть обусловлены эмпирическими причинами: спонтанными склонностями, внешним принуждением, утилитарными интересами и иными неморальными факторами. Этической ценностью обладают лишь поступки, совершенные из чувства долга, то есть из непосредственного уважения к нравственному закону. Моральный закон — категорический императив — позволяет квалифицировать действия, основываясь на формальной критерии — универсальной значимости этических норм. В морали воля субъекта является самозаконодательствующей и нравственное требование имеет силу, лишь если оно есть результат свободного и сознательного творчества. Совершая нравственный выбор, индивид конституирует себя как личность и демонстрирует тем самым существование свободы в мире.

Учение Фихте вызвало интерес Набера, поскольку немецкий философ доводит до логического конца начатый Кантом поворот от метафизики бытия к метафизике свободы. В концепции Фихте исходным пунктом философствования является самосознание, утверждающее себя, порождающее всякую реальность и устремляющегося к абсолютному, благодаря наличию свободы как всеобъемлющего деятельного начала.

Набер также испытал влияние философии Э.Гуссерля в плане использования метода феноменологической редукции при анализе личностных переживаний и конституирующей функции сознания.

Набер излагает свою этическую систему в фундаментальной работе «Начала этики». Данный труд является демонстрацией применения рефлексивного метода к моральному опыту субъекта, реализующего свою свободу. Работа состоит из трех книг: I. Данные рефлексии; II. Исходное утверждение; III. Экзистенция.

В Книге Первой философ исследует и значальные данные сознания, которые индивид обретает стремясь выйти за пределы собственного «я» в тот момент, когда он задумывается об истоках своего «же-

дания быть». Такими изначальными данными являются испытываемые человеком чувства вины, краха и одиночества. Опыт вины соответствует отношению субъекта к самому себе, опыт краха — результат взаимосвязи с миром, опыт одиночества рождается при взаимодействии с другими людьми. Индивид переживает чувство вины, когда ощущает несовершенство собственной личности и понимает необходимость творческого поиска и работы над собой. Это настроение является следствием экзистенциальной тревоги субъекта, перед которым стоит задача осуществить «прогресс в сознании». Человек вынужден преодолевать сложившиеся моральные нормы и собственные убеждения. Бремя риска и ответственности сопровождается острым ощущением вины и страданием. Положительным результатом опыта вины является осознание трансцендентных истоков морали, понимание того, что за пределами актуальных человеческих представлений о нравственных нормах находятся более значимые этические ориентиры, которыми они обусловлены. Опыт краха связан с разочарованием индивида, сталкивающегося с неизбежным крушением своих замыслов и тщетностью собственной деятельности. Субъект ощущает себя заброшенным в чуждый ему мир, равнодушный к его судьбе. Положительным результатом опыта краха является осознание самоценности морали независимо от возможности воплощения нравственных идеалов в реальной жизни. Опыт одиночества приходит в процессе коммуникации. Личность встречается с неустранимой отчужденностью, возникающей между людьми, с невозможностью адекватно понять другого человека. Положительным результатом опыта одиночества является осознание интерсубъективного характера коммуникации.

Применение рефлексивного метода к анализу данных опыта позволяет Наберу в Книге Второй «Начал этики» перейти к изложению концепции «исходного утверждения» («l'affirmation originnaire»). Исходное утверждение является выражением обретенной человеком личностной идентичности. Индивид осознает собственную субъективность как способность желать, мыслить, действовать, осуществлять коммуникацию. Исходное утверждение одновременно и имманентно, и трансцендентно. Исходное утверждение представляет собой напряженное соотношение между чистым сознанием и реальным сознанием. Чистое сознание ориентировано на высшие ценности и соотносится с «абсолютному утверждению», которое, обладая императивной направленностью («да будет так!») является источником нравственных норм. «Абсолютное утверждение, подтверждающееся благодаря моему утверждению, порождает таким образом в со-

вокупности и уверенность, и призыв. Этот призыв адресован мне для того, чтобы подтвердить с помощью долженствования и, если понадобится — жертвы, наличие в мире... «я есть»...<sup>2</sup>.

Далее, согласно Наберу, «абсолютное утверждение трансформируется в «да будет так!»<sup>3</sup>. В результате реальное сознание, следуя призыву к воплощению моральных идеалов, побуждает субъекта действовать. Так личность приходит к созиданию нравственных ценностей. Представление о ценностях не проистекает из бытия, но является результатом «тетического суждения» («un jugement thétique»), основывающегося на исходном утверждении. Как отмечает Набер, «... за пределами суждения о ценности скрывается некое необусловленное положение, превосходящее любую реальность...»<sup>4</sup>. Вслед за Кантом Набер отстаивает принцип автономии воли в морали и идею прорыва посредством нравственного поступка из сферы необходимости в сферу свободы. «Ценности ... предполагают синтез норм и свободы»<sup>5</sup>, — подчеркивает французский философ.

Книгу Третью «Начал этики» автор посвящает проблеме экзистенции. Эпопея «странствия сознания» («l'itinéraire de la conscience») завершается, согласно Наберу, возвращением сознания к себе. Индивид проходит путь утверждения собственного «я», конституирования нравственных ценностей и реализации моральных норм в мире через свободу. Таким образом личность обретает подлинное существование в экзистенциальном смысле. Сознание устремляется к идее абсолютного, истоки которой содержатся в самой структуре человеческой субъективности. В этом отношении «экзистирование» является высшей моральной обязанностью личности, венчающей этическую систему Ж.Набера.

### Примечания

- <sup>1</sup> Об особенностях рефлексивного метода Ж.Набера см.: *Naulin P.* L'itinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert. P., 1963. P. 61–81.
- <sup>2</sup> *Nabert J.* Elements pour une éthique. P., 1971. P. 69–70.
- <sup>3</sup> *Ibid.* P. 71.
- <sup>4</sup> *Ibid.* P. 80.
- <sup>5</sup> *Nabert J.* Experience interieure de la liberté. P., 1924. P. 310.



### **Плюралистическая гипотеза в прагматизме У.Джеймса**

У.Джеймс (1842—1910), доктор медицины и автор фундаментального труда по психологии, в области философии воспринял идеи и метод Ч.Пирса, придал прагматизму вид законченной философской доктрины и энергично способствовал широкому ее распространению. В своих книгах и лекциях ему удалось соединить обстоятельный и систематический характер исследования с популярной и доступной формой изложения. Среди наиболее оригинальных и значительных работ Джеймса обыкновенно отмечают его сочинения по философии религии<sup>1</sup>.

В одной из лекций по философии прагматизма дилемма «единого и многого» названа центральной философской проблемой<sup>2</sup>. По словам автора, это «наиболее глубокий и чреватый следствиями вопрос, который может ставить наш дух»<sup>3</sup>. Данная проблема является одной из старейших и наиболее известных в истории философии. Вопрос о том, представляет ли собою мир в своей основе единство или содержит неустранимое многообразие элементов и качеств, обсуждается со времен античности. В сочинениях философов представлены различные варианты учений как монистического, так и плюралистического характера. Особенность данной дилеммы заключена в существовании многих аспектов, вследствие чего всестороннее ее обсуждение затрагивает основные разделы философии. В то же время очевидно, что разные авторы могли бы назвать ту или иную метафизическую проблему в качестве центральной или наиболее важной. Чтобы судить о справедливости подобной характеристики, необходимо рассмотреть аргументы и доказательства, приведенные в ее пользу. В популярном очерке концепции прагматизма она дополняется иллюстрациями и примерами, но не сопровождается детальным

обоснованием. Между тем, прежде всего представляет интерес, является ли эта мысль независимым и посторонним по отношению к другим идеям прагматизма интуитивным убеждением или составляет их необходимое следствие. В последнем случае все аргументы, высказанные в защиту прагматизма, в конечном счете также могут свидетельствовать в пользу мнения о центральном значении проблемы единства и многообразия для философии.

Таким образом, задача состоит в том, чтобы рассмотреть связь этой темы с основными принципами и гипотезами прагматизма.

### **Теория истины, метафизика и практическая проблематика**

Основная задача философии, с точки зрения У.Джеймса, заключается в исследовании проблем метафизики, теологии и морали. В его работах речь идет о поиске истины в этих областях отвлеченного знания, и в связи с этим понятие и проблема истины занимают одно из центральных мест в доктрине прагматизма. Теория познания и истины в работах прагматистов Ч.Пирса, Д.Дьюи и У.Джеймса известна под общим именем инструментализма. С точки зрения ее сторонников, идеи или теории становятся истинными постольку, поскольку они помогают устанавливать удовлетворительные отношения с различными частями опыта. Они являются истинными инструментально, если позволяют осуществлять эффективные логические операции. «Всякая идея, помогающая нам оперировать, теоретически или практически, известной реальностью, или тем, что к ней относится, идея, не вводящая нас при нашем движении вперед в заблуждения, но фактически содействующая нам в приспособлении нашей жизни ко всей окружающей действительности — подобная идея в достаточной мере соответствует действительности. Ее можно рассматривать как истинную по отношению к этой действительности»<sup>4</sup>. При этом все истины до некоторых, точно не определенных пределов являются продуктом человеческого творчества. Для понимания философии Джеймса существенное значение имеет то, каким образом эти представления об истине применяются к вопросам и гипотезам, составляющим главный предмет внимания философии.

С точки зрения последовательного инструментализма ни одна теория не является более истинной, чем другая, в смысле более точного воспроизведения действительности или реального положения дел. Теории можно сравнивать только по степени их практической эффективности. До тех пор, пока это рассуждение касается здравого

смысла и научных гипотез, Джеймс склонен полностью поддерживать такой ход мысли. Но в применении к вопросам религии и метафизики эта концепция приводит к парадоксальному результату.

У Джеймса полагал, что практические последствия религиозных учений и метафизических систем заключаются в тех изменениях, которые они способны вызвать в состоянии духа их последователей, наделенных от природы различными темпераментами. По его утверждению, например, «истинный смысл материализма и спиритуализма заключается не в отвлеченных тонкостях насчет внутренней сущности материи или насчет метафизических атрибутов Бога — он состоит в различных вызываемых ими эмоциях и образах действия, в различных характерах надежды и ожидания и во всех тех тонких вторичных последствиях, которые влекут за собой эти различия»<sup>5</sup>. В духе инструментализма из этого мы можем сделать вывод, что ни одна доктрина не является более истинной, чем другая, но все они хороши в той мере, в какой способны доставлять утешение, вызывать оптимизм и чувство уверенности. В таком представлении мифология, религия и философия оказываются более или менее эффективными средствами воздействия на психику человека, подобно наркотикам, искусственно вызывающим перемены настроения или галлюцинации. Они могут доставлять утешение, но не истину. Вопрос об истине в области метафизики и теологии лишается смысла, потому что понятие истины утрачивает привычное содержание.

Но есть основания полагать, что Джеймс не согласился бы с таким заключением. Он не считал принципиально бессмысленными дискуссии об истине между сторонниками различных направлений, и поиски истины в области философии не были для него безразличными. В работе «Воля к вере» Джеймс пишет: «Мы сознательно решаемся признать постулат, что истина существует и что назначение нашего ума — познать ее, хотя скептик и не хочет признавать этого постулата. Поэтому мы безусловно расходимся со скептиком в этом пункте»<sup>6</sup>. Таким образом, понятие истины применительно к утверждениям философии автор считал правомерным.

Возникает вопрос, каким образом эта позиция согласуется с инструментализмом в теории познания. Согласно распространенному представлению, с точки зрения прагматистов истина или истинная идея отличается от ложной идеи по тем практическим последствиям, к которым приводят основанные на этой идее действия или ожидания. Иначе говоря, истинна та идея, которая «работает» в потоке опыта<sup>7</sup>. Эти широко известные утверждения Джеймс дополнял существенным ограничением, подчеркивая, что каждое положение может

быть признано истинным только при условии его согласования со всей совокупностью прежде установленных мнений. Такое согласование достигается посредством трансформации и взаимного приспособления идей<sup>8</sup>. Это дополнительное условие напоминает критерий истины, выдвинутый оппонентами прагматистов, представителями абсолютного идеализма. Согласно их предположению, истинная идея может быть без противоречия согласована со всеобъемлющей системой других истинных утверждений, в то время как ложная идея не допускает такого согласования. Достоинство этого критерия в том, что он позволяет решать вопрос об истинности или ложности, обращаясь исключительно к идеям и не прибегая к проблематичному сопоставлению идей с предметами. Недостаток данного критерия состоит в том, что он не гарантирует, что истинным будет признано только одно из нескольких несовместимых утверждений и только одна совокупность суждений окажется в конечном счете полностью внутренне согласованной. Возможно, что множество подобных систем окажутся одинаково совершенными. Кроме того, было отмечено, что критерий согласованности основан на предположении универсальности и необходимости законов логики. Однако сами законы логики не могут быть подтверждены этим критерием. В качестве примера Б. Рассел в одной из своих работ приводит закон непротиворечия: если мы предположим, что этот логический закон ложен, то все окажется согласованным с чем угодно<sup>9</sup>.

Применительно к вопросу об истине в области философии мы можем сделать вывод, что условие необходимости согласования новых и прежде установленных истин не дает основания считать, что только одно определенное решение философских вопросов может быть истинным. Если отказаться от представления об универсальности законов классической логики, то нет оснований также считать, что решение философских проблем заведомо должно быть единственным, однозначным и непротиворечивым. Причина того, что к философским утверждениям вообще предъявляются подобные требования, часто заключается в неправомерной аналогии с утверждениями науки. Проблемы и задачи, обсуждаемые в области эмпирических наук или в рамках здравого смысла, требуют именно такого ответа. Здесь довольно часто встречается ситуация, напоминающая положение дел в области философии, а именно, когда имеются несколько равно вероятных и противоречащих друг другу гипотез. Однако не вызывает сомнения, что до тех пор, пока сохраняется такое положение дел, вопрос не решен удовлетворительным образом. Что касается внутренне противоречивых гипотез, то они вообще считаются заведомо непри-

годными, а неоднозначные утверждения требуют уточнения. Недвусмысленность и определенность являются необходимым условием решения каждой проблемы. Эти требования представляются естественными и само собой разумеющимися, вследствие чего их распространяют на философию. Но, как уже сказано, допустимо сомнение в том, сохраняется ли необходимость следовать логике при обсуждении метафизических вопросов. Некоторые философы считали это необходимым, но возможна и противоположная точка зрения. Можно сказать, что положение, согласно которому решение философских вопросов следует подчинять правилам логики, требует доказательства, но такого доказательства нет. Поэтому всякое применение рациональных методов для решения метафизических проблем заключает в себе элемент условности. Нет оснований утверждать, что отвлеченные проблемы должны решаться сообразно с традиционной (или какой-либо иной, предположительно более высокой или совершенной) логикой. Известно например, что У.Джеймс считал возможным и оправданным шагом «отказ от логики» при решении некоторых онтологических вопросов (например, о том, как единый «собирательный» опыт соотносится с отдельным опытом индивида)<sup>10</sup>.

В качестве предварительного итога можно отметить, что ни прагматистская концепция истины У.Джеймса, ни общие соображения по поводу аналогии между наукой и философией не дают основания думать, будто философские вопросы непременно должны разрешаться в соответствии со здравым смыслом, логикой или фактами, а ответ на них должен быть универсальным, однозначным, недвусмысленным и единственно правильным.

В то же время, говоря о поисках истины, Джеймс, по-видимому, подразумевает именно такое решение. Инструментализм в вопросе об истине часто приводит к парадоксальным заключениям. Само понятие истины сторонники этого направления предполагали заменить более адекватным, по их мнению, понятием «оправданной утверждаемости»<sup>11</sup>. Тем не менее, в вопросах метафизики и религии Джеймс рассуждает об истине в соответствии с логикой и здравым смыслом. В подтверждение этой характеристики его взглядов можно привести следующее соображение. Особенностью концепции Джеймса является рассмотрение и оправдание феномена религиозной веры<sup>12</sup>. Требование верить в истину (не только в области метафизики и религии) он признает законным и во многих случаях более важным, чем необходимость избегать заблуждений. При этом вера, в духе прагматизма, понимается как готовность действовать на основании некоторой идеи. По словам Джеймса, «все оправдание религиозной веры зиждется на

внушаемых ею поступках»<sup>13</sup>. Но действие или готовность к действию предполагают определенность, однозначность и непротиворечивость мысли. Трудно представить готовность к действию на основании двусмысленной или противоречивой идеи, предполагающей несовместимые выводы или противоположные по характеру поступки. Все сказанное о действиях справедливо по отношению к ожиданиям будущих событий. В статье «Чувство рациональности» Джеймс следующим образом формулирует «первое практическое требование, которому должно удовлетворять всякое философское понятие: каждое такое понятие должно изгонять из будущего недостоверность, хотя бы только в общем виде»<sup>14</sup>. Соответственно, философские альтернативы, которые Джеймс рассматривает в своих работах, отличаются полной определенностью (натурализм и идеализм, оптимизм и пессимизм, теизм и атеизм, детерминизм и свобода воли).

Хотя концепция прагматизма У.Джеймса не содержит каких-либо новых аргументов в пользу того, что решение философских проблем в соответствии с логикой и здравым смыслом возможно и достижимо, однако в ней присутствуют основания, в силу которых именно такое решение должно считаться необходимым. Таким основанием является взаимосвязь метафизических представлений с решением практически важных проблем. К этому последнему разряду могут быть отнесены вопросы, связанные с моральными суждениями, с выбором целей и предпочтением определенных форм поведения, с оценкой намерений, действий и их последствий, а также с прогнозированием ожидаемых событий и их следствий, способных оказать влияние на поведение в будущем. Многие философы и писатели отмечали важную роль мировоззрения в человеческой жизни. Основатель прагматизма Ч.Пирс писал: «Наши убеждения управляют нашими желаниями и определяют наши поступки»<sup>15</sup>. Г.К.Честертон, слова которого Джеймс приводит на первых страницах своей работы, выражает эту мысль так: «...вопрос совсем не в том, оказывает ли мировоззрение влияние на дела, а в том, может ли в конце концов что-нибудь другое оказывать на них влияние»<sup>16</sup>.

Рассматривая абстрактно метафизические вопросы, вполне допустимо сомневаться в их разрешимости и осмысленности. В то же время, стоящие за ними актуальные практические проблемы требуют однозначного и непротиворечивого решения. Человеческий ум, вообще говоря, легко примиряется с противоречиями и парадоксами в какой-либо абстрактной или специальной области знания, например в умозрительной философии, в логике, квантовой физике или математике, хотя специалистам такие противоречия могут доставлять

беспокойство в силу их приверженности идеалам рациональности и логической строгости. С другой стороны, когда вопросы морали и практической жизни естественным образом приводят к постановке проблем, касающихся основных принципов мировоззрения, то в этой области требуются определенные и непротиворечивые ответы. Джеймс писал: «Наш ум спокойно примет всякое последнее данное, хотя бы иррациональное с логической точки зрения, если только его качества таковы, что оно может удовлетворить наши ожидания; если же оно оставит в нас хоть каплю неуверенности в будущем, мы тотчас же почувствуем в душе беспокойство или даже страх. Но в тех объяснениях вселенной, которые порождаются стремлением человеческого ума к рациональности, самую главную роль всегда играет потребность в удовлетворении ожиданий. Принцип, признаваемый философами за первичный, всегда исключает всякую неопределенность»<sup>17</sup>. Этим, по всей вероятности, объясняется видимость одного противоречия в философии Джеймса. Основные философские вопросы, непосредственно связанные с практическими аспектами жизни, он рассматривает в рамках общепринятой логики. Логичность и последовательность он считает необходимыми чертами философского рассуждения: «В качестве любителей философии мы вправе, может быть, называть себя монистическими плюралистами... Но если мы, как философы, стремимся к ясности и логической последовательности, если мы чувствуем прагматистскую потребность в согласовании одной истины с другой, то мы должны по самому характеру вопроса решиться на выбор»<sup>18</sup>. И в то же время, Джеймс считает необходимым «отказаться от логики» и представлений здравого смысла при обсуждении абстрактных, специальных и далеких от практической жизни проблем онтологии, касающихся природы чистого опыта, его непрерывности и взаимодействия его элементов<sup>19</sup>.

Итак, особенности мировоззрения, метафизические идеи и взгляды способны оказывать влияние на поступки и выбор определенных форм поведения. В этом смысле предпочтение или отрицание абсолютных начал или ценностей является важным практическим решением. Но едва ли мы можем утверждать, что абсолютные начала и высшие ценности представляют интерес только благодаря поступкам или событиям, которые они вызывают или способны вызвать на практике. Идеалы обладают самостоятельной ценностью, хотя и не в том смысле, как произведения искусства обладают эстетической ценностью, то есть независимо от всего прочего, что существует и случается в мире. В отличие от поэзии или романа, мировоззрение всегда подразумевает, что его содержание — не произвольная фантазия или вы-

мысл, а истина, в некотором смысле соответствующая реальности. Реальный мир образует контекст, в котором идеалы рассматриваются по меньшей мере как возможные, а начала и общие принципы — как существующие в действительности. В этой связи можно упомянуть, что в работе «Многообразие религиозного опыта» У.Джеймс предварительно определяет религиозное мировоззрение как полное или всеобъемлющее реагирование человека на жизнь<sup>20</sup>. В свою очередь, центральные идеи мировоззрения составляют своеобразный фон или контекст, определяющий смысл отдельных событий. По словам Джеймса, «религиозная гипотеза придает нашему миру совершенно особую окраску, особенным образом определяющую наши поступки и придающую им иной характер, чем если бы они диктовались чисто натуралистической верой»<sup>21</sup>. Религиозные или философские представления определяют точку зрения, с которой рассматриваются факты и придают им значение, которого они не имели бы вне этого контекста или в другой метафизической перспективе. Таким образом, отвлеченная идея и действительность дополняют друг друга. С другой стороны, мы можем отметить, что учения, касающиеся абсолютных ценностей и начал, в отличие от всех других мнений, целей, ожиданий, проектов и оценок, обыкновенно представляющих собой результат компромиссов с действительностью, не ограничены необходимостью считаться с реальностью, с условностями культуры и законами природы. Поэтому представления, касающиеся универсальных и вечных ценностей, являются наиболее адекватным и беспрепятственным выражением существенных склонностей человеческого ума. Они ограничены только необходимостью взаимного согласования отдельных частей гипотезы.

#### **Анализ психологических предпосылок религиозных и философских учений**

У.Джеймс признавал, что не существует строго логичного и обязательного доказательства в пользу той или иной метафизической концепции. По его мнению, скептицизм был бы наиболее обоснованной позицией, однако лишь в том случае, если бы решение философских проблем можно было отложить на неопределенное время. В действительности этому препятствует то обстоятельство, что практические и моральные проблемы требуют незамедлительного решения. «Если бы неизвестное было безразлично для мыслителя, если бы у него не было потребности познать его, если бы в зависимости от того, что заключает в себе невидимый мир, не решался для мыслителя вопрос: жить ему или только прозябать, тогда философский нейт-



ралитет и отказ от всякой веры был бы для него самым мудрым исходом. Однако, к несчастью, нейтралитет не только труден сам по себе, но и провести его в жизнь нелегко при живом практическом отношении к какой-либо альтернативе. Это от того, говорят нам психологи, что вера и сомнение — чувства живые, побуждающие нас к действию. Например, если мы сомневаемся в существовании какого-либо факта или отказываемся верить в последний, мы поступаем так, как будто бы он не существовал»<sup>22</sup>.

В работах У.Джеймса намечены по меньшей мере два пути дальнейшего развития мысли. Первое направление представляет комплекс идей, объединенных общей формулой «воля к вере». Согласно этой концепции, при отсутствии объективного основания для утверждения или отрицания религиозной или философской идеи, вера является не менее рациональной психологической установкой, чем сомнение или отсутствие веры. Отмечается, что убеждение часто само по себе оказывается существенным фактором, способным оказать влияние на ход событий. Говоря словами Джеймса, «бывают такие случаи, когда факт не может возникнуть, если нет предварительной веры в его существование»<sup>23</sup>. Это справедливо для многих случаев, когда успех дела не гарантирован, но возможен, и зависит главным образом не от случайностей и посторонних обстоятельств, но от собственных усилий деятеля, а значит в какой-то мере от веры в успех. Надо признать, что в таких обстоятельствах едва ли разумно пренебрегать верой, исходя из отвлеченного критического принципа, не позволяющего ничего принимать на веру без доказательства.

С другой стороны, в порядке критики этой концепции можно отметить, что вера не исключает возможности ошибок и заблуждений. Даже в области практических решений трудно провести границу между верой, которая способствует успеху, и лишней самонадеянностью, которая совсем ему не способствует. Поэтому в практических делах вера не гарантирует успеха. Применение этой концепции к метафизике и религии осложняется еще тем обстоятельством, что в философии никакой успех не гарантирует истинности. Идея может быть эффективной, оказать влияние на научное знание или прогресс техники, способствовать развитию культуры, но затем она может быть оставлена, как если не ложное, то ограниченное представление, заблуждение и предрассудок. Например, многие ученые и философы в разные периоды истории полагали, что истинное положение вещей в мире невозможно мыслить иначе, чем в соответствии с их собственными знаниями в области логики, механики или геометрии. Даже если такие взгляды способствовали развитию точных наук и других дости-

жений цивилизации, этот исторический успех едва ли делает их истинными. Аргументация Джеймса убеждает, что перед лицом необходимого выбора и при отсутствии какого-либо строгого доказательства вера не менее рациональна, чем постоянное сомнение. Но из этих посылок нельзя сделать определенного вывода относительно того, достаточно ли веры для решения философских вопросов.

Твердое убеждение было бы вполне достаточным и адекватным решением любой метафизической проблемы, если бы собственная уверенность сторонника некоторой гипотезы была главным или даже единственным критерием ее оценки на предмет истинности или ложности. Тогда каждый мог бы с полным правом принять за истину то, во что он действительно верит, причем не существенно, будет ли это убеждение индивидуальным или всеобщим. По мнению основателя прагматизма Ч.С.Пирса, цель всякого исследования как раз и заключается в преодолении сомнения и установлении некоторого мнения<sup>24</sup>. В применении к философии это положение звучит тем более правдоподобно, что в области метафизики нет ни рациональных, ни эмпирических способов доказательства, ограничивающих возможности произвольного согласия с теми или иными положениями. Однако необходимое условие состоит в том, чтобы верование было постоянным, потому что в противном случае нельзя быть уверенным, что проблема решена окончательно. В этой связи решающее значение приобретает то обстоятельство, что содержание веры не вполне произвольно. Джеймс отмечал, что «в вопросе о наших верованиях свободная воля и простое желание играют, по-видимому, роль пятого колеса в повозке... По большей части мы верим, сами не зная, как и почему»<sup>25</sup>. Вера возникает и может меняться под влиянием опыта и размышления. Возможно, что исключение составляет тот случай, когда какое-нибудь убеждение основано на доказательствах, не допускающих дальнейших сомнений. Можно также допустить, что такие доказательства встречаются в области логики или математики. Но в метафизике, при отсутствии строгого доказательства, ни одно существующее убеждение не может считаться непоколебимым и окончательным. Из этих соображений можно сделать вывод, что вера сама по себе не является достаточной основой для решения философских проблем.

Другая продуктивная идея Джеймса заключается в том, что для преодоления всевозможных разногласий в области философии нужно исследовать их непосредственные причины. В качестве психолога Джеймс обращал внимание на то, что теологические и философские убеждения отражают индивидуальные особенности характера. «Ис-

тория философии является в значительной мере историей определенного столкновения человеческих темпераментов», — утверждал Джеймс, и далее продолжал: «Темперамент влияет на ход мыслей философа несравненно сильнее, чем любая из его безукоризненно объективных предпосылок... Философ ищет мира, который подходил бы к его темпераменту, и поэтому верит в любую картину мира, которая к нему подходит»<sup>26</sup>. Этот путь развития мысли приводит к построению классификации темпераментов. Автор выделяет два интеллектуальных типа, которые он характеризует соответственно как «мягкий» и «жесткий». К первому типу принадлежат рационалисты или интеллектуалисты, склонные к монистическому и догматическому идеализму, при этом, как правило, верующие, оптимисты и сторонники учения о свободе воли. Ко второму типу относятся эмпиристы или сенсуалисты, настроенные скептически и пессимистически, обыкновенно материалисты, детерминисты и неверующие, рассматривающие мир в целом как собрание из частей и фрагментов, в духе плюралистической онтологии. Между представителями этих двух групп обыкновенно сохраняется антагонизм, однако радикальные представители того или другого воззрения встречаются сравнительно редко, и большинство людей придерживается промежуточных позиций<sup>27</sup>. Можно отметить, что данная типология (если предположить, что она полностью и буквально истинна) позволяет указать непосредственную причину, в силу которой тот или иной человек придерживается определенных убеждений, но не позволяет судить о том, истинны ли эти убеждения. В этом смысле она не решает метафизических проблем и не устраняет существующих разногласий. Но учение Джеймса о влиянии темперамента на характер мировоззрения представляет интерес как исследование скрытых предпосылок философского рассуждения. Такой ход мысли не является новым и даже может быть назван традиционным для европейской философии. Со времен Бэкона и Декарта ее представители стремились освободить разум от всевозможных «идолов», предубеждений, иллюзий, предрассудков и кажущихся естественными представлений здравого смысла, препятствующих истинному познанию. Впрочем, уже Декарт допускал, что радикальное сомнение должно ограничиваться областью созерцания истины, не распространяясь на жизненную практику<sup>28</sup>, а Д.Юм предпочитал умеренный «академический» скептицизм неограниченному и последовательному скептицизму Пиррона, потому что считал невозможным всерьез придерживаться этой последней версии в условиях обычного человеческого существования<sup>29</sup>. В подобных случаях некоторые догматические убеждения сохраняются и допускаются,

несмотря на недостаточную обоснованность, потому что они представляют определенную ценность в практическом отношении. Аналогичным образом У.Джеймс считал возможным сохранить в составе теоретической картины вселенной различные допущения и установки, отражающие характерные черты двух основных интеллектуальных типов, преимущественно посредством компромисса между противоположными взглядами. В результате метафизика прагматизма представляет собой синтетическое умозрительное построение, в значительной степени основанное на вере в такие положения. Его автор не рассчитывает доказать истинность своего мировоззрения, но обращается к интуиции читателей. Джеймс выражает мнение, что эта концепция окажется приемлемой для относительного большинства людей. При этом, судя по замечанию автора, плюралистический эмпиризм представляет собой не окончательную истину, а предварительную гипотезу, которая в дальнейшем предполагает подтверждение или опровержение: «С точки зрения плюрализма вопрос о масштабах единства в вещах может быть решен лишь эмпирически... Прагматизм, не предрешая эмпирического ответа на вопрос об окончательном итоге единства и разделения в вещах, должен, разумеется, стать на плюралистическую точку зрения. Он признает возможным, что когда-нибудь наиболее приемлемой из всех гипотез может оказаться даже гипотеза о полном единстве вещей с единым субъектом познания, единым происхождением, гипотеза о вселенной, связанной и скрепленной во всевозможных отношениях. Но пока следует честно и открыто принять противоположную гипотезу о мире, все еще не совершенно объединенном и, может быть, обреченном навсегда оставаться таковым. Это и есть учение плюрализма»<sup>30</sup>. Иначе говоря, речь идет не столько о решении, сколько о другой форме постановки метафизических вопросов. Сказанное не означает, что созданием такой концепции не решаются никакие проблемы. Например, самостоятельной проблемой оказывается согласование основных принципов и составных частей гипотезы.

### Центральная проблема философии

Оппозиция монизма и плюрализма упомянута среди нескольких прочих черт, характеризующих противоположные типы мышления в классификации темпераментов У.Джеймса<sup>31</sup>. Хотя собственную философию он называет плюралистической и настаивает на необходимости выбора между двумя принципами, нетрудно видеть, что для радикального эмпиризма монистическая тенденция является не менее

характерной. В своих работах автор этой доктрины стремится представить чистый опыт единственной основой, субстанцией, «материалом» или «веществом» мира<sup>32</sup>. Его критика направлена против сохраняющихся в современной философии дуалистических представлений. Онтологическое учение прагматизма определяется как «нейтральный монизм», а специалисты по современной философии сознания называют Джеймса сторонником так называемой «двухаспектной» теории, согласно которой ментальные и физические процессы представляют собой свойства некоторой лежащей в основе вещей реальности<sup>33</sup>. При такой классификации Джеймс, считавший себя эмпиристом и плюралистом, оказывается в одном ряду с монистом и рационалистом Спинозой. В работах Джеймса подробно рассмотрены всевозможные виды единства и связи вещей, данные в опыте<sup>34</sup>. Такой анализ приводит философа к выводу, что эмпирическую действительность можно с равным успехом рассматривать в качестве воплощения принципов единства или множественности, в зависимости от точки зрения. В опыте нет оснований для того, чтобы считать идею единства мира более вероятной или правдоподобной, чем идею неустранимого многообразия, или наоборот. Предпочтение той или другой точки зрения в конечном счете определяется свободным выбором, а не принудительным доказательством. Из этого мы можем сделать вывод, что проблема единства и многообразия в метафизике Джеймса — это не вопрос о том, чего больше в мире, многообразия или единства. Это проблема согласования или поиска компромисса между соответствующими принципами.

Джеймс считает эту дилемму центральной для философии и наиболее важной по количеству разнообразных следствий. Это утверждение не следует понимать таким образом, что из принципов монизма или плюрализма можно дедуктивно вывести все прочие характеристики мировоззрения, например те, что перечислены в психологической «классификации темпераментов». Последнее означало бы, что из монизма с необходимостью следуют теизм, оптимизм и свобода воли, а плюрализм неизбежно ведет к материализму, детерминизму и пессимизму. Джеймс едва ли мог придерживаться такого взгляда, поскольку его собственная философия представляет собой далекое от обеих крайних позиций сочетание плюрализма, теизма, идеализма и эмпиризма. Возможно, выражение «центральная проблема» следует понимать таким образом, что решение дилеммы «единого и многого» имеет больше теоретических и практических последствий, чем прочие убеждения. Об этом трудно судить, потому что нет способа измерения и сравнения воздействий, которые оказывают те или иные общие принципы

на взгляды и поведение. Едва ли данная проблема может быть названа центральной и в том смысле, что ее решение в существенных чертах определяет содержание каждой концепции. Монизм и плюрализм в большей или меньшей степени совместимы с самыми разнообразными характеристиками философских учений. Такие определения, как теизм или атеизм, пессимизм или оптимизм, выглядят более содержательными и точнее передающими существо дела, чем плюрализм или монизм. Эта последняя оппозиция сообщает о количестве основных начал, но ничего не говорит об их природе и представляется формальной. С другой стороны, в этом состоит причина ее универсальности.

По мнению Джеймса, монистическая тенденция вообще свойственна философии, потому что ее предназначение состоит в том, чтобы преодолеть отчуждение между человеком и миром, восстановить единство индивида со вселенной. «Философию часто определяли как прозрение единства мира. Лишь немногие лица оспаривают это определение, истинное постольку, поскольку фактически философия всегда обнаруживала исключительный интерес к проблеме единства»<sup>35</sup>. Авторы большинства философских концепций проявляли склонность к монистической интерпретации действительности. Нетрудно видеть, что интуиция, составляющая основу монизма, является эмоционально окрашенной. Джеймс отмечает, что для сторонников распространенной формы монизма (т.е. в данном случае абсолютного идеализма) принцип единства представляет величайшую ценность, а плюралистическая гипотеза буквально внушает ужас и отвращение. По словам Джеймса, «выбор точки зрения диктуется здесь различием в темпераментах. Радикальный рационалист представляет собой человека доктринерского авторитарного типа. С его уст постоянно не сходит выражение: должно быть. Пояс на его вселенной должен быть туго затянут. Радикальный же прагматист, наоборот — это беззаботное, анархистское в своем роде существо». Концепция «слабо связанной вселенной производит на настоящего рационалиста такое же впечатление, как мысль о свободе печати на какого-нибудь ветерана русской цензуры или же мысль об упрощенной орфографии на какую-нибудь школьную учительницу преклонных лет. Подобная вселенная действует на него, как обилие протестантских сект на католика. Она представляется ему лишенной позвоночника и принципов...»<sup>36</sup>. Ранее приводились слова Джеймса о том, что решающую роль в метафизических объяснениях мира играет потребность в определенности будущего и удовлетворении ожиданий. Продолжая эту мысль, мы можем предположить, что закономерным

и логичным результатом такого влияния со стороны практических интересов и ожиданий является философский монизм. Строго говоря, предположение о том, что существуют несколько различных, но одинаково самодостаточных и вечных фундаментальных начал, не содержит логического противоречия. Но противоречия возникают между ожиданиями и способами поведения, которые следуют в качестве выводов из этой картины реальности. Если предположить, что существуют, например, два подобных начала (дух и материя, добро и зло, и т.п.), то, при отсутствии высшего объединяющего принципа, каждое с равным правом можно рассматривать как основание самостоятельной системы ценностей. Практические следствия из такой философии неизбежно должны быть так же двойственны, как ее онтология. Можно предположить, что именно по этой причине в истории мысли встречается не много примеров последовательного дуализма и плюрализма. Напротив, монизм представляет собой концепцию, соответствующую как условию собственной непротиворечивости, так и требованию однозначности практических следствий и ожиданий.

На первый взгляд, такое обоснование веры в единственное и абсолютное начало бытия вполне согласуется с другими частями и общим характером прагматистской доктрины, поскольку для нее преимущественно характерно внимание к практическим интересам и влиянию идей на действия и поведение. Тем более удивительно, что У.Джеймс отказался от последовательно монистической интерпретации реальности и объявил себя сторонником плюралистической точки зрения. По его утверждению, «с прагматистской точки зрения вся дилемма вертится около понятия о возможностях мира»<sup>37</sup>. Категории возможности и новизны играют решающую роль в решении этой проблемы. «Прагматическая разница между монизмом и плюрализмом в конце концов определяется тем, усматриваем ли мы в появлении нового лишь иллюзию или подлинно реальное»<sup>38</sup>. Существование подлинной, не иллюзорной новизны и свободы воли представляет для автора ценность в силу того, что создает реальную возможность улучшения мира. «Плюрализм нельзя назвать ни оптимизмом, ни пессимизмом, но скорее мелиоризмом. Мир, полагают плюралисты, может быть спасен при условии, если его составляющие будут самым лучшим образом выполнять свое назначение, но возможность частичных крахов и даже возможность гибели целого отнюдь не исключена»<sup>39</sup>. По сравнению с абсолютным монизмом, плюралистическое мировоззрение «более соответствует моральной и драматической насыщенности жизни»<sup>40</sup>.

В дополнение к этому мы можем высказать следующее соображение. Существует глубокое интуитивное убеждение, согласно которому в опыте присутствуют существенные и принципиальные различия между такими противоположностями, как правда и ложь, справедливость и несправедливость, свобода и рабство, добро и зло и т.д. Но общей чертой всех монистических концепций является отрицание подобных различий и оппозиций в единой субстанции или основе мира. Моральные различия и различия ценностей не находят отражения в онтологии, не допускающей никаких различий в составе фундаментального начала. Следовательно, все эти различия поверхностны, иллюзорны и в конечном счете нереальны. Такой вывод противоречит убеждению в их существенном и принципиальном характере. Поскольку это противоречие возникает вследствие причин, однако характерных для любого философского рассуждения, оно воспроизводится в различных вариантах и присутствует в разных философских концепциях, независимо от содержания взглядов.

В качестве иллюстрации можно упомянуть две проблемы, оказавшие влияние на мировоззрение У.Джеймса. Несмотря на различие содержания, обе они имеют сходное происхождение. Первая известна как «проблема зла» в монотеистической теологии. Она заключается в том, что существование всевозможного зла не находит достаточного объяснения в религиозном представлении о происхождении и устройстве мира. Дилемма состоит в том, что для решения этой проблемы необходимо либо так или иначе отступить от основных представлений строгого монотеизма, либо каким-то образом оправдать или опровергнуть существование зла. По поводу последней попытки Джеймс пишет: «Лейбниц был рационалистическим умом, имевшим несравненно больше интереса к конкретным фактам, чем мы это наблюдаем у большинства рационалистов. И, однако, если вы хотите увидеть воплощенную поверхностность, вы должны только прочесть эту восхитительно написанную «Теодицею» его, где он пытается оправдать пути Божьи к человеку и доказать, что мир, в котором мы живем, наилучший из возможных миров»<sup>41</sup>. В дальнейшем Джеймс формулирует проблему следующим образом: «Не чересчур ли идиличен религиозный оптимизм?... Не означает ли сама «серьезность», которую мы приписываем жизни, что неустранимой частью ее являются потери и неизбежные «нет», что в ней приходится приносить где-нибудь настоящие жертвы, что на дне чаши ее постоянно остается нечто горькое?»<sup>42</sup>. Монистическое учение, не принимающее во внимание судьбы отдельных индивидов, утрачивает «связь с конкретной действительностью». В качестве возражения против



рационалистической версии пантеизма, Джеймс указывал на равнодушие этой философии «к тому, что на самом деле представляют собой в нашем мире отдельные факты». «Конечно, абсолютное внушает нам уверенность, что с ним, для его вечных путей мышления, все обстоит превосходно. Но затем оно предоставляет ваше конечное спасение на собственные ваши слабые силы... с чисто человеческой точки зрения нельзя спорить против того, что это учение страдает абстрактностью, отчужденностью»<sup>43</sup>.

Другая, материалистическая версия монизма встречает аналогичное и столь же непреодолимое затруднение при обсуждении вопроса о вечности духовных идеалов человечества. Абсурдное и вызывающее разочарование, но неизбежное следствие натуралистического мировоззрения состоит в том, что высшие достижения человеческого духа ожидает та же перспектива, что и все прочие явления, то есть со временем все ценности исчезнут и будут забыты. В этом отношении не предполагается никакого различия между возвышенной и обыденной сторонами жизни. Именно это соображение составляет основной аргумент Джеймса против натуралистического монизма: «Настоящее возражение против материализма носит не положительный, а отрицательный характер. Смешно было бы в наше время жаловаться на материализм за то, что он есть, за его «грубость»... Мы, наоборот, жалуемся на материализм за то, что он не есть — именно, что он не дает нам постоянной гарантии для наших идеальнейших интересов, что он не в состоянии исполнить наших последних чаяний»<sup>44</sup>. Таким образом, тенденция к монистическому истолкованию реальности в различных концепциях порождает одинаково неразрешимые проблемы, приходя в противоречие с основанными на различении, по существу плюралистическими или дуалистическими представлениями практического сознания. Проблема единства или многообразия основных начал в метафизике представляет собой обобщенное концептуальное выражение подобных противоречий.

На основе сказанного можно сделать вывод, что проблема «единого и многого» не является случайной или посторонней темой в прагматизме У. Джеймса и логически следует из наиболее существенных положений этой концепции. Для прагматизма характерно рассмотрение любых теоретических идей с точки зрения их практического значения и возможных эмпирических последствий, в качестве планов возможных действий или инструментов, позволяющих согласовать ожидания с опытом. Джеймс отмечает, что стремление к определенности ожиданий оказывает существенное влияние на построение философских конструкций. Этой потребности полностью соответ-

ствует последовательно монистическое представление об универсуме, из которого исключается всякий элемент случайного, иррационального, непредсказуемого или проблематичного. С точки зрения прагматизма это является убедительным аргументом в пользу монистической онтологии и говорит о ее соответствии определенным практическим интересам. Но из тех же предпосылок, из того же характерного для прагматизма стремления идти навстречу интересам практически ориентированного сознания, могут быть выведены возражения против последовательного монизма. Смысл этих возражений состоит в том, что монистическая гипотеза представляется абстрактной или отчужденной, поскольку исключает из рассмотрения множество существенных с практической точки зрения эмпирических различий. Таким образом, дилемма единства и многообразия приобретает особенное, центральное значение для автора, рассматривающего абстрактные идеи с точки зрения их практической эффективности. В то же время данная тема не является отличительной особенностью прагматизма и закономерно возникает в философии, поскольку философия вообще подвержена влиянию практических интересов.

### Примечания

- <sup>1</sup> *James, William* // *The New Encyclopaedia Britannica*. Chicago, 1975.
- <sup>2</sup> *Джеймс В.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // *Прагматизм*. Киев, 1995. С. 257.
- <sup>3</sup> Там же. С. 320–321.
- <sup>4</sup> Там же. С. 289.
- <sup>5</sup> Там же. С. 248.
- <sup>6</sup> *Джеймс У.* Воля к вере и другие очерки популярной философии // *Воля к вере*. М., 1997. С. 15.
- <sup>7</sup> *Джеймс В.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // *Прагматизм*. Киев, 1995. С. 230–231; *Джеймс У.* Прагматистский взгляд на истину и его северные толкования // *Воля к вере*. М., 1997/
- <sup>8</sup> *Джеймс В.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // *Прагматизм*. С. 230–231.
- <sup>9</sup> *Рассел Б.* Проблемы философии // *Джеймс У.* Введение в философию; *Рассел Б.* Проблемы философии. М., 2000.
- <sup>10</sup> *Джеймс В.* Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911. С. 117.
- <sup>11</sup> *Хилл Т.* Современные теории познания. М., 1968. С. 317.
- <sup>12</sup> *Джеймс У.* Воля к вере и другие очерки популярной философии // *Воля к вере*. М., 1997; *Джеймс В.* О человеческом бессмертии. М., 1901.
- <sup>13</sup> *Джеймс У.* Воля к вере и другие очерки популярной философии // *Воля к вере*. М., 1997. С. 26, примечание.
- <sup>14</sup> Там же. С. 54.
- <sup>15</sup> *Пирс Ч.С.* Закрепление убеждения // *Начала прагматизма* СПб, 2000. С. 100.

- 16 *Джемс В.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // Прагматизм. Киев, 1995. С. 321.
- 17 Там же. С. 56.
- 18 *Джемс В.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // Прагматизм. Киев, 1995. С. 321.
- 19 *Джемс В.* Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911.
- 20 *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. СПб., 1993. С. 43.
- 21 *Джеймс У.* Воля к вере и другие очерки популярной философии // Воля к вере. М., 1997. С. 26, примечание.
- 22 Там же. С. 41.
- 23 Там же. С. 23.
- 24 *Пирс Ч. С.* Закрепление убеждения // Начала прагматизма СПб., 2000. С. 103.
- 25 *Джеймс У.* Воля к вере и другие очерки популярной философии // Воля к вере. М., 1997. С. 13.
- 26 *Джемс В.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // Прагматизм. Киев, 1995. С. 210.
- 27 Там же. С. 209.
- 28 *Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989.
- 29 *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. М., 1995.
- 30 *Джемс В.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // Прагматизм. Киев, 1995. С. 269.
- 31 *Джемс В.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // Прагматизм. Киев, 1995.
- 32 *Джеймс У.* Существует ли сознание? // Воля к вере. М., 1997. С. 360.
- 33 *Прист С.* Теории сознания. М., 2000.
- 34 *Джемс В.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // Прагматизм. Киев, 1995; *Джеймс У.* Введение в философию. // Джеймс У. Введение в философию. *Рассел Б.* Проблемы философии. М., 2000.
- 35 *Джемс В.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // Прагматизм. Киев, 1995. С. 257.
- 36 Там же. С. 307.
- 37 Там же. С. 316.
- 38 *Джеймс У.* Введение в философию. // *Джеймс У.* Введение в философию. *Рассел Б.* Проблемы философии. М., 2000. С. 94.
- 39 Там же. С. 92.
- 40 Там же. С. 93.
- 41 *Джемс В.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // Прагматизм. Киев, 1995. С. 217.
- 42 Там же. С. 321.
- 43 Там же. С. 235.
- 44 Там же. С. 248.

*Г.М.Тавризян*

### **Габриэль Марсель. Цикл лекций «Таинство бытия»**

Лекции, составившие позже две книги под общим названием «Таинство бытия» («Le Mystère de l'Être»<sup>1</sup>), были прочитаны Г.Марселем в мае 1949–50 годов в Абердинском университете (Шотландия), где, по давно сложившейся традиции, ежегодно читались гиффордовские лекции (Gifford Lectures) с приглашением виднейших философов. Так, в свое время там выступали А.Бергсон, А.Уайтхед и другие.

Как отмечал во вступительном слове сам Марсель, при всем том, что он счел приглашение лестным, оно его поставило в некотором роде в тупик. Этому не приходится удивляться: для Марселя изложение его мировоззренческих положений в виде лекционного курса было делом, не слишком совместимым с самим его подходом к решению философских задач: поиском, размышлением, постоянным возвращением «по кругу», обогащенным, в ходе возвращения, новыми идеями, аргументами<sup>2</sup> и, что для Марселя немаловажно, многочисленными примерами. Таковые, отмечал этот философ и драматург, выполняют в его философских сочинениях роль персонажей в пьесах; в особой роли примеров можно убедиться на материале любых текстов Марселя, в том числе и его гиффордовских лекций.

На материале лекций можно также увидеть, какое значение в деле философской аргументации, разработки самой концепции человека он придает драматургическому творчеству. Преимущество драмы перед любым знанием, в том числе философским, в том, что в ней человеческая жизнь предстает в своей конкретности, единичности; представление это со стороны автора беспредпосылочно (если только это не *pièce à thèse*, против которой Марсель выступает самым категорическим образом), жизнь на сцене развивается спонтанно, по

собственным законам, что было бы очень трудно воплотить в философии. Об эвристической роли поисков драматурга свидетельствует то, как часто Марсель в своих трудах (и с годами — все чаще) обращается за примерами к своим пьесам, к действиям, суждениям их персонажей. «Литература, — говорит одна из его героинь, обращаясь к отцу — пастору, замкнувшемуся в мире абстрактных представлений о человеке, морали, — это *страдания других*» («Человек праведный»). Очевидно, к такому определению литературы (при всей его неожиданности) трудно не присоединиться.

В одной только представляемой нами главе книги (лекция пятая) фигурируют Толстой и Достоевский, Кафка, Клодель и др.

Уже несколько моментов, здесь отмеченных, делают очевидным, что Марсель был и остается философом, в главном, экзистенциалистской ориентации — при всем том, что будучи в годы публикации книги под впечатлением энциклики папы Пия XII, осудившего экзистенциализм, и, кроме того, ощущая все большее расхождение с этим направлением во Франции (находившимся в первые послевоенные годы на пике своей популярности), в первую очередь, с богосборческим вызовом Ж.П. Сартра, его эпатажирующим характером, сам он решительно отмежевывается от экзистенциализма<sup>1</sup>. Здесь же, в предисловии к изданию своих лекций, он как бы ставит свой философский поиск под знак вечной для него философии Платона (идей которого, утверждает Марсель, за более чем двухтысячелетнюю историю не превзошел никто) и метода, который он считал себе наиболее близким, метода сократовской маевтики.

Как бы то ни было, Марсель, безусловно, если не экзистенциалист (с этим можно согласиться), то философ экзистенции.

Марсель никогда не преподавал (если не считать непродолжительного времени в Сансе); он и в гиффордовских лекциях не помышляет изложить свои взгляды в виде завершенной системы, а как бы предлагает к обсуждению жизненно важные для себя проблемы и сюжеты, делая совершенно прозрачными ход своих мыслей, диалектику суждений.

Основные темы, вокруг которых сконцентрированы его размышления (отражившиеся в заголовках лекций): функционализация, бюрократизация отношений в обществе, разрушение человеческих связей («Расколотый мир»: I; II), отчуждение («Моя жизнь»: I; VIII; «Смысл моей жизни»: I; IX), двоякая роль рефлексии в осознании человеком себя, мира, своей ситуации в нем — рефлексия первой и второй ступени (I; V); «Потребность в трансценденции» (I; III), «Экзистенция и бытие» (II; II), «Свидетельствование» (II; VIII); «Смерть и надежда» (II; IX), «Истина как ценность» (II; IV) и др.

В пятой лекции Марсель представляет развитие своих идей и их разъяснение столь обстоятельно, что комментирование было бы дублированием текста. Хотелось бы лишь привлечь внимание к нескольким показательным моментам. Так, в самом же начале лекции Марсель подчеркивает, что выбирает, говоря о философской рефлексии, самые простые (будничные) примеры, чтобы сделать очевидным, каким образом рефлексия естественно «произрастает» из повседневной жизни, а не является неким ее антиподом, как утверждает романтизм. Рефлексия непосредственно относится к жизни, она — определенный способ жизни или, уточняет Марсель, способ перейти от одного уровня жизни к другому. Два различных уровня представляют, в свою очередь, и два вида рефлексии, о которых пойдет речь в лекции. Очень обстоятельная и последовательная критика разнервута в адрес самых различных интерпретаций «отношений» человека с собственным телом, от параллелизма Декарта до концепции «обладания» собственным телом, тела как инструмента. Марсель обосновывает идею тела как самой сокровенной и неразрывной причастности миру (*participation*) через ощущение, концепцию тела-субъекта. Очень важно для понимания общей обращенности марселевской философии к человеку определение характера человеческого существования как *indubitable*, как того, что не может быть поставлено под сомнение ни при каких обстоятельствах, подчеркивание философом *восклицательного* (экскламативного) самосознания экзистенции как уверенно заявляющей о себе.

Книгу «Таинство бытия», включившую в себя цикл «гиффордовских лекций», можно назвать работой, наиболее полно и всесторонне отразившей философские и мировоззренческие взгляды Марселя.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Marcel G. Le Mystère de l'Être. Vol. 1, II. Paris, Aubier, 1959; rééd.: Le Mystère de l'Être. Paris, Association Présence de Gabriel Marcel, 1997.*
- <sup>2</sup> Неслучайно в последнем издании книги «Таинство бытия» Поль Рикер посвящает Марселю строки: «Радость узнавания, радость открытия». Это издание открывается текстом Вацлава Гавела, политической карьере которого предшествовала деятельность драматурга.
- <sup>3</sup> Следует, однако, заметить, что отношение Марселя к своему постоянному оппоненту было отнюдь не одномерным: он выказывал восхищение рядом его феноменологических анализов, сам подсказал Сартру некоторые сюжеты будущего трактата «Бытие и ничто», высоко ценил его мастерство драматурга. Среди французских экзистенциалистов Марсель со временем выказывал все больше симпатии и уважения к творчеству А. Камю; однако планам сотрудничества не суждено было сбыться.

**Пятая лекция  
Рефлексия первой и второй ступени  
Экзистенциальный ориентир**

На первый взгляд может показаться странным, что, обращаясь к вопросам, которым мы сейчас посвятим себя, я счел нужным предварительно остановиться на тех трудных, путаных рассуждениях, которые заняли весь последний урок. Однако я полагал, что анализ в первом приближении того, что следует понимать под истиной, должен предшествовать всему остальному. Интеллигентная среда, как ни трудно определить ее природу, ибо она подразумевает не только место встречи, но, как мы явственнее увидим в дальнейшем, коммуникацию и стремление к коммуникации, это действительно та среда, в которой должно разворачиваться все наше исследование. Мне возразят, что такими же должны быть условия всякого мышления, заслуживающего этого названия. Разумеется. Однако особенность философского мышления, каким я его себе представляю (впрочем, вслед за многими другими, ) состоит в том, что оно развивается не только будучи направлено на объект, природу которого стремится выявить, но что одновременно оно прислушивается к некой мелодии, исходящей от него самого по мере того, как мнение осуществляет свою работу. Мы уже говорили, что философское мышление — это прежде всего работа рефлексии; и вот теперь настало время глубже вникнуть в природу этой деятельности.

Приведу здесь несколько простейших примеров, чтобы показать укорененность рефлексии в повседневной жизни.

Я опускаю руку в карман, чтобы вынуть часы, и обнаруживаю, что их там нет: а ведь они должны были быть там, поскольку обычно часы лежат у меня в кармане. Я испытываю что-то вроде шока: прервана цепочка моих привычных действий между тем, как я опускаю

руку в карман и как я достаю оттуда часы. Я воспринимаю этот разрыв как нечто необычное; он тревожит меня, тем более, что я *дорожу* своими часами; у меня мелькает мысль, что я потерял этот дорогой мне предмет, и это не просто мысль, это — беспокойство. Я призываю на помощь рефлексию. Постараемся избежать ошибок устаревшей психологии, отрывавшей одни наши способности от других. На выбранном мной примере, да и на множестве других, аналогичных, ясно, что рефлексия — это не что иное, как само внимание, активизировавшееся в связи с этим разрывом. Размышлять — значит спрашивать себя, как мог произойти такой разрыв. Однако здесь невозможно чисто абстрактное мышление, оно не способно привести ни к какому результату. Нужно, чтобы я как бы вернулся мысленно вспять, припоминая, в какой момент часы еще были при мне. Я вспоминаю, что справился по ним, который час, после завтрака: стало быть, тогда все еще было в порядке. Что-то должно было произойти именно в этот промежуток времени.

Невольно напрашивается сравнение с водопроводчиком, ищущим, откуда утечка. Может быть, в кармане случайно оказалась дыра? Проверив я убеждаюсь, что это исключено. Итак, продолжаю целенаправленно припоминать. Если б мне удалось вспомнить, что в такой-то момент я вынул их и положил на стол, это побудило бы меня вернуться и проверить, не остались ли они на столе. В самом деле, часы там! Рефлексия выполнила свою задачу, проблема решена. Заметим еще, в связи с этим почти детским по простоте примером: я сделал такое усилие лишь потому, что речь шла о чем-то существенном, о чем-то дорогом для меня. Рефлексия бывает задействована только в связи с тем, что стоит этих усилий. С другой стороны отметим также, что это был сугубо личный поступок: никто не мог предпринять эти шаги вместо меня. Рефлексия сопрягается с определенным прожитым опытом, и нет ничего важнее, чем постичь сущность этого сопряжения. Судя по всему, необходимо, чтобы наша повседневная жизнь натолкнулась на какое-то препятствие. Здесь можно было бы прибегнуть к следующему сравнению: путник выходит на берег реки, мост через которую снесло наводнением. Ему ничего не остается как звать паромщика. В вышеприведенном примере рефлексия действительно выполняет роль паромщика.

Все это может быть перенесено, с помощью конкретного примера, и в план внутренней жизни. Так, в беседе с другом, увлекшись, я сказал что-то такое, что было заведомой ложью. Оставшись наедине с собой, как бы опомнившись, я вынужден признать, что это была ложь. Но как все это могло случиться?.. Я обескуражен тем более, что



до сих пор считал себя человеком правдивым. Но как же мне самому расценить эту ложь? Должен ли я отсюда заключить, что заблуждался на собственный счет?

С другой стороны, какую позицию должен я сейчас занять относительно происшедшего? Признаться ли другу в том, что я солгал — или, сделав подобное признание, я выставляю себя на посмешище?.. Но, может быть, именно в том, что я буду смешон, и заключено мое наказание?

Как и в предыдущем случае, здесь налицо разрыв; а это значит, что я не могу продолжать действовать так, словно ничего не случилось. На самом деле произошло нечто такое, что требует с моей стороны усилий по исправлению положения.

Но вот третий пример, который облегчит нам переход в план философии. Меня разочаровало поведение человека, которого я любил. Первое мое побуждение — пересмотреть свое мнение о нем. Я, кажется, готов признать, что он не таков, каким я его считал. Однако может случиться, что в своем размышлении я не ограничусь этим. В моей памяти всплывет мой собственный поступок, совершенный когда-то давно, и неожиданно передо мной встанет вопрос: действительно ли этот поступок существенно отличается от того, который я сегодня склонен осудить так строго? И имею ли я в этом случае право осуждать другого? Итак, рефлексия привела меня к необходимости поставить под вопрос себя самого. Рассмотрим этот второй этап. Снова — ситуация, в которой я не могу продолжать вести себя так, словно ничего не случилось. Но что же произошло?.. Было — воспоминание, затем — это само собой напросившееся сопоставление человека, которого я судил столь строго, со мной самим. Однако что здесь означает понятие «я сам»?.. Так, я вынужден спросить себя, чего я стою. До сих пор я принимал себя, осмелюсь это сказать, за человека, которому несвойствен разлад с собой, подсознательно считал себя безусловно вправе выносить суждение и, в случае необходимости, приговор. Или, пожалуй, это будет не совсем точно: я не «считал себя...». Я действовал или, что то же самое, говорил как некто, имеющий на это право. Вот что прекратилось — во всяком случае, на данный момент. Здесь для меня — возможный источник тревоги; тем не менее я, кажется, испытываю чувство, похожее на освобождение, то самое, о котором говорил в предыдущей лекции, — словно я разрушил какую-то преграду.

И вот мне приходится констатировать два важных следствия: с одной стороны, становится шире моя коммуникация с самим собой, поскольку я свожу между собой мое «я», совершившее в прошлом этот

поступок, и «я», довольное собой, которое, не колеблясь, становилось в позу судьи; а с другой стороны — и это не может быть простым совпадением, — теперь, когда не стало барьера, разделяющего судью и обвиняемого, я чувствую себя способным на гораздо более душевный контакт с другом.

Вот, думается мне, разительное подтверждение того взаимодействия (*intercourse*), на которое я в прошлый раз обратил ваше внимание; позже, когда мы перейдем к собственно intersубъективности, нам понадобится вновь вернуться к этому примеру.

Ну, а пока — другие соображения, касающиеся взаимоотношения рефлексии и жизни. Определенная философия романтического склада или происхождения очень любит их противопоставлять. Позволю себе заметить, что подобное противопоставление носит по преимуществу «термический» характер, то есть рефлексия «холодна», ибо она критична; она не просто сдерживает развитие жизни, она ее парализует, овеивает ледяным дыханием. Но обратимся и здесь к конкретному примеру.

Некий человек в порыве увлечения сказал юной девушке необдуманные слова: это было на балу, он был опьянен атмосферой, музыкой, сама девушка была хороша необычайно. Дома наступает отрезвление, мысль здесь действительно выполняет чисто критическую функцию. К чему может привести это увлечение?.. Его материальное положение не позволяет ему вторично вступить в брак: если он женится на девушке, им придется вести жизнь очень стесненную; что станет с любовью в условиях жесточайшей экономии? И всё в таком духе. Очевидно, эта рефлексия здесь — это холодный душ. Однако было бы очень неосмотрительно спешить с обобщениями; к тому же, даже и этот пример дает повод задуматься, какова же подлинная связь между жизнью и рефлексией. Мне кажется, следует воздержаться от расхожей трактовки жизни как чистой спонтанности. Вдобавок, должен сказать, что понятие спонтанности не кажется мне четким в философском отношении: оно обретается в тех смутно различных пределах, где почти сливаются психология и биология.

Молодой испанский философ Хулиан Мариас в своей замечательной работе «Введение в философию» высказывает очень ценную в этом отношении мысль. Он отмечает, что глагол «жить», без сомнения, имеет совершенно точный, четко формулируемый смысл, когда речь идет, например, об акуле или об овне; слово в этом случае означает: дышать посредством того, а не иного органа, питаться таким-то способом и т.д. Однако применительно к человеку смысл этого слова уже не может быть подобным образом отграничен: иначе говоря,

«жить» для человека, по-видимому, не сводится к этой совокупности функций, при всем том, что они предполагаются. Так, узник, не видящий конца своему заточению, без преувеличения может сказать, что это существование для него уже не жизнь, хотя он продолжает есть, дышать и т.п. Таким же образом, во всяком случае, во французском языке, — мать могла бы сказать: я не живу, когда мой сын водит в небе самолет. Этих примеров достаточно, чтобы показать, что всякая человеческая жизнь на чем-то сосреетчно, чтобы показать, что всякая человеческая жизнь на чем-то сосрэто может быть любимым человек, и тогда, если его больше нет, жизнь становится пустой видимостью, своим карикатурным подобием; это может быть излюбленное занятие, для одних — охота, для других — игра, еще для кого-то исследование или творчество. Каждый из нас может и безусловно должен спросить себя, как это делает один из моих персонажей: чем ты живешь? Речь здесь идет не только о цели, которой подчинена жизнь, но, в гораздо большей мере о том духовном горении, которое позволяет жизни длиться. Мы слишком хорошо знаем, что есть люди отчаявшиеся, которые чахнут и угасают, как светильник без масла...

Но с такой точки зрения жизнь уже не воспринимается как всего лишь чистая спонтанность; и в то же самое время мы не можем больше рассматривать рефлексию как направленную против жизни. Наоборот, мне кажется, главное здесь — понять, что сама рефлексия это жизнь, это определенная форма жизни или, если вникнуть глубже, что это, без сомнения, определенный способ, каким жизнь переходит от одного уровня к другому.

Именно это мы видели на одном из последних приведенных мной примеров. К тому же, надо иметь в виду, что рефлексия может проявлять себя в самых различных формах и что обращение (conversion) тоже может, в конечном счете, быть формой рефлексии. Возьмем, например, героя «Воскресения» Льва Толстого или даже Раскольникова в «Преступлении и наказании». Можно было бы сказать, что рефлексия кажется нам сторонней или чуждой жизни лишь в случае, если жизнь в нашем понимании оказывается сведенной к своему в каком-то роде животному выражению. Но надо добавить, что трактуемая подобным образом рефлексия становится чем-то невразумительным, так, что даже трудно понять, каким чудом она вообще может быть «привита» жизни.

К аналогичным выводам мы приходим в вопросе, касающемся связи рефлексии и опыта; вспомним сказанное выше. Если я представляю себе опыт как некую пассивную регистрацию впечатлений, я не смогу понять, каким образом на нее «накладывается» рефлекс-

сия. И напротив, чем более мы постигаем опыт в его комплексности, в том, что есть в нем активного, решусь сказать даже — диалектического, тем более мы понимаем, что он не может не превратиться в рефлексия, и мы даже вправе сказать, что чем полнее опыт, тем больше он — рефлексия. Но, по правде говоря, нужно сделать еще шаг и уяснить себе, что сама рефлексия может выступать на различных уровнях: так, есть первичная рефлексия — и есть другая, которую я назвал бы вторичной рефлексией, рефлексией второй ступени: фактически именно она часто бывала задействована в этих первых лекциях, и я надеюсь, что чем дальше, тем больше она будет выступать в роли главного инструмента философского мышления. Скажем в общих чертах, что в то время как первичная рефлексия имеет тенденцию к разрушению изначально данного ей единства, рефлексия второй ступени является по сути дада восстанавливающей, она представляет собой возвращение, восполнение утраченного. Но каким образом возможно это восстановление? Именно это мы постараемся выявить на примере, который, при самом общем характере, имеет много преимуществ; на нем мы и сосредоточим свое внимание. При этом нам сразу же бросится в глаза, что речь здесь идет не просто о примере, а о действительно доступе к сфере, которая нам безусловно ближе чем что бы то ни было, однако в силу неких фатальных обстоятельств, впрочем, вполне объяснимых, современная философия способствовала все большему удалению ее от нас, пока она не стала казаться и вовсе проблематичной и нам не пришлось самым серьезным образом ставить ее под сомнение. Я намереваюсь поговорить о понятии «я сам», об этой реальности — «я сам» (moi-même): понятии, с которым мы сталкивались так часто, но лишь для того, чтобы подчеркнуть его обескураживающую, пугающую двусмысленность.

Сейчас мы подойдем к вопросу, который, по сути дела, определяет все другие; именно его я ставлю перед собой, когда опрашиваю себя, кто я емь — и, если заглянуть глубже, то когда спрашиваю себя о самом смысле этого вопроса.

И хотя в подобном контексте такое замечание может показаться тривиальным и даже несерьезным, здесь стоит вспомнить, как часто в сегодняшнем мире нам приходится заполнять бланки ради так называемого «удостоверения» нашей личности. Бесконечный рост числа этих формуляров — безусловно, факт чрезвычайно показательный; стоило бы задуматься над его смыслом. Скажем в общих чертах, что он связан с бюрократизацией, о которой я уже говорил и чье роковое, метафизическое значение далеко не понято нашими современниками. за исключением Кафки и тех, кто вдумывался в его творе-

ния. Однако мне кажется невозможным, заполняя эти формуляры, не испытывать ощущения глубокой абсурдности, как если бы нас заставляли облачаться в маскарадный костюм отнюдь не ради бала, а для отправления повседневных обязанностей. Что до меня лично, то мне кажется, я мог бы выразить это чувство абсурдности в утверждении: «я вовсе не осознаю себя тем, кого подразумевают эти разнообразные отметки: сын (такого-то)..., место рождения (там-то)..., такой-то профессии.» А между тем, здесь все абсолютно точно. Изменив какую-либо из этих пометок, я оказался бы повинен во лжи и, к тому же, навлек бы на себя самые серьезные неприятности. Если это игра, я, по меньшей мере, вынужден в нее играть. Примечательно, что любая другая группа отметок подобного же порядка вызывала бы во мне, вне всякого сомнения, те же чувства, — за исключением, быть может, момента чистого творчества, когда я сам сообщаю себе идентичность со своим выбором. Но, поразительная вещь, достаточно мне затем придерживаться этой выдуманной идентичности, чтобы по прошествии некоторого времени она вызвала у меня то же ощущение тошнотворной «особости». Поскольку она, в свою очередь, превратилась бы в ветошь, в старое платье, которое я должен был бы владеть за собой. Однако я, в конечном счете, протестую именно против существования этой ветоши: я — не она. Психиатр не преминул бы мне заметить, что я на пути, который может завести далеко, привести, возможно, к мифомании или даже к помешательству. Однако из этого замечания нельзя извлечь ничего, кроме чисто прагматических выводов, которые здесь не могут нас остановить. Единственное, что хотел бы отметить, — что чувство, которое я имею в виду, может быть, и даже наверняка, многим людям совершенно незнакомо. Но почему? Объясняется ли это только тем, что люди эти лишены всякой фантазии? Я думаю, что надо пойти дальше и сказать, что отсутствие подобного чувства связано с абсолютной ущербностью в плане творчества. Почему — нам станет яснее в дальнейшем.

Представим себе теперь, какая оторопь возьмет чиновника гражданского состояния, если в ответ на его вопрос, являюсь ли я действительно тем-то, ему доведется услышать: нет, конечно. Он неизбежно заключит из этого, что либо я помешан, либо путешествовую под чужим паспортом. Точно во всех случаях одно — что он не заподозрит истинной причины, а именно, что мы с ним слово «быть» понимаем не в одном и том же смысле. И мне придется оставаться в очень тесных рамках, в которых функционирует то, что чиновнику заменяет мысль, и придерживаться этих категорий, какими бы рудиментарными они мне ни казались.

Зато ничто не мешает мне пристальнее всмотреться в странную двойственность, как бы заложенную в этом чувстве, и прямо спросить себя: если слова о том, что я такой-то, сын такого-то, проживающий там-то, меня не удовлетворяют — о каком существовании говорит в таком случае эта неудовлетворенность? В самом деле, кто я?

Прежде всего замечу, что заданный чиновником вопрос относится к кому-то, в частности, о ком можно было бы сказать, что он выступает как бы под порядковым номером. По сути все происходит так, как если бы мне было поручено: удостоверьте личность номера 98 и как если бы на мне лежала обязанность ответить за него, как «происходило бы, например, в случае, если б он был неграмотным или глухим. Однако я, кому надлежит ответить за номер 98-й, — кто я? В действительности все осложняется тем обстоятельством, что, по правде говоря, я ведь не являюсь кем-то другим. Будь я кем-то другим, совершенно очевидно, что тот же самый вопрос встал бы заново. Это говорит о том, что, по-видимому, существует некий смысл, в каком я не являюсь кем-то в частности. С момента, когда я начинаю размышлять, я предстаю перед собой как *не-кто-то*, связанный, при принципиально не просматриваемых условиях, с этим «кто-то в частности», по поводу которого меня расспрашивают и по поводу которого я при этом анкетировании конечно же, не волен отвечать, что мне вздумается.

Таковы выводы, к которым мы приходим в первую очередь. Разумеется, мы на этом не остановимся. Однако они освещают аспект ситуации, который не может быть обойден вниманием.

Только в той мере, в какой я утверждаю себя как не являющегося кем-то в частности, я могу не только признать себя как кого-то в частности, но и признать существование кого-то другого. Хотя идеализм с солипсистским уклоном никогда не мог этого понять, но я, являющийся кем-то в частности, как таковой в действительности не обладаю никаким онтологическим преимуществом перед другими «кто-то»; более того, совершенно очевидно, что если я являюсь кем-то, то это одновременно в связи и в противопоставлении неограниченному числу других «кто-то»: а это, как нам предстоит повторять не раз, позволяет априори без всякого затруднения решить проблему, которая была усложнена по прихоти философов прошлого.

Зага остается парадоксом тот важнейший факт, что в собственном восприятии я одновременно «кто-то» и не «кто-то», и этот парадокс нам потребуются еще несколько углубить. Можно ли глубже понять суть этого опыта, в котором я выступаю для себя как не являющийся «кем-то»? Можем ли мы делать утверждения относительно

позитивного характера такого опыта? Мне кажется, его позитивное значение — в том, что он раскрывает случайный, в некотором смысле, характер определений, конституирующих меня в качестве кого-то в частности; но случайный — по отношению к чему? Могу ли я со всей убежденностью сказать, что воспринимаю себя одновременно мировым духом? Думаю, что несмотря на некоторые свидетельства — например, те, что приводит в своем дневнике Фредерик Амьель, — было бы рискованно претендовать на это.

Таинственная реальность, по отношению к которой я воспринимаю данные определения как случайные, не является для меня объектом — или, вернее было бы сказать, это объект полностью завуалированный: однако здесь, по-видимому, заключено противоречие, поскольку объект может быть таковым лишь при условии, что он нам доступен хотя бы частично. Итак, я бы сказал, что эти определения воспринимаются как случайные, признаются случайными по отношению ко мне как к субъекту. Но достаточно ли ввести здесь слово «субъект», чтобы распутать этот клубок трудностей? В каком смысле я могу постичь в себе субъекта, не делая себя тем самым объектом? Однако пусть нас здесь не останавливают трудности, по сути следующие из определенной «грамматизации» мысли (ибо винительный падеж для нас связан с объектом, с объективацией). На мой взгляд, одна из главных слабостей философии вплоть до нашей эпохи состояла — я об этом уже говорил, и в дальнейшем мы это рассмотрим еще детальнее, — в крайнем упрощении отношений, связывающих меня с самим собой, в том, что она не видела, что отношения эти поистине могут варьироваться до бесконечности, ибо я могу относиться к себе как господин, как друг, как противник и т.д. Я могу быть себе чужим либо, напротив, обращаться с собой как с близким. Но обращаться с собой как с близким — значит относиться к себе как к субъекту. Чувство некой священной реальности «я», столь сильное не только у многих христианских мистиков, но даже, к примеру, у того же Марка Аврелия, не может быть отделено от восприятия себя как субъекта.

И все же если мы продвинемся в нашем анализе чуть дальше, мы неизбежно натолкнемся на обескураживающий факт. Могу ли я сказать, что это «я», воспринимаемое или утверждаемое мной как не являющееся кем-либо в частности, — что оно действительно существует? Конечно, мне ответят, что это прежде всего вопрос дефиниции: но, тем не менее, я должен исходить из того, что в бесчисленном множестве случаев я говорю, не колеблясь, не давая ни малейшего повода для возражений, что кто-то или что-то существует; вопрос в том, чтобы знать, могу ли я сказать (при условии, что слово «существовать» мы

берем в его обычном смысле, оставив в стороне всякие понятийные разработки, что то, что я назвал этой скрытой реальностью, существует тоже. Я не сомневаюсь в ответе — ответ будет отрицательным. В привычном смысле слова «существовать», смысле, который мы, конечно, еще разъясним в дальнейшем, реальность эта, взятая в себе, не существует, — из чего однако вовсе не обязательно следует, что это реальность воображаемая, поскольку мы безусловно вправе не предполагать априори, такое отношение между существующим и воображаемым, при котором то, что не есть одно, есть неизбежно другое.

Но здесь нам понадобится, по-прежнему избегая определений, задать вопрос: а имеется ли твердая примета существования (*un gerère de l'existence*), или, точнее, существование-показатель (*existence-gerère*), на которое можно было бы сослаться? Я очень определенно подразумеваю под этим такое существование, усомниться в котором значило бы сделать для меня невыносимым утверждение какого бы то ни было существования вообще. Заметим, что этот анализ носит феноменологический, а не онтологический характер. Я хочу сказать, что здесь я отнюдь не задаюсь вопросом о том, есть ли в порядке мироздания абсолютное сущее, которое могло бы быть только Богом и которое само даровало бы существование, — существование, надо сказать, производное, — всему, что берет начало от него. Высказывая суждение о существовании, я как бы исхожу из себя самого и спрашиваю себя: а есть ли смысл, относительно которого эти суждения располагаются и организуются? Итак, этим неоспоримым экзистенциальным могу быть только я, поскольку я уверен в своем существовании. Однако это нуждается в самом тщательном уточнении. Действительно, я рискую здесь натолкнуться на скептицизм, который может выступать в двух формах, как абсолютный или как умеренный.

Абсолютный скептицизм сказался бы в следующем выражении: «Я не уверен в том, что что-либо существует, чем бы оно ни было». Однако говорить: «Может быть, ничего не существует» — значит в любом случае иметь какую-то, хотя бы смутную, неэксплицированную, идею о том, чем было бы существование, и задаваться вопросом, представляет ли что-либо из того, с чем мы на опыте сталкивались, это самое существование, — и в итоге прийти к заключению, что в этом как раз нет уверенности. Рискну сказать, что вопрос этот, сформулированный в столь неопределенных понятиях, не имеет значения даже в метафизическом плане; но что, во всяком случае, абсолютно очевидно — это то, что он полностью лишен смысла с точки зрения феноменологической, с которой ведется наше исследование. В самом деле, с их позиций нам следует лишь сосредоточиться на



факте, что для нас есть существующее и не-существующее, и задаваться вопросом о смысле, который мы вкладываем в это различие; однако от нас вовсе не требуется задаваться вопросом, является ли это существование абсолютным, или даже о том, возможно ли вообще согласование этих двух слов между собой. Такой анализ может потребоваться позже, но в совершенно другой связи. Относительный, или умеренный, скептицизм выразился бы в следующих словах: «Возможно, что я, вопрошающий об экзистенции, в действительности не существую». Но, думаю, именно здесь мы столкнемся с тем, что я назвал выше неоспоримым существующим. Однако важно помнить, что здесь нужна определенная осмотрительность. Если в вопросе «существую ли я?» слово «я» берется отдельно и рассматривается как некое «это» и если задать такой вопрос означает по сути спросить, является ли существование предикатом, относящимся к данному «это» или нет, на поставленный подобным образом вопрос очевидно не будет никакого ответа, даже отрицательного. Но этим только будет доказано, что вопрос плохо поставлен, что он, рискну сказать, порочен, и это, безусловно, в силу двух причин: прежде всего, потому что «я» ни в каком случае не может рассматриваться как «это» — «я» есть, несомненно, само отрицание понятия «это», любого «это» — а также потому, что существование не есть предикат, что Канту удалось обосновать в «Критике» раз и навсегда.

Итак, если «я существую» может рассматриваться как неоспоримая экзистенциальная данность, то это при условии, что оно берется в качестве неразложимого целого. Тем не менее, мне кажется необходимым углубиться в этот вопрос, поскольку очевидно, что вокруг природы этого «чисто непосредственного данного» (*immédiat pure*) может возникнуть спор. Например, наверняка возникнет искушение утверждать, что это *непосредственное*, по сути, чувственного порядка, и некоторые современные философы, вероятно, склонны будут подменить картезианское *cogito* формулой «ощущаю, следовательно, существую». Правда, нетрудно показать, что подобное видоизменение формулы будет носить чисто внешний характер, поскольку с момента, когда вступает в силу что-либо похожее на заключение (что здесь предполагается словом *ergo*), в действительности налицо мысль: «я ощущаю» прикрывает «я мыслю», или же оно само есть «я мыслю» в завуалированном, неотчетливом виде. Но, по правде говоря, мне кажется, что утверждение «я существую» — иного порядка: к тому же, оно вне любых заключений. Именно оно с неповторимым эмоциональным оттенком выражено в начальных строках драмы Клоделя «Золотая голова»:

Вот я,  
 Неразумный, непосвященный,  
 Новый человек лицом к лицу с незнакомыми вещами,  
 И я обращаю взор к Году и к ковчегу под ливнем,  
 сердце мое полно тоски,

Мне ничто не ведомо и ничто не подвластно. Что говорить?  
 Что делать?

Как мне быть с этими свисающими руками? С ногами, которыми я влеком словно грезами?

Вот — экзистенция во всей ее наготе. Но мне хотелось бы также напомнить о ней и на примере маленького ребенка, когда тот вбегает с сияющими глазами и, кажется, сейчас воскликнет: «Вот я! Какая радость!». Как я писал в одной из прошлых работ: «Говоря «я существую»..., я смутно подразумеваю тот факт, что я не емь только для себя, но что я про-являю себя, и даже лучше было бы сказать — *явлен*: приставка «ex» в экзистенции исключительно важна. Я существую (*j'existe*), это означает: я располагаю возможностями делать себя узнаваемым, или признаваемым, другими или мною же, коль я сообщаю себе заимствованную инаковость». Правда, здесь может возникнуть трудность. Мне не преминут заметить, что существовать, с одной стороны, и утверждать (или говорить самому себе), что существуешь, с другой — не одно и то же. Но, по-видимому, глагол «говорить» здесь двусмыслен. Чтобы по возможности устранить эту двусмысленность, я готов утверждать, что сущее как неоспоримое связано, на мой взгляд, с восклицательным самосознанием (*conscience exclamative*): У маленького ребенка (а может быть, уже и у животного) оно выражается в возгласах, подпрыгивании, у взрослого же принимает, разумеется, более сдержанные формы, — к тому же, это непосредственное начало вуалируется привычкой, и затем, шаг за шагом, всеми структурами бюрократизированной жизни; ведь не подлежит сомнению, что мы все постепенно превращаемся в бюрократов, и не только в нашем внешнем поведении, но и во взаимоотношении с собой; в итоге экран между нами и нашей собственной экзистенцией становится все более непроницаемым.

Но если это так, то надо сказать со всей решительностью, что экзистенция и восклицательное самосознание существования действительно не могут быть разделены: такое разделение можно осуществить лишь ценой обесчеловечивания всего, о чем здесь шла речь; экзистенция, отделенная от этого восклицавшего самосознания, может стать трупом, и этот труп существования — никакая философия не в силах его воскресить! Обратим внимание прежде всего на тот факт,

что невозможно переоценить цельный характер экзистенции, этой неоспоримой данности. Однако, хотя мы здесь имеем дело с определяющим началом, надо прежде всего признать, что оно отнюдь не прозрачно для себя самого: ничто в нем не напоминает то трансцендентальное «я», которое в некотором смысле уже у Канта, но еще сильнее у его последователей воцаряется в самом сердце, в центре философской арены. Эта непрозрачность заложена в обстоятельстве, о котором я говорил выше, а именно в том, что я утверждаю себя в качестве существующего одновременно для себя и для другого; это утверждение неразрывно связано с данностью, которой мы теперь посвятим все своё внимание: я имею в виду мое тело — как мое, как тело, которого не лишили того столь мистического по своей сути признака, что выражен здесь в местоимении собственном.

Сразу же отметим, что нигде роль рефлексии, которую я назвал вторичной, рефлексии восполняющей, не выступает с такой наглядностью. В самом деле, первичная рефлексия, в отличие от нее, направлена на то, чтобы разрывать непрочное единство, конституируемое здесь посредством слова «мое». Это тело, которое я называю моим телом, в действительности — лишь тело среди бесчисленного множества других. По отношению к ним у него нет никаких привилегий. И недостаточно сказать, что это объективно верно, это — условие любой объективности, основание научного знания вообще (в данном случае — анатомии, физиологии и всех родственных им дисциплин). Итак, рефлексия первой ступени обязана решительно пренебречь тем обстоятельством, что тело это — мое; она должна помнить, что оно наделено в точности теми же свойствами, предрасположено к такому же расстройству функций и обречено на то же разрушение, что и любое другое тело. Говоря объективно, оно принципиально непривилегированно; разумеется, я склонен спонтанно, простодушно строить иллюзии на этот счет, приписывая себе бог весть какой таинственный иммунитет; но универсальный опыт давно развеял эти иллюзии, и первичная рефлексия заставляет признать, что именно так это и должно быть.

Разумеется, все это нисколько не оспаривается рефлексией второй ступени. Единственное: последняя здесь выражается в отказе рассматривать размежевание, проводимое между этим телом (в качестве любого) и этим «я», которым я являюсь, как окончательное. Ибо опора, исходная позиция ее именно в экзистенциальной нерасчленимости, нераздельности, которую мы пытались выше — не определить, конечно (так как она очевидным образом предваряет любую рефлексию), а наметить, сделать темой разговора.

Нетрудно заметить, что дуализм души и тела в том виде, в каком он предстает у Декарта, восходит к первичной рефлексии. Правда, Декарт вынужден, в особенно туманном пассаже, говорить еще и о единстве души и тела как о третьей субстанции; но здесь я бы хотел, оставив в стороне известные философские доктрины, обратиться непосредственно к той не-транспарентной данности, какую представляет собой мое тело в качестве моего, минуя диссоциацию, осуществляемую первичной рефлексией.

Как может действовать здесь рефлексия второй ступени? Очевидно, что ей приходится влиять на процедуры, к которым прибегает первичная рефлексия, чтобы восстановить видимость единства между элементами, которые та первоначально разъяла. Но в этих попытках объединения она остается первичной, поскольку постоянно пребывает в плену предварительно установленных ею оппозиций, тогда как ей следовало поставить под вопрос сами их основания.

На самом деле все становится достаточно ясным при следующей постановке вопроса: если мы действуем согласно традиционной логике вещи, с извечным вычленением субъекта и предиката, мы должны будем рассматривать либо душу и тело как вещи различные, между которыми должно существовать отношение, поддающееся абстрактной формулировке, — либо тело как вещь, по отношению к которой то, что мы очень неточно называем словом «душа», является всего лишь предикатом, или наоборот. Доводы против двух последних трактовок излагались очень часто, к тому же, они слишком очевидны, чтобы стоило их здесь развивать. И, помимо всего прочего, эти доводы ведь лежат в самом основании нашего исследования. Итак, остается дуализм, который, правда, может принимать самые различные формы, выступая как параллелизм, в духе Спинозы, или как учение о взаимодействии. Но и в том и в другом случае и тело и душа рассматриваются в качестве вещи и, будучи переведены в план дискурса, становятся терминами, которые принято считать строго определенными и между которыми, в свою очередь, предполагается жестко детерминированная связь. Я хотел бы показать, что если мы вдумаемся в смысл того, что я называю своим телом, того, что я не могу не называть своим телом, — данный постулат нам придется отбросить. Последствия такого отказа исключительно важны.

Прежде всего, заметим, что говорить «мое тело» — значит отрицать параллелистскую интерпретацию, потому что это предполагает между мной, каково бы ни было точное значение этого слова, и моим телом некую близость, которой нет места в параллелистской схеме. Возможно, мне возразят, что вера в подобную близость может быть

простой иллюзией, которую философ в качестве такового обязан развеять. Однако напомним еще раз, что во всем этом мы продвигаемся строго феноменологическим путем, то есть стремимся делать извлечения из опыта. А потому зададимся вопросом: на каких позициях стоит философ, стремящийся развеять подобную иллюзорную веру? Ему это может удасться только при условии абстрагирования от собственного опыта, но в этом случае мы всегда вольны будем думать, что он подменил этот опыт простыми абстрактными схемами и что в конечном счете он остался по сю сторону опыта, а не превзошел его.

Сам я должен принять во внимание прежде всего, что мой опыт таит для меня возможности одновременно очень конкретных и очень многообразных позиций относительно моего тела: я могу следовать его прихотям, могу, напротив, пытаться владеть им. Оно может стать моим тираном, но, по-видимому, я, в свою очередь, способен сделать его своим рабом. И только чудеса софистической акробатики могут позволить мне ввести эти факты в рамки параллелистской концепции; но в настоящий момент я не вижу никаких оснований это делать, и каждая из упомянутых разнообразных форм опыта имеет в своей основе эту непрозрачную данность: мое тело.

Посмотрим теперь, может ли нам помочь в прояснении этой данности анализ обладания как такового.

Могу ли я сказать, что мое тело — «мое» в том смысле, в каком я сказал бы, например, о домашней собаке, что это — моя собака? Отметим прежде всего, что здесь не важен вопрос о происхождении. Мой пес — это пес, который принадлежит мне, независимо от того, подобрал ли я его в самом жалком виде на улице или купил у торговца. Я могу объявить его своим, если никто на него не претендует; однако такая оговорка носит чисто негативный характер. Между тем, для того, чтобы он был действительно моим (не только номинально), нужно, чтобы между нами сложился определенный тип взаимоотношений; нужно, чтобы он жил у меня или, по крайней мере, жил в условиях, конкретно определенных мной, как, например, в случае, если я отдаю его на содержание слуге или фермеру: в обоих случаях я беру на себя заботу о его содержании. Это уже предполагает некую взаимность. Собака действительно моя, если она меня узнает, повинуется мне, если она мне выказывает чувство, которое может рассматриваться как привязанность или хотя бы как страх. Я выглядел бы нелепо, если б продолжал называть своим животное, которое меня полностью игнорирует, несколько со мной не считается, стал бы объектом насмешек, и это чрезвычайно показательно, так как связано с очень определенным представлением о том, чем должна была стать собака для меня, чтобы я подлинно имел право сказать: она моя.

Если мы теперь перейдем к уяснению того, какая может существовать связь между подобным видом обладания и узами, конституирующими мое тело в качестве моего, мы должны будем признать, что здесь возможна далеко идущая аналогия. Это прежде всего мое собственное неоспоримое притязание; я настаиваю на том, что это тело мое; так, — кажется, озаглавлен вышедший несколько лет назад очень плохой роман, «Мое тело принадлежит мне». Подобное декретирование встречает противодействие лишь там, где сохраняется рабство, поскольку хозяин напротив, утверждает, что тело раба принадлежит ему, так как он его купил, либо по какой-либо другой причине обусловленной исторической ситуацией. Однако к этому нужно добавить, что даже там, где существует рабство, оно тем не менее ощущается самим рабом, пусть смутно, как не находящее оправдания, как несовместимое с неким правом, глубоко заложенным в его природе; и я бы даже сказал, что человек, который утратил хотя бы смутное сознание совершаемого над ним насилия, уже не является человеком в полном смысле слова. Однако это крайняя ситуация, она не может быть реализована до конца, коль скоро существует сама жизнь: я хочу этим сказать, что даже раб не может не сохранять ощущения своего тела как собственного.

С другой стороны, аналогия распространяется и на роль ухода. Говоря о своем теле, я имею в виду, главным образом, необходимость заботиться о поддержании его существования. Кстати, и здесь есть рубеж, на этот раз уже — «верхний», его налагает аскетизм в высшей своей точке; в этом случае мы опять выходим из реальности жизни, теперь уже — поверху; разумеется, здесь следует вспомнить о йогах даже прежде, чем об отшельнике. Эти пределы с той и с другой стороны, эта двоякая возможность тем не менее чрезвычайно характерны для нашей человеческой ситуации, для нашего удела, и мы не должны упускать их из виду.

То, что я сказал по поводу повиновения собаки, относится и к моему единству с телом: ведь оно мое лишь постольку, поскольку я в состоянии его контролировать. Но в этом регистре, разумеется, есть внутренний рубеж: так, если вследствие какого-то серьезнейшего расстройства я теряю всякий контроль над своим телом, оно перестает быть моим по той веской причине, что я это уже не я. Но, возможно, на другом конце клавиатуры йог для себя тоже уже не «я», только в силу противоположной причины, поскольку его управление телом носит абсолютный характер; тогда как в промежуточной зоне, которую мы называем нормальной жизнью, это управление всегда частично, оно всегда в какой-то степени — под угрозой.

Признав таким образом это сходство, мы должны перейти к его объяснению, напомнив, однако, обо всем, что есть здесь специфического: моя собака, как, впрочем, любой объект, принадлежащий мне, является мне как нечто отдельное от меня как сущего в пространстве и во времени, как внешнее по отношению к этому сущему. Иными словами, она не является частью этого сущего, хотя в итоге длительного проживания вместе у нас и может возникнуть особая, таинственная связь, нечто вроде достаточно явственного приближения к тому, что мы в дальнейшем будем называть интер-субъективностью.

Однако главный вопрос здесь касается обладания. Мне кажется, нетрудно видеть, что в действительности моя связь с моим телом представляет собой модель не мыслимую, а прочувствованную, с которой соотносится всякое обладание, в частности собакой; однако было бы неверно думать, что сама эта связь может быть определена как способ обладания. Иначе говоря, пытаюсь понять свое отношение к собственному телу через отношение к своей собаке, я вступил, буквально, на путь паралогизма. Истина гораздо скорее заключается в том, что в глубине всякого обладания, всякого способа обладать есть как бы чувственно воспринимаемое ядро, и этим ядром является сам по себе неинтеллектуализируемый опыт той связи, в силу которой мое тело есть — мое.

В какой-то степени это можно прояснить, указав на то обстоятельство, что «я» как обладающее, как субъект обладания, никаким образом, даже в мыслях, не может быть сведено к полностью дематериализованному его. По-моему, невозможно себе представить, как могло бы дематериализованное его как-то еще претендовать на обладание быть озабоченным этим; между тем, всякое обладание характеризуется именно претензией и озабоченностью.

Второе замечание как бы продолжает и проясняет предыдущее. Предметы моего обладания, поскольку я их *держусь*, предстают в моих глазах как приложение, физически воспринимаемое дополнение к моему телу: это с поразительной отчетливостью обнаруживается всякий раз, когда по тем или иным причинам связь между мной и моей собственностью рвется или хотя бы оказывается под угрозой. В подобной ситуации я в самом деле испытываю некий внутренний разлад; он, представляется мне совершенно аналогичным тому, какой я испытал бы в случае действительного нарушения целостности, невредимости своего тела; здесь особенно характерны столь часто употребляемые по поводу этих переживаний слова, как, например, душевный надрыв, надлом и др.

Итак, повторю еще раз, что «обладать» в полном и точном смысле этого слова, должно мыслиться по аналогии с единством *sui generis*, которое представляет собой мое тело в качестве моего. Конечно, как я уже сказал, в случае внешнего обладания такое единство безусловно: предмет моего обладания может быть украден, испорчен, я же, обладатель, лишившийся собственности, остаюсь невредим. Однако я глубоко затронут этой потерей, и переживание мое тем глубже, чем более (решусь сказать: сильнее, основательнее) я был *обладающим*. Трагедия всякого обладания неизменно заключается в отчаянном усилии составить единое целое с чем-то, что, однако, не тождественно и не может быть тождественно бытию обладающего. Разумеется, это особенно очевидно в тех случаях, когда речь идет о стремлении обладать существом, которое противится такому обладанию уже в силу того, что оно живое существо. В частности, в этом смысл «Школы жен» нашего Мольера, остающейся, на мой взгляд, одним из непреходящих театральных шедевров всех времен; другой пример той же трагедии представляет собой, в предпоследней части романа «В поисках утраченного времени», отчаянная попытка Марселя обречь Альбертину на затворничество, упрочить свою власть над ней.

Однако что мне кажется как раз характерным и уникальным в том, что касается моего тела, так это то обстоятельство, что здесь эта независимость предмета обладания относительно обладающего существа, по-видимому, не может реально утверждаться. Или, точнее, структура моего опыта такова, что я лишен непосредственной возможности знать, могу ли я еще чем-то быть после того, как связь, *vinculum*, окажется разорванной тем, что я называю смертью. Разумеется, мы на этом подробно остановимся во второй части лекций, в поисках выхода из этого метафизического тупика. Но в данный момент мы должны признать, что моя ситуация воплощенного существа включает в себе вопрос, который, будучи поставлен в измерении объектов, видимо, остается без ответа.

Чтобы глубже вникнуть в эту ситуацию, воспользуемся и еще одним окольным путем; конечно, здесь нам надо будет обратиться к рефлексии второй ступени.

Я неизбежно склонен рассматривать собственное тело главным образом как свой инструмент в самом широком смысле слова: или еще как орган, позволяющий мне действовать и тем самым активно включаться в мир. Но по-видимому, эта концепция должна быть отброшена, хотя на первый взгляд может показаться, что бергсоновская философия устанавливает между душой и телом отношение именно такого рода. Здесь следует прибегнуть к той же процедуре, к кото-



рой мы прибегли при анализе обладания, то есть задаться вопросом, что означает понятие «инструмент» и каким образом осуществляется то или иное инструментальное действие.

Очевидно, что любой инструмент — это искусственное средство расширить, усилить или закрепить уже имеющуюся власть, которой обладает человек, использующий этот инструмент. Это верно в отношении самого простого орудия, как, например, нож или заступ. Но это верно и в отношении сложнейших оптических приборов: они могут быть использованы лишь на основе нашей зрительной способности, как ее продолжение. Однако сама эта способность представляет собой то, что можно назвать активным свойством организованного тела. Более того, можно сказать, что само наше тело, если рассматривать его доподлинно, то есть в его динамичности, в его функционировании, это совокупность его возможностей. Именно совокупность: слово «сумма» весьма неточно передало бы характер того единства, о котором здесь идет речь. Лучше было бы сказать, что каждая из этих возможностей есть не что иное, как спецификация самого этого единства. Говоря «это единство», я подхожу к этому телу как к некоему аппарату многоцелевого назначения, рассматриваемому мной извне. Однако вспомним, что речь здесь идет не об этом теле, а о *моем* теле. И именно в этой перспективе все меняется.

Мое тело является моим, поскольку я не созерцаю его, не ввожу дистанции между ним и собой, а также не воспринимаю его в качестве объекта; потому что я *есть* мое тело. Конечно, первоначально смысл слова «есть» здесь кажется неясным, он как бы носит преимущественно негативный характер. Сказать: я *есть* мое тело — значит упразднить тот разрыв, который я как раз устанавливаю, говоря, что мое тело — это мой инструмент. Сразу же заметим, что, утверждая здесь инструментальное отношение, я неизбежно вступаю на путь бесконечной регрессии. Если действительно, как мы видели, всякий инструмент распространяет далее возможности тела — иначе говоря, в нашем случае, самого себя — то невозможно данное тело рассматривать как инструмент, не воображая при этом некое другое тело, пусть оно зовется ментальным, астральным или как угодно еще, инструментом которого данное физическое тело являлось бы. Но поскольку это тело — ментальное, астральное и т.д. — само утверждает в качестве тела, тот же вопрос возникает вновь, и так до бесконечности. Этой регрессии можно избежать лишь при одном условии, а именно: надо сказать, что это тело, которое я условно могу мыслить по аналогии с инструментами, продолжающими его способности, расширяющими его возможности, — оно, будучи моим телом, не есть

инструмент. Сказать: *мое тело*, значит в некотором роде сказать «я сам», поместить себя по ту или по эту сторону всякого инструментального отношения.

Однако здесь надо обратить внимание на следующее. Есть способ понимать, или, скорее, воображать себе это тождество «я» и моего тела, который может нас привести к грубому и нелепому материализму. Бессмысленно объявлять себя тождественным телу, которое другие видят, которого другие могут коснуться, и которое является другим для меня самого, поскольку я его уподобляю любому телу, одним словом, телу-объекту. Сказать: «я емь мое тело» можно с полным правом лишь в том случае, если я признаю, что это тело, в конечном счете, не может быть уподоблено этому объекту, объекту вообще, что оно не есть вещь. Так мы приходим к понятию тела-субъекта. Именно постольку, поскольку я поддерживаю с ним отношения (слово, не вполне здесь подходящее), по характеру своему не поддающиеся объективации, я могу считать себя тождественным своему телу: правда, очевидно, что применительно к телу понятие «тождество» также неадекватно, в полную меру это понятие применимо лишь в мире вещей или, точнее, абстракций, который инкарнация как таковая неизбежно превосходит. Само собою разумеется, что слово «инкарнация», к которому я буду прибегать очень часто, здесь означает исключительно ситуацию существа, которое воспринимает себя как связанное со *своим* телом фундаментальным, а не случайным образом. В первой части моего «Метафизического дневника» для обозначения этой неинструментальной коммуникации я использовал выражение «*médiation sympathique*»\*; не могу сказать, чтоб оно меня полностью удовлетворяло: и все же даже сегодня, то есть спустя более четверти века, мне думается, что оно подходит более других. Чтобы прояснить смысл этого, следует вспомнить, что тело мое — в качестве моего — является мне прежде всего как почувствованное, ощущаемое (*sentí*): я емь мое тело только потому, что я — чувствующее существо. Итак, с этой точки зрения складывается впечатление, что мое тело обладает абсолютным приоритетом по отношению ко всему, что может быть мной чувстуемо относительно другого; однако, строго говоря, могу ли я в самом деле чувствовать что-либо другое? Ощущать другое: не означает ли это ощущать самого себя как ощущающего это другое, таким образом, что я неизменно буду иметь дело лишь с модификациями самого этого ощущения?

\* Досл.: со-чувствующее опосредование.

Но это не все: затем я стану спрашивать себя, не принужден ли я использовать своё тело для ощущения своего тела? Заметим однако, что в самом этом вопросе окольным путем снова вводится инструмент, то есть инструментальное отношение. Я ведь постулировал здесь, что ощущение — это функция, которая может отправляться лишь благодаря некоему аппарату — моему телу, и таким образом снова столкнулся со всеми уже знакомыми нам противоречиями. Не следует ли отсюда сделать заключение, что в действительности ощущение не является функцией, что не существует инструмента ощущения — и выражение «*médiation sympathique*» обозначает именно этот не-инструментальный характер ощущения?

В итоге мы оказываемся перед необходимостью задаться вопросом о глубинной природе чувствования, тем самым подвергнув критике распространенное представление, которое мы себе создаем об этом, не опираясь на философскую рефлексию.

- *Перевод с французского Г. М. Тавризян*

### **О падении в горах\***

Внутренний опыт может облекаться в бесконечное разнообразие форм. История мистики, естественно, всегда стремилась выбирать только те ее формы, которые вписывались в определенную философскую или религиозную перспективу. Но существуют и «дикие», спонтанные или искусственно спровоцированные случаи мистического опыта, которые также заслуживают внимания. К этой категории относятся разные измененные состояния сознания, вызванные приемом наркотических или галлюциногенных препаратов, равно как и некоторые парадоксальные реакции психики на столкновение с ситуациями крайней опасности. Интерес подобных переживаний, классическим примером которых является «панорамическое видение утопающего», состоит именно в том, что в них на глубокий экзистенциальный стресс накладывается опыт некой экстатической трансценденции.

Книга Рейнхольда Месснера «Зона, граничащая со смертью»<sup>1</sup> привлекает наше внимание к удивительному разнообразию такого опыта, связанного со случаями падения в горах. Ее автор — один из самых великих альпинистов нашего времени. Он известен — среди прочего — как первый человек, совершивший восхождение на Эверест без кислородной маски. Вместе с тем это человек, интересующийся «духовной» стороной альпинизма. Его книга представляет собой своеобразную антологию, в которой собраны и откомментированы свидетельства людей, чудесным образом уцелевших при головокружительных падениях в горах. Некоторые из этих свидетельств относятся к XIX в. и уже публиковались в разных журналах

---

\* Статья из журнала *Esprit*, 1983, 1.

альпийских клубов Швейцарии или Германии, другие еще не были опубликованы. В этой статье предлагается перевод нескольких отрывков, выбранных из самых важных свидетельств, их систематизация в соответствии с их самыми важными общими характеристиками и некоторая наметка, эскиз их интерпретации.

Начнем с рассказа Альберта Хайма, швейцарского альпиниста XIX века, автора первой антологии, посвященной падению в горах<sup>2</sup>.

В 1871 г. ранним весенним утром А.Хайм попал в снежную лавину: «...Я несся со скоростью ветра в направлении каменистой верхушки слева от меня, ударившись от нее, подскочил и, увлекаемый вниз, летел метров двадцать по воздуху, пока не приземлился на заснеженной площадке у подножия каменистого склона [...] То, что я передумал и прочувствовал в течение этих пяти или десяти секунд, невозможно выразить даже за десятикратно увеличенное время. Вначале я стал анализировать ситуацию: «Скала, через верхушку которой я перелетел, по всей видимости, тянется до самого низа отвесной каменной стеной. Вопрос в том, есть ли еще снег там, внизу. Если да, то я смогу выкрутиться. Если нет, то я попаду в осыпь и при такой скорости падения смерть неизбежна. Если же, оказавшись внизу, я не погибну и не потеряю сознания, то я должен сразу достать из кармана куртки маленький флакон с виноградным уксусом и капнуть несколько капель на язык. Ни в коем случае нельзя терять мою альпинистскую трость, которая может мне пригодиться, поэтому я должен крепко держать ее. Я также должен избавиться от очков, чтобы избежать попадания в глаза их осколков...», но меня так трясло и бросало во время падения, что это не удалось [...] Я также думал о моей вступительной лекции в должности «приват-доцента»<sup>3</sup>, которая должна была состояться через пять дней, и, которую я никак не смогу прочитать. Я присутствовал при сцене, когда мои близкие получили известие о моей смерти, и мысленно их утешал. Затем с некоторой дистанции, будто все происходило на сцене, я созерцал всю мою жизнь в целом. Все преобразилось, лишилось тревоги и страдания [...] С каждым моментом я чувствовал, как меня все больше и больше окружает небо удивительной сияющей голубизны, испещренное мелкими розовыми и нежно-фиолетовыми облаками. В момент, когда я оказался в свободном полете, я почувствовал, что мое падение стало мягким и планирующим, при виде приближающегося снежного поля под моими ногами я не испытал ни страха, ни страдания [...] Затем я почувствовал глухой удар, и это был конец моего падения. В этот момент перед моими глазами промелькнул черный предмет, и я вскрикнул три или четыре раза: «Я уцелел!».

В 1887 г. в массиве Сервен, увлекаемый снежным обвалом Эужен Гидо Ламмер упал с высоты приблизительно 200 метров: «В ходе этого ужасного полета мои чувства оставались восприимчивыми. И я могу вас заверить, друзья, это прекрасная смерть! Никакого страдания! Укол иголки причинил бы больше боли, чем такое падение. Не было никакого страха смерти, разве только в самом начале. Когда мои последние спасительные маневры оказались напрасными, это стало для меня великим отрешением. Персонаж, гонимый узким потоком снежного обвала, переброшенный через тело своего компаньона, вытолкнутый в пустоту силой натяжения веревки, был чужаком, каким-то деревянным болванчиком, а мое «Я» с удивительным спокойствием зрителя циркового представления парило над всей этой сценой. Меня беспокоила одна-единственная вещь: тот факт, что я был ослеплен солнцем, которое находилось прямо передо мной — а все происходило около половины шестого вечера — и просвечивало сквозь снежные вихри. Мой мозг был захвачен внезапным наплывом образов и мыслей. Множеством воспоминаний о детстве, о моем родном крае, о матери, об упругом ударе бильярдных мячей. «Вот, вот, — думал я, — профессор Шульц напишет, торжествуя «Я же говорил!». Мне пришлось бы заполнить сотни страниц, чтобы передать эту массу идей и образов. И в течение всего этого времени присутствовала холодная и отстраненная оценка расстояния, которое остается покрыть перед тем, как замертво распластаться внизу. И все это без единого крика, без суеты, без грусти; с сознанием, совершенно свободным от оков «я»! Во время этого полета прошли годы, века...».

Немецкая альпинистка Шарлотта Вольны сорвалась с каменной скалы в баварских Альпах в 1975 году: «В момент, когда я потеряла точку опоры, я осознала, что после стольких лет восхождений падаю и скоро умру. Я больше не испытывала беспокойства. Я только чувствовала, как мое тело опрокинулось назад и даже удивилась, что мне совсем не больно. На меня неожиданно опустилась ночь. Я подумала, что скоро увижу моего мужа, умершего равно семь месяцев назад, и очень обрадовалась. Я знаю только, что в темноте, которая меня окружала, мое сердце начало бешено биться и я была убеждена, что умираю, не испытывая при этом никакого страха. Я с удивлением отметила, до какой степени это легко, и порадовалась мысли, что скоро все страдания закончатся».

Норберт Баумгэртнер начинает с описания — в сугубо технических терминах — обстоятельств своего падения. Затем отмечает: «Вот что я смог реконструировать постфактум. Но что касается самого падения, то я осознавал его совершенно иным способом. пугающе от-

странным и для меня абсолютно новым. Тот, кто падал, кто стремительно несся вниз, чья кожа обдиралась о камни, был не я. Я присутствовал при падении кого-то другого. Этот «кто-то» был во всем похож на меня. Я мог бы быть им, но все же я им не был — и не был им именно потому, что видел, как он падает. На нем была моя старая красная куртка, мои туфли в довольно потрепанном состоянии, мои брюки грязно-зеленого цвета с их вечными прорехами [...] Он зацепился за каменную плиту, которая откололась от скалы и катилась, грохоча, в направлении долины. И вот он падает, катится, царапает свою кожу о камни, замирает и лежит распростертый. Любопытно! Ведь я первый раз являюсь свидетелем падения. Что там с ним?».

Заключительным рассказом профессора Хиаса Ребитча, возможно, самым странным из всех. На труднейшей фазе восхождения неожиданно дрогнула опора: «Меня оттолкнуло назад, будто гигантский кулак ударил мне в грудь. Я не должен перевернуться, особенно упасть на спину или головой вниз [...] Оттолкнувшись ногами, я отрываюсь от стены и падаю вниз навстречу мрачной, безжалостной пропасти. Так начинается бессмысленный, устрашающий прыжок в ад. Быстрый толчок: сорвался первый крюк, второй [...] Я скатываюсь по скале, ударяюсь, пытаюсь за что-нибудь зацепиться. Но неудержимая физическая сила тянет меня вниз. Все кончено, я пропал [...] И тут я перестаю испытывать тревогу. Страх смерти пропадает. Исчезают все эмоции, равно как и внешнее восприятие. Во мне нет больше ничего, кроме пустоты, полной отрешенности, а вне меня — ночи. Я даже больше не «падаю», а легко парю в пространстве, устроившись на облаке, свободный от всякой привязанности к земле. Это нирвана? Переступил ли я мрачный порог, ведущий в царство смерти? И вот неожиданно во тьму врываются огни и движения. На фоне потоков, в которых смешаны тень и свет, вырисовываются некоторые линии: сначала лишь едва намеченные, они постепенно приобретают узнаваемые формы. Натуралистическое изображение человеческих фигур и лиц. На внутренний экран проецируется немой черно-белый фильм. Я, зритель, вижу себя в этом фильме от силы трехлетним ребенком, семенящим в близлежащую бакалейную лавку. Я сильно сжимаю в ладошке крейцер<sup>4</sup>, который дала мне мама, чтобы я купил себе какие-то сладости. Сцена меняется: я снова ребенок, на мою правую ногу обрушился штабель досок. Мой старенький дедушка, ковьялющий, опираясь на палку, старается изо всех сил приподнять доски. Мать охлаждает и гладит мою раненую ногу. Два случая, о которых я в других обстоятельствах никогда не вспоминал [...] Фильм продол-

жается, но сцены, происходящие в нем, не относятся к моему настоящему существованию [...] Вот я паж, держащий герб в высокой оружейной палате: аристократы в пышных нарядах, владельцы замка во всем своем блеске, кубки, переходящие из рук в руки, целая жизнь, полная красок и движения. [...] Затем, будто от какого-то другого слоя образов отделяется некий более устойчивый узор: я шагаю по широкой долине, обрабатывая мое поле с помощью деревянного плуга, а гряда облаков тянется по небу. Но вот смелый наплыв камеры переносит меня в гущу рукопашной схватки: атакуют дикие всадники, варвары с растрепанными волосами: летят дротики, чудовишное побоище! Но все происходит в полной тишине, все призрачное. Вдруг крик, доносящийся издалека: «Хиас!» и снова «Хиас, Хиас!» Зов изнутри? Зов брата по оружию? Внезапно битвы больше нет, нет всадников, нет и смертной тревоги. Вокруг меня только покой, а перед моими открытыми глазами — залитый солнцем камень».

Теперь попробуем собрать воедино составляющие элементы этого совершенно уникального опыта, каковым является падение в горах. Первая неожиданность: там, где было бы естественно ожидать панику, беспорядочные телодвижения, крики ужаса, снаружи царит глубокая тишина, а внутри — совершенная безмятежность. Жертвы несчастного случая падают будто во сне, спокойные, собранные, не издавая ни единого крика. Но для этого необходимо соблюдение одного условия: падение должно быть быстрым, неожиданным, как в случае срыва с отвесной стены. Или же при условии, что за первой фазой соскальзывания или сползания, когда некоторые спасательные маневры могут еще иметь смысл, следует вторая фаза — фаза свободного падения, когда становится очевидной бесполезность таких маневров. Что придает падению в горах (или с небоскреба, при условии, если оно было непреднамеренным) его специфический характер по сравнению с другими ситуациями крайней опасности для жизни, это состояние отрешенности, покинутости падающего, ставшего пассивной игрушкой космических сил. Эта трагическая простота не встречается в той же степени в ситуациях потопа, пожара, бомбардировки и т.п., в которых дверь к спасению остается открытой, или, по крайней мере, приоткрытой.

Другой характерной чертой является удвоение субъекта. «Я»-зритель, «Я»-свидетель наблюдаю, если можно так выразиться, сверху, за падением некоего персонажа, который, даже одетый в мою одежду (ср. свидетельствова Норберта Баумгэртнера), видится главным образом как «он». Ясно, что это вторая черта не исключает первой: наблюдатель является *также* и тем, кто падает. Остается определить,



является ли это удвоение — каким бы ни был его психологический механизм — действительной причиной безмятежности или лишь ее следствием (одним из ее привилегированных выражений).

Опыт падения характеризуется еще и чрезвычайной интенсивностью умственной активности. Во всех свидетельствах подчеркивается контраст между действительной продолжительностью полета, всегда очень краткой (даже свободный полет с высоты 200 метров не длится дольше шести или семи секунд), и невероятной интенсивностью размышлений, образов и событий, которые способно вместить в нее сознание. Это изобилие представлений выступает в двух разных формах, возможно, соответствующих двум разным уровням глубины опыта.

Иногда (рассказ Хайма и начало рассказа Рубитча) речь идет об активном предвосхищении падения: с нечеловеческой скоростью электронной счетной машины индивид просчитывает все возможные ситуации, которые могут с ним произойти, и развивает точную стратегию в отношении каждой из них. Попытки представить то, что произойдет после несчастного случая (например, скорбь родных, друзей), тоже имеют место, но их придерживают, отдавая абсолютный приоритет выработке стратегии выживания. Оценка окружающей обстановки (спусков, острых выступов, снежного покрова и т.п.) продолжается и достигает максимальной степени остроты.

Иногда, напротив, (рассказ Вольны и середина рассказа Ребитча) с самого начала падения на мир опускается ночная мгла, замыкая героев в своем внутреннем пространстве. Так происходит погружение в глубины души, появление давно забытых сцен детства, короче, совокупности явлений, получивших общее название «панорамического видения». Между тем, надо отметить, что свидетельства, представленные здесь, больше похожи на фильм, который, однако, прокручивается неритмично, прихотливо, то прерываясь, то возвращаясь назад. В целом все это производит впечатление скорее игровой возможности путешествовать по своему прошлому по желанию, чем созерцания этого прошлого через грани некоего застывшего кристалла.

Последняя характерная черта этого опыта заключается в том, что он протекает внутри мира, ставшего молчаливым и как бы статичным. Но тишина, неожиданно обволакивающая некоторых из альпинистов, не более естественна, чем темнота или яркий день в опыте других: ни шум ветра, ни крики товарищей, ни грохот скатывающихся со склона камней — ничего этого не слышно. Также странно, что во всех приведенных рассказах (и во множестве других, не приведенных здесь) постоянно употребляется глагол *schwerben*, что значит «планировать» или, буквально, «неподвижно плыть в пространстве»: ни

удивительная сила притяжения, ни встречный поток ветра, спровоцированный падением, ни быстрое чередование разных пространственных ориентиров (деревьев, каменных стен и т.п.), остаются, как кажется, незамеченными.

\* \* \*

Что думать обо всем этом? И прежде всего — следует ли говорить, что этот род опыта относится к патологическим проявлениям чувствительности — таким же, как, скажем, галлюцинации некоторых душевнобольных — или же, напротив, что он открывает нам нечто очень существенное из области человеческого бытия вообще? Мы не можем надеяться пролить свет на этот вопрос, если не попытаемся пережить такой опыт изнутри, с точки зрения тех, кому довелось его испытать.

Прежде всего очевидно, что такой опыт появляется только за какой-то чертой. Чтобы он возник, недостаточно простого осознания опасности, даже крайней. Он, конечно, порождает у субъекта некое подобие электрического шока — в некоторых свидетельствах говорится о теплой волне, резко приливающей к голове, — она вырывает субъекта из относительно сонливого состояния, в котором он мог пребывать минутой раньше, из определенного ослабления внимания, которое, возможно, и стало причиной падения. «Пробужденный» таким образом субъект обретает исключительную остроту восприятия и небывалую быстроту мысли. Но все это работает на его адаптацию к миру, на «борьбу за жизнь», которая еще не содержит в себе никакого разрыва с его прошлым и с его главными экзистенциальными ценностями. Что знаменует пересечение порога — так это осознание масштабов бедствия и полного бессилия перед ним. Во всех свидетельствах этот решающий поворот выражен повторяющимися словами и восклицаниями: «кончено», «пропал», «ничего нельзя сделать», «все потеряно» и т.п.

Затем, в человеке, брошенном в пропасть, вдруг «ломается» что-то существенное, а именно внутренняя пружина его воли к жизни. В той степени, в которой он ясно осознает бессмысленность всех попыток спасения, он воспринимает себя как уже в каком-то смысле мертвого. Несколько секунд, отделяющих его от расплывания вниз, в конечном пункте падения, подобны интервалу между приговором к смерти и его исполнением. Это означает, что неумолимая интеллектуальная очевидность заставляет дыхание буквально прерываться, принуждая коснуться явного противоречия, которое состоит в том,

что он, практически уже убитый, продолжает дышать, надеяться, бояться, проецировать себя в будущее, одним словом, жить. Можно сказать, подводя итог, что первая и непроизвольная потеря опоры в буквальном смысле слова, та, что спровоцировала падение альпиниста, влечет за собой вторую — совершенно добровольную и радикальную, благодаря которой он, подчинившись неизбежной неминуемости собственного конца, мысленно приносит себя в жертву, вырывает себя из мира живых. Именно это принесение в жертву самого себя — спонтанное и вместе с тем вынужденное объективными обстоятельствами сложившейся ситуации — один из выживших (Е.Г.Ламмер) назвал «великим отрешением».

Чтобы получить доступ к тому, что реально скрывается за опытом падения, необходимо хорошо понимать механизм такого отрешения. Похоже, что оно не требует никакой субъективной предрасположенности, никакой особой чувствительности философского и религиозного характера. Во всяком случае, ни один из фактов, которыми мы располагаем, не дает основания это утверждать. Решающим, напротив, кажется эффект неожиданности, когда «обычный» человек, более или менее погруженный в каждодневные радости и заботы, неожиданно попадает в положение, которое он и вообразить не мог, и без всякой подготовки сталкивается с самым страшным ликом Бытия. Перемена обстановки оказывается столь резкой, что даже не успеваешь почувствовать страх. Так что вынужденный этими обстоятельствами отказ от воли к жизни не несет в себе ничего героического, даже если внешне он и похож на героический рывок и какое-то время производит такое впечатление. Его природа скорее сродни параличу воображения, которому в какой-то момент мир, как при вспышке молнии, показался столь враждебным, столь непригодным для жизни<sup>3</sup>, что более ни единый замысел, ни единый жест, ни единое слово не имеют никакого смысла.

Нет предела нашему изумлению перед теми разломами, которые могут в любой момент открыться в прочной — на первый взгляд — почве каждодневного опыта. Опора вдруг рассыпается под ногами, крюк неожиданно не выдерживает веса и — в течение нескольких кратчайших секунд человека вырывает из всего, что составляло его жизнь, и бросает в бесконечное одиночество и бесконечную обездоленность. Он, совершивший свою эволюцию при свете, мгновенно устремляется во Тьму. Еще весь пронизанный потоками жизни, он вынужден немедленно оставить всякую надежду, согласиться на то, что будет навсегда стерт с лица земли.

Но вот чудо — из этого крещения ужасом рождается новый человек. Претерпевший эту Великую Капитуляцию тут же приходит в чувство и преисполняется удивлением, получив доступ к опыту, о существовании которого он до сих пор не мог даже подозревать. Своей внезапностью и своей явной бесповоротностью опыт падения очистил его от всего наносного, поверхностного, искусственного. Он вынудил его мысленно согласиться на жертву такого размаха, что после нее он осознал, что больше уже ничем не обладает, да и сам не является абсолютно ничем. Лишенный всего, опустошенный, он чувствует себя уже мертвым. Но, в действительности, падение освободило его только от аффективной, ментальной и социальной индивидуальности, от его «эго». В то же время оно обнажило, впервые открыло твердое и несокрушимое ядро этой индивидуальности, трансцендентальный принцип сознания, самость, его высшее «Я».

«Паранормальные» психические проявления, характерные для падения, могут, таким образом, трактоваться как признаки появления внутри поля сознания такого высшего «Я», которое как таковое еще никогда там не обнаруживалось. Это имеет отношение и к тем удивительным изменениям, которые происходят с восприятием времени. С одной стороны, мы являемся свидетелями такой интенсивности и такого ускорения ментальных процессов, что падение, несмотря на свою объективную кратковременность, продолжается, как кажется, целый век. С другой стороны, прилив воспоминаний, похоже, настолько заполняет все поле сознания, что внимание полностью отключается от настоящего. Легко увидеть, что оба эти явления между собою связаны и что они — каждое по своему — выражают трансценденцию сознания по отношению к времени (выход сознания за пределы времени).

С точки зрения натуралистического понимания мира мы молчаливо предполагаем, что «думание» — это такая же деятельность, как и всякая другая, возникающая из определенных причин, приводящая к определенным следствиям, имеющая продолжительность и требующая времени для своего осуществления. Опыт же падения в той степени, в которой он выражается в своеобразной перегрузке ментального механизма, способствует расшатыванию предела, когда бесконечно ускоренное разворачивание ментальных процессов приводит к некоему «чистому акту», к тому, что перед сознанием одновременно предстает все его содержимое. В то же время нам кажется вполне естественным полагать, что мысли, понятые как элементы серии психических явлений, после того, как они «уходят», оказываются

разрушенными, уничтоженными как таковые, но их можно реконструировать на основании впечатков, следов, которые они могут оставить (дела, поступки, отпечатки в мозгу и т.п.), с помощью специальной процедуры припоминания. Феномен панорамического видения предполагает нечто совершенно другое: вместо того, чтобы растворяться от мгновения к мгновению, сознание располагается в бессменном настоящем, из которого оно может по своему усмотрению достичь любого события своей собственной истории и как бы прикоснуться к нему на расстоянии. Оно законно охватывает всю целокупность своего прошлого, не будучи обязанным при этом столь ненадежному инструменту, как память, понятому как некая особая функция<sup>6</sup>. Примечательно в этой связи то, что свидетельства, использованные здесь, не содержат никаких упоминаний о последовательном разворачивании событий в том порядке, в котором они были зарегистрированы сознанием — начиная с момента рождения и до момента падения. Они говорят скорее о свободном блуждании, скитании по прошлому (и будущему), отмеченном, конечно, выплыванием значимых сцен детства, — но ровно так же — и пустышных, как кажется, эпизодов — более фантазийных и бесполезных, будто сознание стремится таким образом доказать себе самому, что оно всецело овладело всеми своими возможностями.

Другими словами, индивиду удается постичь себя самого в форме вневременной, неизменной сущности, которая безмятежно созерцает свое *альтер эго* из крови и плоти, падающее в бездну, — словно речь идет о каком-то отчужденном абсолюте. В разных рассказах, приведенных выше, их авторы, сами того не сознавая, используют язык философии санкхьи. С одной стороны они располагают Свидетеля, духовную монаду (*Пурушу*), который, в конечном счете, совершенно чужд превратностям этого мира, а с другой — фрагмент природы, подверженный общим естественным законам (*пракрита*). Опыт удвоения, о котором свидетельствуют почти все наши авторы, не несет в себе ничего патологического. Он заключается только в том, чтобы, используя кратчайший — и самый драматический — путь, обрести способность отличать Дух от Природы, к которой философия санкхьи добирается иными способами, куда более сложными и спекулятивными. Но результат, по крайней мере на какое-то мгновение, оказывается тем же. Это состояние абсолютной изоляции (*кайвалья*), блаженного безразличия ко всему тому, что может с вами еще случиться в этом низком мире, включая кончину. Метафора планирующего полета, навязчиво повторяющаяся в большинстве из свидетельств, прекрасно отображает эту ситуацию выхода за границы, трансценденции.

Возникает соблазн сказать, что несчастные случаи в горах — как и другие опыты такого же типа — реализуют «вгорячую» («куй железо пока горячо»), под давлением обстоятельств, то самое освобождающее очищение, к которому ведут духовные пути, известные в великих религиях. То, что одни достигают — а многие и не достигают — при условии тридцатилетней аскезы и медитации, другие обретают даже не ища, за несколько секунд драматического полета. Прежде чем решиться на такое смелое заключение, нам все-таки надо сказать несколько слов о попытках объяснения тех же самых явлений через их сведение к чисто психологическим механизмам, когда за ними откажутся признать какую бы то ни было ценность откровения.

Самыми характерными объяснительными схемами являются, без всякого сомнения, схемы, предложенные в фрейдовском психоанализе<sup>7</sup>. Паранормальные явления, вызванные неминуемостью смерти, включаются здесь в общую категорию «механизмов самозащиты». С точки зрения Фрейда, живое существо неизменно подчинено «принципу удовольствия», то есть стремится максимально снизить уровень внутреннего напряжения (нервного и психического), содержащегося в его собственных побуждениях и неосознанных стремлениях до тех пор, пока они не находят себе выхода. Обычно эти поиски удовольствия (или, точнее, попытки избежать неудовольствия) имеют форму действий, направленных на психический или социальный мир. В случае, если такие действия невозможны, — а здесь именно такой случай, — необходимость любой ценой удовлетворить принцип удовольствия обуславливает искажение восприятия внешнего мира, его магическую, галлюцинаторную трансформацию. Об этом часто говорят как о «дереализации»: в самый критический момент полета альпинист прекращает воспринимать мир объективно. Ускользая от невыносимой реальности, он укрывается в своего рода сне наяву, к которому относятся все компенсаторные фантазмы, возникающие из самых инфантильных и самых нарциссических слоев бессознательного. Некоторые авторы даже упоминают возможность регрессии к эмбриональному уровню и думают, что этим можно объяснить впечатление «неподвижного парения» (*schweben*), о котором мы уже говорили<sup>8</sup>.

Мы не будем исследовать этот тезис со всеми выводами, которые из него вытекают, удовлетворившись замечанием, что он, возможно, не так уж несовместим с нашим собственным. Разумеется, если строго придерживаться принципов, то эти два типа объяснения являются диаметрально противоположными друг другу. Мы делаем из «принесения в жертву Я» краугольный камень опыта, Сезам, который открывает двери внутренней реальности, тогда как, согласно

фрейдистскому объяснению само «я» приносит в жертву объективность и находит убежище в чистых фантазмах с единственной целью сохранить свою собственную целостность. Однако, в действительности, невозможно придерживаться такой резкой оппозиции. С одной стороны, принесение себя в жертву, мысленно совершаемое в ходе падения, носит механический и вынужденный характер. Оно происходит только под давлением обстоятельств. Оно не предполагает долгого и систематического очищения сердца и духа. Стало быть, его невозможно приписать открытию подлинного доступа к освобождению. Доказательством тому служит факт, что после чудесного спасения, случившегося в последнее мгновение, «ветхий человек» быстро берет верх над «новым». Разумеется, во многих свидетельствах говорится о длительном последствии подобного шока: многие спасшиеся стали более склонными к размышлению, изменили свою шкалу ценностей и даже понятие о смерти. Но такого рода опыта, если он действительно содержит открытие внутренней реальности, все же недостаточно, чтобы легко освоиться в этой реальности.

С другой стороны, мы не должны дать себя обмануть такими выражениями, как «дереализация», «обращение к фантазмам» и т.п. Фрейдовское объяснение прекрасно допускает абсолютно несовместимый с жизнью характер некоторых ситуаций, а стало быть, и невозможность для субъекта реагировать на него иначе, чем через радикальную интроверсию. И только приверженность некоторым объективистским предрассудкам мешает психоанализу приписать подобной конверсии всю ее ценность, так что он упорствует, определяя ее в сугубо негативных терминах, как «бегство», «уход», «защитную реакцию» и т.п. Использование подобных определений было бы оправдано лишь в том случае, если можно было бы представить другой подход («ясный», «взрослый», «ответственный» и т.п.) к опыту падения. Но ведь мы видели, что именно признание безнадежного характера ситуации — в противоположность всякой малейшей лазейке для «бегства» в надежде на чудесное спасение — запускает в действие так называемый процесс дереализации. Можно было бы констатировать, при чтении некоторых свидетельств, что эта знаменитая дереализация не обязательно заменяет холодную и объективную оценку обстоятельств падения (оценку расстояния, которое еще предстоит падать, места возможного приземления и т.п.), но что она вполне может, по крайней мере в некоторых случаях, на нее накладываться.

В качестве заключения предлагаю рассмотреть опыт падения в горах как поразительную иллюстрацию неясностей, связанных с самим понятием отказа от обычной жизни, аскезы (*санньяса*). Представ-

ляет ли он в действительности некую «хирургическую» форму сannyасы, резкое вырывание из обыденности вместо постепенного и последовательного отрешения от мира, этапы которого столь старательно систематизировала индуистская традиция? Но и сама эта традиция постоянно размышляла о противоречиях *sannyасы*. В ней обычно видели необходимое, но не достаточное условие освобождения. Вместе с тем всегда признавалась, что искренний, полный и совершенный отказ от мира будет уже сам по себе достижением освобождения. Но если он является лишь средством освобождения, то это привнесло в него нечто не совсем чистое: страстное отрицание тягот социального существования и не менее страстное стремление к освобождению смутно путали с раем. Из этого возник парадокс, согласно которому освобождение достигается полным искоренением всякого желания — даже самого желания освобождения. Наш спор с психоаналитической трактовкой опыта падения вращается вокруг той же самой парадоксальной ситуации. Психоанализ выказывает интерес лишь к его негативному аспекту — побегу от реальности перед лицом невыносимого психического страдания. Он отказывается признать за ним какую бы то ни было ценность в деле спасения. Мы же, напротив, старались подчеркнуть предельный характер происходящего в этом опыте очищения и, стало быть, потенциально содержащееся в нем религиозное измерение. Однако фрейдистский тезис запрещает нам заходить слишком далеко в этом направлении и напоминает о присутствии в самом истоке сверхчеловеческого, как кажется, отрешения инстинктивного, «сырого» желания, вызванного опытом падения.

Я не претендовал на то, чтобы на этих нескольких страницах решить все вопросы, которые могут возникнуть в связи с падением в горах и крайней опасностью для жизни в целом. Я даже не исчерпал всех возможностей интерпретации приведенных здесь свидетельств. Особенно конца рассказа Г. Ребитча, который требует тонкого подхода. Конечно же, соблазнительно увидеть в этом рассказе (уникальном в своем роде — насколько об этом можно судить) подобие отчета о прошлых существованиях, о которых говорят древние трактаты по йоге. Но все не так просто. Сцены, описанные в рассказе, не следуют друг за другом и не образуют никакой единой последовательности. Они разнятся между собой и по силе воображения. Если одни отсылают, как кажется, к условным средним векам (пажи, кубки и т.п.), то другие вызывают в сознании внеисторические или протоисторические архетипы хлебопашца, а третьи — что-то наподобие орд Аттилы



или конницы Чингисхана. Фрагменты реальной биографии сосуществуют с общей историей человечества и обрывками некоего сна наяву, наведенного полетом. Текст слишком аллюзивен и даже само понятие предшествующей жизни слишком туманно, чтобы мы могли сейчас пытаться дать ответ на этот вопрос.

*Перевод с французского В. Г. Лысенко*

### Примечания

- <sup>1</sup> *Messner, Reinhold. Grenzbereich Todeszone. Ullstein Verlag, 1980.*
- <sup>2</sup> *Heim A. Notizen über den Tod durch Absturz // Jahrbuch des Schweizer Alpenclubs, 27. 1982.*
- <sup>3</sup> В немецких университетах XIX в. название должности внештатных преподавателей, которые вели занятия со студентами.
- <sup>4</sup> Старая немецкая монета.
- <sup>5</sup> То, что все возможные выходы в мир закрыты, символически выражается в покрывале ночи, которое, как свидетельствуют многие выжившие жертвы, окутывало их падение.
- <sup>6</sup> Наша интерпретация сближается здесь с классическим бергсонским тезисом, согласно которому память подвергает воспоминания фильтрации, пропуская только те из них, которые имеют прямое отношение к настоящей ситуации. Но ведь падение в горах представляет собой такую ситуацию, в которой немыслимо никакое действие. Операция фильтрации теряет тем самым свою цель. Из этого возможны два варианта развития событий: либо отупение, полный ступор (некоторые свидетельства говорят именно об этом); либо, напротив, хаотическое мелькание воспоминаний, то есть шлюзы памяти широко раскрываются.
- <sup>7</sup> См. например статью: *Pfister O. Schockdenken und Schockphantasien bei höchster Todesgefahr (Мысли и фантазии в состоянии шока, вызванного крайней смертельной опасностью). Zeitschrift für Psychoanalyse XVI, 1930. P. 430-455.* Эта статья содержит множество ссылок на случаи, представленные А. Хаймом.
- <sup>8</sup> У других авторов эти схемы сочетаются с разными неврофизиологическими гипотезами (секрецией эндо-морфинов и т. п.), которые мы не можем принять здесь во внимание.

*Хавьер Субири*

Имя Хавьера Субири (1898–1903) практически не известно русскоязычным читателям, за исключением небольшого числа специалистов. Между тем, наряду со своим современником Ортега-и-Гассетом, он составляет гордость не только испанской, но и мировой философии XX столетия. К числу главных его трудов относятся такие, как «Природа. История. Бог» (1944), «О сущности» (1962), «Чувственное понимание» (1980). Его ранние статьи и эссе, собранные в книгу «Природа. История. Бог», можно классифицировать как разновидность религиозного экзистенциализма. В дальнейшем Субири развивал собственную метафизику и философскую антропологию.

Собственно историко-философских работ Субири написал немного. «Пять лекций по философии» (1963) посвящены учениям XIX–XX вв. (от Конта до Гуссерля и Хайдеггера). К ним примыкает примерно половина статей, входящих в книгу «Природа. История. Бог», посвященных в том числе философии Аристотеля и Гегеля. Мы предлагаем читателю отрывок одного из эссе этой книги «Сократ и греческая мудрость», которое было написано в 1940 г. Перевод сделан по изданию Xavier Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*. (2 ed), Madrid, 1974. В настоящее время перевод книги Субири «Природа. История. Бог» готовится к печати.

### **Сократ и греческая мудрость**

Несмотря на досадное отсутствие в нашем распоряжении достоверных исторических данных для изучения истоков философии Платона и Аристотеля, существует, однако, следующий неоспоримый факт: указанная философия в самих своих истоках связана с творчеством Сократа, а оно, в свою очередь, представляет собой решающий поворотный момент в умственном движении греческого мира и всей европейской мысли. Но при этом творчество Сократа окутано неизвестностью, более того, безымянностью его непосредственных учеников. Мы располагаем прямыми свидетельствами о нем лишь Плато-

на, Аристотеля и Ксенофонта, причем все трое преследовали скорее свои особые цели. О творчестве Сократа (так же как и досократиков) мы знаем лишь благодаря его отражению в учениях Платона и Аристотеля. Поэтому всякая попытка положительно и прямо представить полную картину его мысли должна быть заменена более скромной, но единственно достижимой задачей — попытаться исследовать некоторые стороны его творчества, повлекшие за собой размышления Платона и Аристотеля. В конечном счете, истолкование философии Сократа зависит от истолкования источника философии Академии и Лицея. Обе цели в сущности равнозначны. То же самое следует сказать почти обо всей досократовской философии.

Все наиболее древние свидетельства сходятся в том, что Сократ занимался лишь этикой и что он ввел диалог как метод, позволивший доискиваться в вещах до чего-то универсального. Этим свидетельствам были даны тысячи интерпретаций. Для одних Сократ был афинским интеллектуалом, мучеником науки; по мнению других, он посвятил себя разработке только этических проблем. Но если в этих характеристиках Сократ оказывается философом, то в других он предстает только как человек, воодушевленный желанием личного совершенствования, без малейшего признака философа.

Зато очевидно, что в любом из этих трех гипотетических измерений Платон продолжает Сократа, а Аристотель — Платона. Правда, филология Нового времени, пожелав углубиться в детали, вынуждена была внести важные поправки в эту картину. Тем не менее, факт остается фактом.

Но из этого не обязательно следует, что линия «Сократ-Платон-Аристотель» должна быть признана непрерывной.

Такой геометрический образ легко можно было бы заменить образом пучка лучей, центром которого является сам Сократ. Философия Аристотеля — это больше, чем продолжение философии Платона, это попытка высадить на новой почве проблемы, произрастающие от того же самого корня, от которого их, вероятно, взял Платон. Если же говорить о преемственности, то речь скорее должна идти о продолжении некоторого образа действий и некоторого занятия, чем о развитии системы проблем и понятий. Очевидно, что преемственность образа действий частично включает также общность проблем и последующее обсуждение точек зрения. Но первоначальным у Аристотеля является именно то усилие, с каким он *a limine* повторяет интеллектуальное усилие Платона. В свою очередь, Платон воспроизводит интеллектуальное усилие, воспринятое им у своего учителя Сократа, которое вырастает из того же корня, что и сократовская

рефлексия. Сократ, Платон и Аристотель — это, как я уже сказал, скорее три луча, исходящие из одного пучка света, который возникает в конкретной точке, завершающей определенный период истории. Важно уточнить местонахождение этой точки. Новый образ Мудрости — вот что принес Сократ в Грецию. Такое утверждение требует долгого обсуждения. Характер данной статьи позволяет мне предложить лишь некоторую общую идею. Для этого необходимо точно установить, что же было названо досократовской философией. А это, в свою очередь, требует некоторых предварительных соображений относительно исторической интерпретации философии.

### Предпосылки философии

В основе любой философии, в качестве ее предпосылки, лежит определенный *опыт*. Вопреки тому, на что претендует абсолютный идеализм, философия не рождается из самой себя. Такое суждение следует понимать в нескольких смыслах: во-первых, трудно было бы объяснить, почему с тех пор, как существует человечество, философия не существовала во всех уголках планеты, во всей полноте и определенности: во-вторых, почему философия обнаруживает меняющийся состав проблем и понятий; наконец, и это следует подчеркнуть особо, само положение философии внутри человеческого духа претерпело заметные изменения. В данном исследовании у нас еще будет случай кратко ответить на вопрос, как на самом деле философия, которая вначале могла означать нечто очень близкое религиозной мудрости, обратившись к глубоким и непреходящим проблемам, связанным с конечными основаниями мира и жизни, превратилась в форму знания об универсуме, именуемую теорией, дабы затем предаться исследованию вещей такими, каковы они суть; этот ряд можно было бы продолжить.

То, что любая философия опирается на какой-либо опыт, не значит, что она замкнута на него, то есть не значит, что она является теорией именно этого опыта. Не всякий опыт настолько богат, чтобы философия стала только его концептуальным слепком, и не всякая философия настолько оригинальна, чтобы вместить в себя какой-либо опыт во всей его целостности, несводимый к другим его формам. Вместе с тем, в известном смысле это означает, что философия должна быть, хотя бы частично и отдаленно, концептуальным продолжением лежащего в ее основе опыта. Философия может возражать этому опыту и объявлять его недействительным, она может отмахнуться от него и даже предвосхитить новые формы опыта. Но ни одно из этих

действий невозможно без опоры на этот опыт, что и позволяет философии совершить интеллектуальный скачок. Это значит, что она обретает четкие контуры только при соотнесении с лежащим в ее основе опытом.

Под опытом понимается нечто, приобретенное в ходе жизни, реальной и плодотворной. Это не совокупность истинных или ложных мыслей, порождаемых разумом, а то достояние, которое приобретает дух в своем плодотворном общении с вещами. В этом смысле опыт — это естественное местопребывание реальности. Следовательно, любая другая реальность, чтобы стать реально безупречной, встанет перед необходимостью быть вовлеченной в опыт и востребованной им. Мы не предпрещаем здесь характер этого опыта: в особенностях надо сразу же полностью исключить понятие опыта как совокупности гипотетических данных сознания. Возможно, данные сознания как таковые не принадлежат к этому исходному опыту. Речь, как уже было сказано, скорее идет об опыте, который человек приобретает в реальном общении с реальными вещами.

Было бы серьезной ошибкой отождествлять его с *опытом личным*. Люди, обладающие личным опытом в полном смысле этого слова, составляют, пожалуй, редчайшее исключение. Но если мы допустим, что некоторым личным опытом обладают все, то этот опыт, даже тогда, когда он является достаточно богатым и полезным, составляет крошечное ядро внутри гораздо более широкого пространства опыта не-личного. Этот неличный опыт, прежде всего, состоит из огромного слоя опыта, который приходит к человеку в его совместной жизни с остальными людьми — либо в отчетливо выраженной форме опыта других, либо в форме безличного опыта, состоящего из выпавших в осадок бесцветных обычаев. В более отдаленном от центра, но гораздо более широком пространстве простирается та форма опыта, которую составляют мир, эпоха и время жизни человека.

В этот опыт входит не только отношение к другим объектам, но также и знание человека о себе самом, понимаемое тройко: во-первых, как совокупность того, что люди думают о вещах, их мнения и идеи; во-вторых, как особый способ, каким каждая эпоха ощущает свою включенность во время, ее историческое сознание; наконец, в-третьих, как убеждения, существующие в глубинах индивидуальной жизни человека и касающиеся происхождения, значения и судьбы его собственной личности и личностей остальных людей.

Чрезвычайно важно подчеркнуть особое отношение, существующее между этими различными слоями опыта. У нас нет сейчас возможности сделать это. Однако необходимо указать на то, что каждая

из этих областей, будучи моментом уникального опыта, обладает, помимо общности с остальными, также и собственной структурой, в определенных пределах независимой. Таким образом, опыт, понимаемый как структура мира какой-либо эпохи, иногда может находиться даже в противоречии с содержанием остальных областей опыта. В Средние века иудей и еретик жили в христианском мире, внутри которого они, стало быть, были инакомыслящими. Сегодня мы готовы к тому, что в нашем дехристианизированном мире настоящими инакомыслящими станут католики. В Средние века существовали умы, мыслящие иначе, однако общее умонастроение было христианским. В целях этой работы нам важно подчеркнуть наличие опыта, составляющего основу философии, точнее — определить то умонастроение, из которого философия исходит.

При анализе этого основного опыта в глаза бросается, в первую очередь, его особое *содержание*. Действительно, в некоторых случаях под историей формально понимался сбор так называемых исторических фактов. Но если история стремится быть чем-то большим, чем картотека документов, она должна стараться сделать понятным содержание мира и эпохи.

Начать следует с того, что всякий опыт возникает только благодаря *ситуации*. Как я уже сказал, опыт человека — это естественное местопребывание реальности, имеющее внутренние границы, что и позволяет человеку понимать одни вещи и одни их аспекты, исключая другие. Всякий опыт обладает собственной, одному ему свойственной формой. И эта форма есть объективный коррелят ситуации, в которой обнаруживает себя человек. Ситуация, в которой он оказывается, определяет и то, какие вещи составляют его опыт. История должна стремиться поместить наш ум в положение людей той эпохи, которую она изучает. Не для того, чтобы затеряться в темных глубинах, но чтобы попытаться мысленно повторить опыт той эпохи, чтобы увидеть собранные факты «изнутри». Это, естественно, требует мучительного усилия, трудного и продолжительного. Дисциплина, помогающая нам осуществить это, называется филология.

Более того, опыт — это всегда опыт общения с миром и вещами, включая самого человека; он предполагает, что человек действительно живет среди вещей и с ними. Опыт воплощен в той особой форме, в какой вещи отдают свою реальность в руки человека. Следовательно, опыт предполагает существование чего-то предварительного, чего-то подобного полю зрения, внутри которого возможны различные перспективы. Само это сравнение показывает, что существование человека среди вещей и с ними несравнимо с существованием

точки, затерянной в бесконечной пустоте. Уже в этом его измерении, столь очевидно неопределенном и приблизительном, существование человека ограничено так же, как поле зрения глаза. Поэтому такое ограничение называется *горизонтом*. Горизонт — это не простая внешняя ограниченность зрительного поля: это скорее нечто такое, что, ограничивая, его конституирует и, следовательно, выполняет позитивную функцию. Настолько позитивную, что перед глазами остается как раз то, что существует вне горизонта, как некое «дальше», — мы не видим, каково оно, — и что простирается безгранично, постоянно возбуждая в человеке самое острое любопытство. Ведь помимо вещей, рождающихся внутри мира и умирающих в нем, существуют другие, которые входят в мир, появляясь из-за горизонта, или, рассеиваясь, исчезают за ним. В любом случае соотношение дальности и близости в пределах горизонта организует вещи, придавая им первый воспринимаемый человеком образ реальности.

Будучи ограничивающим, горизонт должен определяться тем, что делает возможным его возникновение. Без глаз не было бы горизонта. Всякий горизонт включает конституирующее начало, присущее ему *основание*.

Три части базового опыта какой-либо эпохи: его ситуация, содержание и горизонт (вместе с его основанием) являются тремя измерениями этого опыта, обладающими различной степенью подвижности. Наименьшей устойчивостью отличается само содержание опыта: ситуация изменяется гораздо медленнее, но в конечном счете она достаточно подвижна; горизонт меняется крайне медленно, так медленно, что люди почти не осознают эту перемену и склонны верить в его неизменность: можно сказать, что именно поэтому они почти не отдают себе отчета в его существовании. Нечто подобное происходит с пассажиром самолета, для которого изменение панорамы так же неощутимо, как движение стрелок на часах<sup>1</sup>.

Вопреки тому, к чему в течение многих лет склоняла взятая метафорически идея биологического эволюционизма применительно к истории, такое измерение не может быть уподоблено образу развития, зрелости и смерти эпох или культур, как тогда говорилось. Идея Шпенглера, лежащая в основе его книги, возможно, самое недоказуемое в ней. Опыт, образующий историческую эпоху, будучи естественным местопребыванием реальности, есть именно ее естественное *местопребывание*, и ничего более. Но существование человека не ограничивается пребыванием в каком-либо месте, хотя бы и реальном. В свою очередь, «реальность мира» не является реальностью жизни: реальность мира ограничивается лишь тем, что она предоставляет дру-

гой реальности, именуемой человеком, бесконечный набор *возможностей* существования. Предлагаемые человеку в качестве возможностей его существования вещи, прежде всего, находятся в том отстое реальности, который называется опытом. Одни из них человек принимает, другие отбрасывает. Именно этот его выбор преобразует возможное в нечто реальное его жизни. Это новое измерение реальности, добавляемое им к своей жизни, преобразует картину его опыта, а, стало быть, и сумму возможностей, возникающих перед ним в следующий момент; в итоге человек оказывается подвержен постоянным изменениям. Приняв решение, он начинает движение в определенном направлении, в силу чего он никогда не уверен, что не потерпит решительного краха в тот момент, когда, быть может, будет располагать наилучшими возможностями своего существования. Уже в следующий момент картина становится совершенно иной: одни возможности закрыты, другие сократились, еще какие-то — совсем новые и мало оригинальные — стали гигантскими. И как актуальность возможного в качестве возможного есть движение (об этом уже говорил Аристотель), так и существо, чья реальность возникает из его возможностей, является существом, находящимся в движении. Двигаясь, оно меняется во времени, в любом состоянии оно лишено покоя. Вещи находятся в движении не потому, что они изменяются, они изменяются потому, что находятся в движении. Когда актуализация возможностей становится результатом собственного решения, тогда возникают не только *состояния* движения, но и *события*. Человек — существо, чья жизнь есть событие, и событие это называется историей.

В прежние времена свободное бытие определялось как сущее, которое есть причина самого себя (св. Фома Аквинский). Из чего следует, что история коренится в *свободе* человека. Все, что существует помимо этого, есть *природа*. Ошибка идеализма заключается в смешении свободы со всеобъемлющей неопределенностью. Свобода человека, равно как и свобода Бога, формально существует в способе ее детерминации. Но в отличие от божественной свободы, творящей вещи, свобода человека детерминируется лишь выбором среди различных возможностей. Поскольку эти возможности ему «даны», и эта данность, в свою очередь, частично зависит от его собственных решений, свобода человека принимает форму исторического события.

Из всего того, что я должен был бы сказать, исследуя истоки атической философии, в данный момент для меня важно коснуться (да и то в сугубо интеллектуальном аспекте) лишь образа мыслей, внутри которого эта философия вырастает. Применяя последние наши



замечания к интеллектуальной жизни, мы сталкиваемся, например, с тем, что мышление каждой эпохи — помимо того содержания, которое оно собственно утверждает или отрицает, — намечает и другие мысли, различающиеся между собой и даже противоречащие друг другу. Действительно, всякое утверждение или отрицание, каким бы категоричным оно ни было, является неполным или, по крайней мере, полагает и другие утверждения или отрицания, лишь в единстве с которыми оно обладает полнотой истины. Поэтому Гегель говорил, что истина — это всегда целое и всегда система. Это, однако, не противоречит (а скорее дополняет) тому, что какое-то утверждение в своих границах истинно или ложно. Тогда намечаются различные направления, по которым может пойти его развитие. Одни из них будут истинными, другие — ложными. До тех пор, пока первоначальное утверждение не связано дизъюнктивно ни с теми, ни с другими, оно остается истинным. Взятая в статике, в какой-либо момент времени, мысль человека такова, какова она есть, истинная или ложная, взятая же в динамике ее направленности в будущее, она становится истинной или ложной в зависимости от выбранного пути. Например, христология св. Ириния Лионского, естественно, истинна. Но некоторые из его утверждений или, по крайней мере, выражений, таковы, что в зависимости от того, куда склонится мысль — вправо или влево, — она окажется либо на стороне Ария, либо на стороне св. Афанасия Великого. До этого выбора утверждения все еще истинны. После того, как решение принято, они, взятые в одном смысле, останутся истинами, а взятые в другом — перестанут быть таковыми. Таким образом, наряду с мыслями, продуманными полностью, в истории немало таких, которые мы могли бы назвать зародышевыми. Или, если угодно, у мысли помимо заявленного и развернутого измерения есть еще и свернутое, зародышевое: каждая мысль что-то мыслит развернуто, а что-то в ней еще только рождается. Дело не в том, что из одних мыслей путем рассуждения можно вывести другие, но в чем-то предварительном и исходном, в том, что затрагивает не столько познание, питающее мысль, сколько саму структуру мысли как таковую. Благодаря этому человек обладает интеллектуальной историей. Обратимся сразу к какому-нибудь образцу функционирования нарождающейся мысли, — к мыслям, которые открывали две незначительно различающиеся возможности, из которых одна повела к блестящему расцвету европейского интеллектуализма, а другая увлекла на мертвые пути азиатской спекуляции. Ведь речь идет не только о том, являются ли предлагаемые мысли возможными истинными или ложными, но и о том, не ведут ли предлагаемые пути в тупик. В каждый

момент своей интеллектуальной жизни всякий индивид и всякая эпоха подвергаются высокой степени риска свернуть на путь, ведущий в тупик, риска, заложенного в самой природе вещей.

Возможно, деятельность Сократа состояла в том, что он направил нас по дороге не бесплодной, а ведущей к тому, что станет могучим европейским интеллектом. «Труд» Сократа вписывается в умственный горизонт греческой мысли. Его особое место в ней определяется диалектикой предшествующих ситуаций, которые преодолевали «великие мыслители». Это позволило ему приобрести особый опыт, касающийся человека и вещей, — опыт, из которого впоследствии выросла философия Платона и Аристотеля.

### Горизонты греческой философии

Умственный горизонт античного человека определен движением в самом широком смысле слова. Вещи, — помимо претерпеваемых ими перемещения и внешних изменений, — еще и неизбежно бренны. В один прекрасный день они рождаются, чтобы затем однажды умереть. Такими всеобщими переменами охвачен и человек, и не только в индивидуальном, но и в социальном плане: семьи, города, народы подвержены непрерывному изменению, регулируемому непреклонной судьбой, отмеряющей благо каждому. В череде этих всеобщих перемен огромное значение приобретает зарождение живых существ. Можно даже утверждать, как мы увидим далее, что исходная форма восприятия греком космического движения, в конечном счете, ориентирована на порождение настолько, что одно и то же слово *gígnomai* выражает две идеи: порождение и событие.

В основополагающей схеме вселенной именно идея движения как порождения проводит для античного человека разделительную линию. Здесь, внизу — земля, *ge*, область преходящего, область вещей, подверженных рождению и разрушению. Вверху — небо, *ouranós*, состоящее из вещей не рожденных и не разрушающихся, по крайней мере в земном смысле этого слова, которые подчинены только ограниченному движению, имеющему циклический характер. И в *ouranós* — *theoí*, бессмертные боги.

Вспомните, сколь отличен от обрисованного горизонт, в котором открывает мир человека нашей эры, — не *бренность*, а *ничто*. Этим объясняется, почему схема мира современного человека ничем не напоминает таковую у грека. С одной стороны — вещи, с другой — человек. Человек, который существует среди вещей, чтобы с их помощью создавать свою жизнь, состоящую в принятии решений, опре-

деляющих трансцендентальную и вечную судьбу. Для грека существуют небо и земля; для христианина и небо, и земля — это мир, местонахождение здешней жизни; ей противостоит иная жизнь. Поэтому христианская схема мира представляет собой не дуализм «небо/земля», а дуализм «мир/душа».

Какова же *основа*, дающая возможность этой подвижности устанавливать горизонт визуального поля античного человека?

Человек — существо природное. Внутри природы он принадлежит к наименее устойчивой сфере, к земле. Человек — существо, наделенное жизнью, существо одушевленное (*zōion*), которое, подобно другим живым существам, рождается и, прожив жизнь, по определению мимолетную, умирает. Но это живое существо, в отличие от остальных, несет в себе редкое свойство.

Остальные живые существа, будучи *наделенными* жизнью, продолжают *жить* и не более того. Идет ли речь о растении или о животном, неважно, жить — значит просто быть живым, то есть исполнять те действия, которые проистекают из самого живущего и которые направлены на его внутреннее совершенство. В растении такие движения связаны с ростом и обращены лишь к атмосфере и к земле. В животном они направляются «склонностью» и «вниманием», благодаря чему оно «распознает» окружающий мир, ориентируется в нем и либо «сдается в плен» вещам, либо убегает от них.

В человеке же существует нечто совершенно иное. Человек не ограничивается тем, что живет, исполняя свои жизненные функции. Его *érgon* составляет часть совокупного проекта (*bíos*), в значительной мере неопределенного, и человек сам должен в известной степени определяться путем размышления и принятия решения. Он не только живет, он отчасти *делает* свою жизнь. Поэтому его природа обладает необычной способностью — понимать делаемое и проявлять его во всех измерениях: человека, который делает, и вещей, посредством которых он это делает, *tà prágmata*. Эту способность грек называл *lógos*, что латиняне не очень удачно перевели как *ratio*, разум. Человек есть живое существо, наделенное логосом. Логос позволяет нам понять каковы вещи суть. И, выразив это, логос дает понять выраженное и другим, то есть тем, с кем мы обсуждаем *prágmata*, которую в данном смысле мы могли бы назвать «делами». Так что *lógos*, помимо того, что делает возможным существование каждого человека, делает возможной также и ту форму существования, которую мы называем совместной жизнью. Жить совместно — значит быть занятыми общими делами. Поэтому полнота совместной жизни воплощена в *polis*, городе-государстве. Грек равным образом интерпретировал

человека и как животное, наделенное разумом, и как политическое животное. Если конкретное *содержание polis* есть результат действия *nomos*, свода законов, и оно стремится к *eunomia*, к хорошему управлению, то его *существование* является для грека «природным фактом». *Polis* существует, как существуют камни или звезды.

Следовательно, с помощью логоса человек регулирует свои повседневные действия, намереваясь «делать их хорошо». Грек приписал эту функцию логоса той части жизненного начала человека, которая не «соединена» с телом, которая способствует не тому, чтобы *оживлять* его, но тому, чтобы *направлять* его жизнь, ведя его над потоком жизненных впечатлений в царство, где вещи таковы, каковы они есть. Эта часть жизненного начала получает название *noûs/mens*<sup>2</sup>. В действительности логос лишь выражает то, что *mens* мыслит и что он открывает. Это начало всего самого благородного и высокого в человеке.

Ум, в понимании грека, обладает двумя измерениями. С одной стороны, он состоит в чудесной способности человека к концентрации: это деятельность, раскрывающая ему самые внутренние и характерные свойства объекта. Поэтому Аристотель сравнивает ум со светом. Назовем это рефлексией, или мышлением. Но это не просто способность мыслить, которая, как таковая, может попадать или не попадать в цель, это мышление, по самой своей природе точно и безошибочно обращенное к сердцевине своего объекта; следовательно, нечто такое, что, действуя самостоятельно, оборачивает человека лицом ко всем вещам, даже самым далеким, раскрывая за преходящими впечатлениями жизни их истинный облик и суть. Область действия ума — «вечность», говорили греки (Платон, *Государство* 448d, в 4).

С другой стороны, грек никогда не представлял себе ум как некий существующий в человеке неизменный центр. Мысль удачная и верная; ведь при этом существует некое «чувство реальности», которое, подобно тонкому, трепетному предчувствию, ведет человека к соприкосновению с глубинами вещей. Поэтому Аристотель привел сравнение с рукой. Рука — инструмент инструментов, поскольку любой инструмент «управляем». Аналогично и ум — природное место реальности для человека. Поэтому для грека он обладает куда более глубоким смыслом, чем чистый рассудок. Ум распространяется на все измерения жизни, на все, что есть в ней реального. Поэтому его можно развить или притупить. Никто не лишен ума полностью. Иногда (у безумного) он может быть парализован; но обычно ум функционирует одинаковым образом, в соответствии с состоянием человека, его темпераментом, возрастом и т.д. Поскольку ум совершен-

ствуется в зависимости от того, как мы используем его в ходе жизни, то своей возможной для каждого полноты он достигает только к старости. Только старик полностью владеет этим умом, этим знанием реальности, полученным с «опытом жизни», в общении и реальном соприкосновении с вещами.

В любом случае действовать по уму (*noûs*) значит действовать, основывая свои суждения на том неизменном, что существует в мире и в жизни. Именно это знание неизменного, того, что есть всегда, там, в последних основаниях мира, грек, как и прочие народы, умевшие выразить это, назвал *sophía*, мудрость. Жизнь причастна мудрости в разной степени: от неразумия, через простое «благоразумие» к знанию по преимуществу. Мудрость как жизненный опыт иногда превращается в Мудрость — исключительное и сверхчеловеческое знание начал реальности. Понятая таким образом мудрость обладает для грека строгим вневременным существованием. Это дар богов. Поэтому она религиозна по сути. Люди способны обладать ею, ибо у них есть общее с богами свойство, *noûs*. И Аристотель все время говорит об уме, что это «самое божественное из всего, являющегося нам» (*Метафизика*, 1074, в 16). Ранний грек понимает ум как божественную силу, которая заполняет собой все и которая передается только человеку, придавая ему особый статус и отличая его от всех живых существ. Те, кто наделен умом исключительно и почти сверхчеловечески (*Там же*, 982, в 28), как посланцы истины, это мудрецы, и их учение есть *Sofía*, Мудрость.

Я забегаю вперед, предвосхищая некоторые идеи, которые по логике следовало бы развить позднее. Но мне показалось предпочтительным осторожно коснуться предмета, хотя взамен это потребует некоего немедленного отступления назад.

Таким образом, для грека человек как живое существо пребывает во вселенной, только опираясь на указанный аспект неизменности, открываемый ему его умом. Это происходит, когда превратность всего реального превращается в горизонт видения мира и собственной жизни человека. Тогда же рождается это. Вероятно, это не значит, что греки ясно сознавали это. Вероятно, для них такое сознание было даже и невозможно, поскольку горизонту как таковому свойственно быть невидимым для непосредственного взора, дабы заставить нас увидеть вещи. Но мы можем дать себе в этом ясный отчет, лишь разместившись в более широком горизонте.

### Ситуация интеллекта: образы греческой мудрости

Внутри означенного горизонта греческая мудрость предстает как ряд *ситуаций*, о которых полезно напомнить.

1. *Мудрость как обладание истиной о Природе.* Вместе с Анаксимандром на берегах Малой Азии впервые появляется тип великого мыслителя, взор которого устремлен ко вселенной во всей ее целостности. Уточним, что хотя возникновение вселенной и происходило при вмешательстве богов или внемозных сил, как в восточной мудрости, но собственная реальность вселенной несет в себе единую и основополагающую структуру (стоит подчеркнуть, что это ни в малейшей мере не исключает упомянутого воздействия), в силу чего все вещи, существующие на небе и на земле, рождаются из самой вселенной, а не просто от богов, живут в ней и, умирая, к ней же возвращаются. Этим универсальным основанием, из которого возникает все существующее, является Природа, *physis*. Такое возникновение воспринимается мыслителями, во главе с Анаксимандром, как великое жизненное действие, причем имеющее два существенных аспекта. С одной стороны, вещи рождаются из Природы, как нечто, производимое ею из «себя самой» (*arkhê*)<sup>3</sup>. В этом случае Природа предстает как наделенная собственной структурой, независимо от теогонических и космогонических перемен. С другой стороны, порождение вещей воспринимается как движение, в котором эти вещи сами соотносятся с той разновидностью субстанции, каковой является Природа. В этом смысле для раннего архаичного мышления Природа была не началом, а чем-то, что составляет постоянную основу, присутствующую во всех вещах, подобно субстанции, из которой все они созданы (Аристотель, *Метафизика* 983, b13). Приняв идею «постоянства» этой основы, греческая мысль решительно вышла из русла мифологии и космогонии, положив начало тому, что позже станет философией и наукой. Вещи в их естественном возникновении получают субстанцию от Природы. Сама Природа в таком случае предстает как нечто вечно плодоносящее и непреходящее («бессмертной и всегда молодой» назвал ее еще Еврипид); по сути, она пребывает поверх бренности отдельных вещей, как их неисчерпаемый источник (*ápeiron*). Поэтому грек первоначально воображал вечность как полное возвращение к началу, как непрерывную юность, в которой действия возвращаются к тому, кто их совершает, чтобы повторить ту же самую юность. Даже лингвистически (у Бенвениста) можно было увидеть, что два понятия — *aiôn* и *iuvenis*, вечность и юность, имеют один и тот же корень (*ayu-*, *yu-*), выражающий вечность как непрерывную

юность, как вечное возвращение, как цикличное движение. Поэтому великие греческие мыслители, *включая самого Аристотеля*, давали природе имя «божественное» (*tó theíon*). Для античных политеистических религий быть божественным в действительности — значит быть бессмертным, но это бессмертие вытекает из «неисчерпаемого» потока жизненной силы.

В этом смысле Природа для грека также есть нечто «божественное», *theíon*. Она *охватывает* все вещи, во всех них она *присутствует*. И это присутствие *живое*: в одних случаях природа спит, в других — она просыпается. Характер этих изменений цикличен. Они протекают, соотносясь с порядком и мерой, и это есть время (*khronos*).

*Мудрецами (sophoi)* или, по Аристотелю, «теми, кто рассуждал об истине» назывались те, кто приоткрывал покров вселенной, скрывавший ее Природу, открывая людям, что она такое. В самом деле, эта истина состояла именно в открытии Природы: поэтому, говоря о ней, Аристотель использует также синонимичные выражения «искать истину» и «искать Природу» (*Физика*, 191, а24). Сочинения таких мудрецов всегда имели поэтическую форму и назывались «О Природе»<sup>4</sup>. По той же причине Аристотель называл мудрецов и другим именем — *физиологами*, то есть теми, кто искали причину Природы.

Люди осуществили это открытие благодаря исключительной силе своего ума, способного, сконцентрировавшись, объять испытующим взором (именно это означает греческое слово *theôría*) вселенную в ее целостности и проникнуть в ее основания, соприкасаясь, таким образом, с божественным (Аристотель, *Метафизика*, 1075, а 8).

*Содержанием* этой мудрости (*Там же*, 982, в 15) является, главным образом, то, что сегодня мы назвали бы астрономией и метеорологией. Природа проявляет себя преимущественно как раз в крупных атмосферных и астрономических явлениях, в которых получают разрядку высшие силы, витающие над всеми конкретными вещами вселенной. Теория же состояла, прежде всего, в том, чтобы «созерцать небо, звезды». Созерцание небесного свода приводило к первому интуитивному пониманию упорядоченности, соразмерности и циклического характера великих движений Природы. Наконец, рождение, жизнь и смерть живых существ отсылают нас к механизму Природы. Последняя — особенно на этих трех уровнях — открывает себя тому, кто способен приоткрыть скрывающий ее покров (уже Гераклит говорил, что Природа любит скрываться). Такова истина, к которой влечет нас этот тип мудрости.

Чтобы справедливо оценить значимость подобной позиции, обратимся к истокам ее возникновения. Речь действительно идет о мудрости, а следовательно, о том типе знания, который достигает конечных пределов мира и жизни, определяя их судьбу и направляя их действия. В этом согласны грек, халдей, египтянин и индус.

Но для халдея и египтянина небо и земля — результат деятельности богов, не имеющей ничего общего с их собственной природой. Теогония, таким образом, продолжается в космогонии. Последняя как раз указывает нам на то, какое место каждая вещь занимает в мире, на иерархию возвышающихся над нами сил. Поэтому *восточный мудрец* интерпретирует смысл событий. Содержание его мудрости по большей части является «предсказанием».

Но в индоевропейском мире взор однажды остановится на картине целостной вселенной. Вместо того, чтобы просто обратиться к прошлому и рассказывать о ее происхождении или проецировать на будущее, угадывая его смысл, взгляд индоевропейца в изумлении хотя бы на мгновение *задержится* на ней. Аристотель говорит нам, что удивление породило мудрость. В этот момент вещи, словно приостановившись, колышутся в плотной громаде вселенной. Этого момента остановки и сосредоточенности ума на мире было достаточно, чтобы индусы, иранцы и греки сделали отличны от остального Востока. Мы имеем дело уже не с космогонией, или же, по меньшей мере, их космогония будет изначально содержать в себе нечто весьма отличное. Мудрость перестает быть «предсказанием», все более превращаясь в Софию и в Веды.

Остановимся подробнее на том, что же происходит в пределах такого видения. Если прислушаться к тому, что говорится, то окажется, что греческий мудрец очень близок к мудрецу индоиранскому. Существует лишь незначительное отклонение, вначале очень малое, едва осязаемое. Легкое колебание, и вот прокладывается дорога, которая по ходу истории поведет европейского человека новыми путями.

В некоторых ведических гимнах, брахманах и в наиболее древних упанишадах так же как и у первых греческих мудрецов, есть отсылки ко вселенной в ее целостности, ко всему тому, что есть и что не есть. Вся вселенная помещена в Абсолют, в Брахман. Но достигнув этой точки, индеец обращается ко вселенной с тем, чтобы либо бежать от него, либо погрузиться в его божественные глубины; в таком побеге или погружении он находит ключ к своему существованию. Таково тождество Атмана и Брахмана. Человек чувствует себя частью абсолютного целого и возвращается в него. Мудрость Вед имеет, прежде всего, деятельный характер. Верно, что однажды она попытается пройти че-



рез этапы, которые могут показаться чуть ли не спекулятивным познанием. Но это познание всегда представляет собой познавательное *действие*, обращенное к Абсолюту, приобщение к Нему. Вместо ионической *физиологии* перед нами брахманская *теософия* и теургия.

Ситуация греческого мудреца совсем иная. Нельзя сказать, что он не хотел бы исполнять роль наставника, разъясняющего смысл жизни. Тем не менее, Аристотель говорит, что в его время одно из значений слова *мудрец* относилось к тому, кто наставляет других, сам же не получает ни от кого наставлений (*Метафизика*, 982, а 17). Его обязанность наставлять основывается на высшем знании, охватывающем все существующее, знании «трудном и нелегко постижимом для большинства людей» (*Там же*, 982, а 8-12). Но знание это — не деятельное, лучше сказать, что оно не деятельное в том смысле, какой оно имеет для индийца. Греческая мудрость — это чистое знание. Вместо того, чтобы вбросить человека в мир или заставить бежать от него, греческое знание в определенном смысле оборачивает человека лицом к Природе и к самому себе. И в этом удивительном *отступлении* знание позволяет вселенной и возникающим из нее вещам *оставаться* для него такими, *каковы они суть*<sup>5</sup>. Операция греческого ума — это действие, состоящее в том, чтобы ничего не делать со вселенной, а просто оставить ее перед нами такой, какова она есть. Это именно тот случай, когда Вселенная предстает перед нами как Природа. Единственная цель этой операции — очевидность. Поэтому ее первым атрибутом является истина. Греческий мудрец руководит жизнью, намереваясь заставить человека жить истиной<sup>6</sup>. Таково незначительное отклонение, благодаря которому Мудрость, как открытие вселенной, переходит от обладания *Абсолютом* к обладанию *истиной* о его Природе. Благодаря этому маленькому шагу родился европейский интеллект во всей его продуктивности и принялся исследовать бездны Природы. Восток, напротив, в том, что касается интеллекта, направил свои стопы к Абсолюту по тупиковому пути.

Мудрость великих досократиков пытается сказать нам нечто о Природе, *но не иначе, как через саму Природу*. Для греческого мудреца в открытии Природы поистине нет иной цели, кроме самого открытия; поэтому природа представляет собой теоретическую позицию. Мудрость, прежде всего, перестает быть религиозной, дабы стать теоретическим размышлением.

Было бы глубоким заблуждением считать, что такое спекулятивное размышление у ранних греческих мыслителей чем-то походило на то, что позже получило название *epistêmê* и что мы склонны называть наукой. Эта теоретическая мудрость — не *наука*, а скорее теоре-

тический *взгляд* на мир. Тот факт, что немногие фрагменты сочинений досократиков, коими мы обладаем, дошли до нас через мыслителей в большинстве случаев более поздних, чем Аристотель, мог исказить существующий у нас образ досократовского знания. Строго говоря, если бы мы обладали их полными текстами, то возможно, эти тексты очень мало походили бы на то, что мы понимаем под философией и наукой. Их современники сами должны были с удивлением воспринимать слово и дело Мудреца как *пробуждение* нового мира. Это было как пробуждение среди бела дня. И как повествует Платон в мифе о пещере, человек, выходящий из темноты под полуденное солнце, в первый момент чувствует слепящую боль и движется неуверенно, на ощупь, направляемый не новым светом, а скорее воспоминанием о предшествовавшем мраке. Глядя на мир и живя в нем, такой человек видит и живет *при свете*, но интерпретирует мир с *точки зрения вышедшего из тьмы*. Отсюда заметен неясный и двойственный характер этой находящейся в состоянии пробуждения мудрости. С одной стороны, она движется в новом мире, в мире истины, но с другой — понимает и толкует его, опираясь на воспоминания, взятые из мира старого, из мифа. Поэтому эти мудрецы все еще облачены в одежды религиозного реформатора и восточного проповедника и говорят их языком. Их «открытие» предстает еще как своего рода «откровение». Когда Анаксимандр говорит нам, что Природа есть «первоначало», то роль, которую он ей отводит, чрезвычайно напоминает господство. Сама мудрость еще во многом похожа на религиозный устав: люди, посвящающие себя ей, должны прийти к *bios theôrêtikos*, теоретическому существованию, напоминающему жизнь религиозных общин, а философским школам присущи черты *секты* (пифагорейская жизнь).

Этот пока еще неясный характер новой Мудрости со всей очевидностью проявляется в двойной реакции, проходящей в умах, на саму идею *Theós*. «Первоначало» Анаксимандра продолжается у Ферекида в том, что имеет отношение к «господству», — это орфическая теокосмогония. И наоборот, это «первоначало», «основа» или *physis*, само начинает превращаться в *Theós*: таково создание Ксенофана. У Ферекида усилие ионийцев вновь теряется в мифе. У Ксенофана, наоборот, теогония постепенно превращается в разновидность ионической физики богов, первый набросок теологии.

Итак, с самого начала у нас имеются три составные части, которых София уже никогда не будет лишена: теория (ионийцы), жизнь (пифагореизм), новая религиозно-теологическая установка (Ксенофан). Но существование этих трех элементов оставалось туманным: был лишь намечен новый взгляд на мир и, тем самым, новый тип Мудрости.

Потребуется сделать еще шаг, чтобы привести ум Мудреца в иное состояние.

2. *Мудрость как взгляд на бытие.* В первой половине V века наступает решающий этап. Речь идет о творчестве Парменида и Гераклита.

Конечно, в понимании вселенной между Парменидом и Гераклитом существует глубокое противоречие — концепция неподвижности Парменида и концепция изменчивости Гераклита. Очевидно, что когда дело доходит до конкретизации, не все так просто и не все так легко. Тем не менее бесспорно, что противоречие, даже сведенное к своим истинным пропорциям, сохраняется. Однако мне представляется гораздо более важным не подчеркивать это противоречие, а настаивать на наличии общего измерения, в котором движется их мысль.

Для мудрости ионийцев умозрение относительно вселенной вело к открытию Природы, первоначала, из которого возникают вещи и — до некоторой степени — субстанции, из которых они сделаны. Итак, для Парменида и Гераклита «происходить от Природы» — значит «обладать *бытием*», а субстанция, из которой сделаны вещи, соответствует «тому, чем вещи *являются*». Природа тем самым превращается в начало того, что вещи суть. Эта сопричастность Природы бытию (*physis* и *einai*) есть почти сверхчеловеческое открытие Парменида и Гераклита. По сути дела, можно сказать, что только с них началась философия.

Однако по поводу этой интеллектуальной операции следует сделать некоторые замечания.

Было бы полным анахронизмом заявлять, что Парменид и Гераклит ввели, пусть самое скромное, *понятие* бытия. Так же верно, что их мысль относится к тому, что сегодня мы назвали бы бытием вообще. Нужно было бы продвинуться куда дальше по линии развития греческой философии, вплоть до Аристотеля, чтобы подойти к границам (только лишь к границам) проблемы, включающей в себя *понятие* бытия. У этих мыслителей отсутствует также умозрение, которое, достигая уровня понятия, двигалось, как сказал бы Гегель, по крайней мере, в стихии бытия вообще. У Парменида предполагаемое бытие — плотная сфера; у Гераклита — огонь. Этого, конечно, должно было бы быть достаточно, чтобы истолкование их фрагментов сосредоточилось не на бытии и не на сущем вообще, а на Природе, — на той самой Природе, которую нам открыли ионийцы. Действительно, поэма Парменида, как и сочинение Гераклита, носит название «О Природе». Но и при такой постановке вопроса не следует забывать, что ни тот, ни другой не стремились предложить нам ничего похожего на теорию субстанции каждой отдельной вещи. Скорее они

пытались сказать нам нечто, относящееся к Природе, то есть к тому, что есть во вселенной прочного, независимого от бренности вещей, среди которых мы живем. Когда на фоне этой Природы перед их взором проходят вещи, то не только Парменид, но также и Гераклит (хотя по разным причинам) отдалают их на второй план — всегда смутный и проблематичный, — где они и возникают перед нами, словно не полностью существуя и, стало быть, словно чуждые Природе, хотя беспорядочно и опирающиеся на нее. Зато единственное, что их интересует, это та же Природа, которая, поддерживая все вещи, не отождествляется с ними.

И Парменид, и Гераклит считали физику ионийцев недостаточной, поскольку она, в конечном счете, представляет собой концепцию, которая, стремясь говорить нам о Природе и, следовательно, о чем-то, являющемся первоначалом, опорой всех обычных вещей, кончает тем, что делает таковым только одну из них: воду, воздух и т.д. Но в своих сочинениях «О Природе» Парменид и Гераклит хотели сказать не это. Прежде всего, они отходят от «обиходного обращения» с обычными вещами, заменяя его «знанием», которого человек достигает, сконцентрировавшись, дабы проникнуть в истинную суть вещей. Человек, достигающий такого знания, поистине является Мудрецом. Итак, о том, что такое Природа, должна будет сказать нам мудрость Мудреца, но в какой-то степени и обычное знание, которым располагает простой человек в своей повседневной жизни.

Чем располагает этот Мудрец? Ранее мы уже это видели: тем, что грек назвал *noûs* (а мы пока называли умом) и что следовало бы перевести как «мыслящий ум», дабы очертить новый виток Мудрости. Но это мышление не есть ни логическая мысль, ни умозаключение, ни суждение. Если употребить обычную школьную терминологию, то мы должны были бы назвать ее скорее «схватыванием» реальности. Лишь позже ученики Парменида и Гераклита *переведут* «схватывание» в «суждение». Причину этого мы еще увидим.

Все вещи предстают перед взором этого мыслящего разума, и он схватывает в них нечто общее, некую общую основу всего *имеющегося*.

Что же является общим всему? Мыслящий ум обладает не только способностью мыслить — мысль может как попасть в точку, так и ошибаться. Он обладает еще и глубоким и ясным восприятием, позволяющим нам точно и безошибочно постигать вещи. Поэтому он вручает нам вещи в их фактической реальности; или — прибегнем к схоластической терминологии — его формальным объектом является фактическая реальность. Она и есть общее для всего существующего.

Парменид и Гераклит, оба, считали, что вещи, независимо оттого, каким образом они проявляют себя в повседневной жизни, прежде всего *имеют* реальность, *обладают* реальностью, они *суть*. «То, что имеется» превращается в «то, что есть». Следовательно, Природа, если угодно, — это то, в силу чего *имеются* вещи. Тогда очевидно, что в качестве основы того, чем вещи являются, того, что они «суть», Природа получает название *to eón*, «то, что пребывает в бытии». Рейнхард справедливо замечает, что средний род представляет здесь первую архаическую форму абстрактного. Теплые вещи содержат в себе «теплое». Аналогично, вещи, которые суть, (если мне будет позволено такое выражение) пребывают в бытии. Я сознательно употребляю слово «пребывать», чтобы подчеркнуть, что «бытие» означает активность, действительность. Например, говоря: «это есть белое», мы даем понять, что глагол-связка «есть» в известной степени несет активное значение, в соответствии с чем «белое» — не просто атрибут, приданный субъекту, но результат *действия*, из него исходящего, то есть действия, состоящего в том, чтобы сделать вещь белой, или сделать так, чтобы вещь *стала* белой. Ни глагол «есть» не является простой связкой, ни понятие «бытие» не является простым отглагольным существительным. Строго говоря, речь идет об *активном глаголе*. Его можно было бы заменить глаголом «происходить» («случаться»), в смысле быть чем-то, именуемым реальностью. Итак, способ, каким Парменид и Гераклит понимают Природу, актуализует, не преследуя такой цели, *смысл бытия* как реальности. Они идут еще дальше и дают нам понятие этого физического «есть». Но его смысл заложен в той цели, к которой ведет этот путь. Этот подспудный, но явный по своим результатам смысл и является тем, что есть философского в физике Парменида и Гераклита, однако повторяю, без того, чтобы это тематически мыслилось в понятийной форме.

Пер. с испанского А. Б. Зыковой  
Редакция О. В. Головой

### Примечания

- <sup>1</sup> Изменения горизонта не всегда бывают изменениями области видения: расширяться или вновь сокращаться может само поле зрения. Здесь, до рассмотрения вопроса об истине в истории философии, мы лишь отметим этот момент.
- <sup>2</sup> Чтобы не затруднять читателя чрезмерной греческой терминологией, я буду почти всегда переводить *noys* как *mens*, несмотря на неточность такой передачи.
- <sup>3</sup> Я оставляю в стороне не имеющий ясного ответа вопрос о том, употреблял ли Анаксимандр слово *arkhê*.
- <sup>4</sup> Я не затрагиваю вопроса о достоверности этого названия; мне достаточно того, что произведение, написанное ионийцами, так воспринималось последующими философами.
- <sup>5</sup> Я не вникаю в вопрос соотношения слов «возвращение», «позволять», «оставлять» и «каковы они суть».
- <sup>6</sup> Во всех этих рассуждениях я умышленно оставляю в стороне религию Израиля и христианство, которые приносят новый смысл в понимание мудрости и истины.

*Карл Ясперс*

Карла Ясперса нет нужды представлять читателям. Исследованию его творчества у нас было посвящено немало работ — не только в области философии. В последнее время появились и новые переводы его сочинений. Однако историко-философское наследие мыслителя пока оставалось в стороне. Почти все работы по истории философии были написаны Ясперсом в рамках грандиозного проекта «Всемирной истории философии», включающего, прежде всего, большой труд под общим названием «Великие философы» — трехчастное собрание серии работ, объединенных общей идеей «Историко-философского введения» (1957 г.), книгу о Николае Кузанском (1964 г.), а также прилегающую к ним работу о Декарте и некоторые другие сочинения.

Мы предлагаем фрагмент сочинения «Великие философы», работу о Сократе, которая наряду с другими — о Будде, Конфуции и Иисусе — составляет первую часть труда под заглавием «Die massgebenden Menschen».

Перевод сделан по изданию: Karl Jaspers. Die grossen Philosophen». Band I: Die massgebenden Menschen. München. R. Piper&Co Verlag. 1964.

## **Сократ**

*Источники:* Платон (прежде всего «Апология», «Критон», «Федон» — «Пир», «Федр», «Тезетет», а также ранние диалоги). Ксенофонт («Меморабиллии», «Пир», «Апология»), Аристофан («Облака»), Аристотель («Метафизика»).

*Литература:* Иво Брунс — Издание Мейера (Meyer, IV, 427 ff., 435 ff.) — Генрих Майер — Штенцель — Вернер Йегер — Гигон.

1. *Биографические данные* (469-399 гг. до н.э.). Отец Сократа был каменотесом, мать — повивальной бабкой. Он не был благородного происхождения, но был гражданином Афин. Ведя скромную жизнь, Сократ был материально независим благодаря небольшому наследству и полагавшемуся всем афинским гражданам пособию (театральные деньги и т.п.). Выполняя свой солдатский долг, он — в качестве гоплита — сражался под Делионом и Амфиполисом во время Пело-

понесской войны. Исполняя свой политический долг, он — будучи в 406 г. председателем Совета — справедливо выступал против бесноватшейся толпы, настоятельно требовавшей смертной казни для военачальников морского сражения у Аргинусских островов. Однако он никогда не стремился занять важный государственный или военный пост. Его жена, Ксантиппа, в его жизни не играла никакой роли.

Удивительно то, что мы знаем о внешности Сократа. Он — первый философ, которого мы можем живо себе представить. Сократ был некрасив. Коренастый, с выпученными глазами, курносый носом, с пухлыми губами и толстым животом, — он напоминал силена или сатира. Благодаря отменному здоровью ему были нипочем лишения и холод.

Наше представление о Сократе относится к его старости. Всякие же сведения о его юности отсутствуют. Он вырос в могущественных, богатых, цветущих Афинах времен окончания Персидской войны. Ему было почти сорок, когда волею судьбы началась Пелопоннесская война (431 г.). Именно с этого времени Сократ становится заметной публичной фигурой. Самым ранним свидетельством является высмеивающая его комедия Аристофана «Облака» (423 г.). Он пережил упадок и катастрофу Афин (405 г.). В 70 лет демократия начала против него судебный процесс, обвиняя в безбожии. Он умер в 399 г., выпив чашу с ядом.

2. О его *духовном развитии* мы можем лишь догадываться. Сократ был знаком с натурфилософией Анаксагора и Архелая. Он был свидетелем расцвета софистики и усвоил ее навыки и приемы. Но ни натурфилософия, ни софистика не удовлетворяли его. От натурфилософии не было проку для человеческой души. Софистика, правда, добивалась многого своей постановкой вопросов. Но делала она это так, что либо блуждала в некоем новом мнимом знании, либо вязла в отрицании значимости всякой традиции. В этом коловращении мысли Сократ не находил ни самодостаточного учения о методе, ни какого-либо нового учения.

Однажды в Сократе должен был произойти переворот. Осознав маловажность натурфилософии в решении серьезных вопросов, увидев разрушительную силу софистики, он понял, что истина заключается в чем-то ином. Сократ был захвачен сознанием своего дела, этой божественной задачей. Конечно, возвещать о нем, как это делали пророки, — не было нужды, У него была лишь задача — будучи человеком, вести поиск вместе с человеком. Неустанно вопрошать, проникая в любой уголок. Не доверять чему-либо или себе, а думать, спрашивать и проверять, обращая при этом человека к самому себе. А поскольку эта самость заключалась только в познании истинного и благого, то он сам был первым, кто, задав такое мышление, стал руководствоваться истиной.



3. *Беседа.* Сократический диалог сделался основополагающей реальностью подобной жизни: Сократ беседовал с ремесленниками, государственными мужами, художниками, софистами, гетерами. Его жизнь, как и многих других афинян, протекала на улице, на рынке, в гимназии, в обществе приглашенных на пир. Это была жизнь, проходившая в беседах со всеми и с каждым. Но его манера вести беседу была чем-то новым, непривычным для афинян: она волновала до глубины души, не давала покоя, захватывала. Настоящая беседа была формой жизни свободных афинян, но, став средством сократического философствования, она сделалась чем-то иным. Она по природе своей была необходима самой истине, которая лишь открывается одним индивидом другому. Для достижения ясности Сократ нуждался в людях и был убежден, что и они нуждаются в нем. И в первую очередь — юноши. Сократ хотел воспитывать.

Воспитанием он называл не случайное воздействие знающего на незнающего, а формирование среды, позволяющей людям совместно приходить к самим себе и раскрывать истину о самих себе. Юноши помогали ему, когда он хотел помочь им. Происходило следующее. В том, что казалось само собой разумеющимся, вдруг обнаруживались трудности: они приводили в смущение, принуждали мыслить, учили поиску, побуждали вновь и вновь задаваться вопросами, не уклоняясь от ответа, вели к знанию главного — той истины, которая объединяет людей. Из этого основополагающего факта после смерти Сократа выросла прозаическая поэзия диалога, мастером которого был Платон.

Сократ не выступал против всего движения софистики, как это впоследствии делал Платон. Он не создал какой-либо партии, не вел пропаганды, не выдвигал оправданий, не основал школы как института. У него не было программы государственных реформ, не было системы знания. Он обращался не к публике, не к народному собранию. В «Апологии» он говорит: «А вашим делом занимаюсь всегда, обращаясь к каждому частным образом». И обосновывает это иронически: тот, кто открыто и честно противостоит толпе, рискует своей жизнью; поэтому отстаивающему правое дело и желающему хоть сколько-нибудь задержаться в этой жизни, следует ограничиться общением с частными лицами. Нам нужно понимать это в более широком смысле. Ложность настоящего положения — независимо от того, будет ли правление демократическим, аристократическим или тираническим — преодолевается не великими политическими деяниями. Предпосылкой любого улучшения положения является то, что индивид воспитан. Между тем, воспитывает он себя таким образом, что

скрытая до того субстанция человека пробуждается к действительности, — пробуждается на пути познания, выступающего одновременно как внутреннее действие, на пути обретения знания, которое, вместе с тем, представляет собой добродетель. Кто станет настоящим человеком, тот будет и настоящим гражданином.

Но в таком случае, это зависит от индивида как такового, независимо от успеха и от его влияния в государстве. Независимость того, кто владеет самим собой (эвкратейя), подлинная свобода, возрастающая с благоразумием — вот последнее основание, на котором человек стоит перед божеством.

4. *Субстанция сократической жизни.* Если философия — это «учение», то Сократ — не философ. У него нет места в истории греческой философии как истории теоретических позиций. Сократ — это путь мысли, знающей о незнании. Сократу ведомы пределы доказуемого, но именно они определяют субстанцию всех вопросов, субстанцию его жизни, высвеченную светом разума.

Эта субстанция — благочестие Сократа. Во-первых, оно заключается в вере в то, что истина проявится при непрестанном вопрошании, что добросовестное осознание своего незнания свидетельствует не о ничтожестве знания, а о жизненно важном знании. Во-вторых, это благочестие заявляет о себе как вера в богов и в божественность полиса. В-третьих, оно заявляет о себе в его «демоне».

*Первое.* Когда Менон (в одноименном диалоге Платона) говорит с Сократом о добродетели (аретэ), то, поставленный в тупик вопросами Сократа, он произносит: «Я, Сократ, еще до встречи с тобой слышал, будто ты только то и делаешь, что сам путаешься и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница... Ты очень похож и видом, и всем на плоского морского ската: он ведь всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение... Если бы ты стал делать то же самое в другом государстве, то тебя, чужеземца, немедля схватили бы как колдуна». На это Сократ отвечает: «Если этот самый скат, приводя в оцепенение других, и сам пребывает в оцепенении, то я на него похож, а если нет, то не похож. Ведь не то что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь — нет: я и сам путаюсь, и других запутываю». В сходном положении Тезет говорит, что у него «темнеет в глазах», а Сократ отвечает, что именно это состояние «и есть начало философии»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Цитаты из диалогов Платона приведены по изданию: Платон. *Собрание сочинений в четырех томах*, М., 1990. Цитаты из «Апологии (защиты) Сократа на суде» Ксенофонта — по изданию *Суд над Сократом. Сборник исторических свидетельств*, СПб., 1997. Цитаты из непереведенных работ Ксенофонта — по тексту Янепса.

Понимание вырастает из растерянного изумления. Это было, например, показано Менону: раб, поначалу с уверенностью отвечавший на математический вопрос, оказывается в затруднении, признает свое незнание, но затем, с помощью последующих вопросов, приходит к правильному решению. По этому образцу происходит высвечивание истины в разговоре. Собеседники ее еще не знают. Но она уже здесь: оба они ходят вокруг нее и ведомы ею.

С верой в находку Сократ налаживает работу поиска. Он сравнивает такое поведение («Теэтет») с умением повитухи. Теэтет не знает ответа, полагает, что не способен найти его и не слышал его от других, однако «еще не потерял надежды». «Твои муки происходят от того, что ты не пуст», — говорит ему Сократ, — «а скорее тяжел». И Сократ описывает свою манеру вести беседы с юношами. Подобно повитухе, он распознает беременных, своими средствами может возбуждать родовые муки или смягчать их, отличать настоящие роды от выкидыша. Так он допытывается, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод. Сам он в мудрости неплоден, а потому его правильно порицали за то, что он лишь выпрашивает у других. Ибо «бог понуждает меня принимать, роды же мне воспрещает». Те, с кем он общается, поначалу кажутся крайне невежественными, но лишь потому, что они были освобождены от ложного знания. «По мере дальнейших посещений и они с помощью бога удивительно преуспевают... И ясно, что от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники — бог и я».

Сам Сократ не дает знания, он предоставляет другим его произвести. Так человек, не обладающий подлинным знанием, приходит с помощью Сократа к осознанию своего незнания и тем самым — благодаря его поддержке — оказывается в состоянии обрести такое знание в себе самом, извлекая из чудотворных глубин то, что он уже знал, но не подозревал об этом. Этим сказано: познание каждый должен найти в самом себе, ибо его нельзя передать как товар, но можно лишь пробудить. Оно является припоминанием того, что мы ведали и прежде. Таким образом, становится понятно, что, философствуя, я могу искать, не располагая знанием. Мысль софистов была такова: я могу искать только то, что я знаю; если я это знаю, то мне не требуется искать; если же не знаю, то и не могу этого искать. Напротив, философствуя, я ищу то, что уже знаю. Но я знал это, лишь бессознательно припоминая, а теперь хочу знать со всей ясностью сознания.

Поэтому вопросы, анализ, доказательство Сократа поддерживают веру в то, что в мышлении, остающемся честным, действительное с божественной помощью постигается путем собственного умозрения. К действительному ведет не ничтожная мысль, облеченная в слова, но доскональное, содержательное мышление. Отсюда и доверие.

*Второе.* Сократ верил в традиционных богов, он совершал жертвоприношения, следовал авторитету дельфийского оракула, принимал участие в празднествах. Не делающее и не водящее, от коего получают свое содержание всякое воление и мышление, можно опустить или исключить, как это делали многие софисты. А можно им дышать и с благоговением следовать ему, чувствуя в нем основание, без которого все беспочвенно. Так делал Сократ. Отсюда невероятная, прекрасная и сознательная «наивность» Сократа, происходящая из исторически обоснованной самоочевидности, берущей начало в непостижимых глубинах бытия. Там, где собственное умозрение не приносит решения, — там слышится призыв следовать вере отцов, законам государства.

Сократ был неразрывно связан со своей родиной — государством, которым управляли Солон и Перикл, которое вело Персидские войны, государством, где с незапамятных времен возникла и впоследствии укреплялась законность, без коей его жизнь была бы невозможна. Отсюда верность Сократа законам. На процессе против стратегов, участников сражения при Аргинуссах, он отказался голосовать за их смертную казнь, поскольку это было незаконно. Он отказался в обход законов бежать из тюрьмы, поскольку законы остаются законами, даже если с их помощью творится несправедливость. Ничто не могло отвратить его от законопочитания. При правлении Тридцати тиранов ему запретили учить, демократия убила его. Сократ не принадлежал к какой-либо партии. Но в мысли о законе, воплощенном в историческом облике афинского полиса, он был непоколебим. Обращаясь к частным лицам, Сократ считал личную ответственность неизменным условием критической проверки всего перед судом истины, являющейся индивиду в его добросовестном умозрении. Он не хотел, подобно Алкивиаду, использовать государство в качестве инструмента в личном стремлении к власти, не испытывал готовности поступить во вред родине, как не хотел быть беспочвенным гражданином мира. Усхать на Сицилию, как это сделал в старости Эсхил, или в злобе на отечество удалиться, как Еврипид, в Македонию, — ему никогда бы не пришло в голову. Он знал, что всем своим существованием неразрывно связан с Афинами. В «Апологии» Платон ставит Сократа перед выбором между изгнанием и смертью, и он изби-

рает смерть: «Хороша же в таком случае была бы моя жизнь — уйти на старости лет из отечества и жить, переходя из города в город, будучи отовсюду изгоняемым». В «Критоне» Сократ присягает законам. Лишь они образуют государство, в котором у афинских граждан в законном браке родился Сократ, они позволили его отцу дать сыну воспитание и образование. Своим отказом от побега и предпочтением смерти изгнанию еще до конца судебного слушания он признал власть законов над собой. Поэтому-то он и не притязает на право оспаривать их, осознавая свою обязанность считаться с ними. Он должен подчиниться решению суда как приказу идти на войну и отдать свою жизнь. Насилие над отечеством было бы таким же бесчестием, как насилие над отцом или матерью, — при том, что произошедшее с ним сам он считал несправедливым.

Это отличает Сократа от софистов. И хотя беспощадностью критической постановки вопросов он мог показаться одним из них, он все же никогда не покидал исторической почвы, благочестиво признавал законы полиса, смысл коих прояснялся его мышлению. Сначала надлежит подтвердить основу, на которой я стою и из которой исхожу, основу, остающуюся всегда неизменной, — без нее я парю в ничто.

Этим замечателен и своеобразен Сократ: он доводит критику до крайности и постоянно живет в непосредственной близости абсолюта, именуемого истиной, благом, разумом. Эта абсолютная инстанция означает безусловную ответственность мыслящего; он ничего не знает, и он говорит о богах. Что бы ни происходило в реальности, здесь сохраняется прочная точка опоры. Она не ускользает в бесконечной переменчивости вещей.

Но когда обрушилась беда, когда собственный полис несправедливо решил его уничтожить, он продолжает жить согласно тезису: претерпевать несправедливость лучше, чем ее творить. Сократ не восстает против своего государства, против мира и бога. Несчастье не становится для него требующим осмысления вопросом, нуждается ли бог в оправдании. Он идет на смерть, не возмущаясь и не упорствуя. Нет у него и отчаяния, порождающего теодицею с ее утешительными ответами. Он живет скорее в отрешенности, будучи независимым и убежденным в своей правоте. Ему безразлично, как распределяется в мире благополучие, ибо единственно значимой считается жизнь, протекающая согласно установленной истине, которая просветляется в мышлении. Если человеку нужны гарантии, вероисповедальное знание о Боге, о бессмертии, о конце всех вещей, то Сократ ему их не даст. Человеческому разуму посильно лишь делать утверждения о на-

личии добра. Положительное незнание всякий раз указывает на ту точку, где я являюсь самим собой (поскольку я осознаю добро как истину), где только от меня зависит то, что я творю добро.

*В-третьих.* То, что должно творится в конкретной и неповторимой ситуации, не во всех случаях у Сократа обосновывается путем верного мышления. На помощь приходят боги. Такая помощь есть предел, за которым послушание происходит без умозрения. Сократ рассказывает о «демоне», который с детских лет в решающие мгновения говорит с ним: «Это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает». Этот голос, например, всякий раз, как он желал ввязаться в политику, препятствовал ему. Что касается учеников, оставивших его, а потом вновь искавших связи с ним, то демон запрещал ему поддерживать общение с одними, а с другими — нет. Молчание голоса во время судебного процесса было для него и удивительным, и ободряющим: «В течение всего прошлого времени обычный для меня вещий голос слышался мне постоянно и останавливал меня в самых неважных случаях, когда я намеревался сделать что-нибудь не так; а вот теперь, как вы сами видите, со мною случилось то, что может показаться величайшим из зол, по крайней мере, так принято думать; тем не менее, божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи, что бы я ни хотел сказать... быть этого не может, чтобы не остановило меня обычное знамение, если бы то, что я намерен был сделать, не было благом» («Апология»). «О моем собственном случае — божественном знаменении — не стоит и упоминать: такого, пожалуй, ни с кем раньше не бывало» («Государство»).

Голос не приносит никакого познания. Он не побуждает ни к какому определенному действию. Он только говорит: «Нет». Причем не вообще, но применительно к данной ситуации. Он мешает осуществиться разговору, поступку, которые приводят к беде. И Сократ неосознанно следует этому воспрещающему голосу. Голос не представляет собой некой объективной инстанции, он непередаваем. Он относится только к поступкам самого Сократа и никого другого. Сократ не может сослаться на него для оправдания, он может лишь намекнуть на него.

5. *Судебный процесс.* Жизнь Сократа не была драматичной за исключением ее конца. Судебный процесс с обвинением в безбожии привел к смертному приговору. Исход этот был не случаен, он имел долгую предысторию. В «Облаках» Аристофана (423 г. до н.э.) изоб-

ражен некий Сократ, занимающийся натурфилософией, имеющий дело с небесными и подземными явлениями, отвергающий традиционных богов и водворяющий на их место воздух и облака, обучающий искусству добиваться успеха даже в делах недостойных и берущий плату за свои уроки. Известный нам Сократ делал ровно противоположное. Впоследствии обвинения приумножались: Сократ соблазнял к праздности, прибегал к толкованиям поэтов, дабы обосновать преступное учение, держал подле себя учеников, в числе которых были такие враги народа, как Алкивиад и Критий. Столь далекая от истины картина имела свою причину: молодой Сократ действительно был хорошо знаком с натурфилософией и софистикой, но, прежде всего, он слыл представителем нового философского движения, против которого была настроен народ. Народ спутал преодолевшего софистику Сократа с самой софистикой. Способ ее преодоления с помощью нового этоса мышления был нестерпим. Сократ непрестанно вопрошал, он принуждал людей решать основополагающие вопросы, не давая своих ответов. Замешательство, сознание собственной зависимости от его требований вызывали недовольство и ненависть. Ксенофонт приводит реакцию Гиппия: «Ты всегда хочешь только у других все выведать и своими вопросами поставить всех в тупик, сам же никогда не даешь ответа и ни о чем не разглашаешь своего мнения. У меня нет охоты позволять тебе потешаться надо мной». Таким образом, в 399 г. Сократ был обвинен в следующем: он нарушает законы, ибо не верит в богов своего отечества, почитает веру как некий новый род демонического, совращает молодежь.

На протяжении десятилетий Сократ явно игнорировал эти обвинения. Он не оставил сочинений, в которых защищал бы свою философию. Он вообще не написал ни единого слова. Не стал благородным отшельником, не общался в узком кругу некой школы, а постоянно посреди улицы будоражил общественность своими разговорами. Даже заводя беседу лишь с частными лицами, он все равно не давал покоя афинянам.

Вершиной защиты Сократа является то место, где он говорит, что сам бог наказал ему посвятить свою жизнь проверке самого себя и других. «А делать это, говорю я, поручено мне богом и через прорицания, и в сновидениях, вообще всякими способами, какими когда-либо еще обнаруживалось божественное определение и поручалось человеку делать что-нибудь». Он принял этот наказ, а потому твердо стоял на своем вплоть до смерти, несмотря на все опасности. «Желать вам всякого добра — я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и пока есть во мне дыхание и

способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: о лучший из мужей, гражданин города Афин,... не стыдно ли тебе, что ты заботаешься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботаешься и не помышляешь?».

От защиты он переходит к атаке на судей: «Будьте уверены, что если вы меня такого, как я есть, убьете, то вы больше повредите себе, нежели мне». Разумеется, они могут его убить, изгнать из отечества, лишить всех прав. «Подобное считается великим злом, а я не считаю; гораздо же скорее считаю я злом именно то, что теперь делаю, замышляя несправедливо осудить человека на смерть». Приговорив его к смерти, афиняне сами погрешат против бога, проглядев посланный им вместе с Сократом дар: «В самом деле, если вы меня убьете, то вам нелегко будет найти еще одного такого человека, который, смешно сказать, приставлен к городу как овод к лошади, ... который целый день, не переставая, всюду садится и каждого из вас будит, уговаривает, упрекает... Но очень может статься, что вы, как люди, которых будят во время сна, ударите меня и с легкостью убьете... И тогда всю остальную жизнь проведете во сне». Однако же умолять со слезами судей — как это часто бывает — и неприлично, и неправильно, и неблагочестиво. «Ведь судья посажен не для того, чтобы миловать по произволу, но для того, чтобы творить суд; и присягал он не в том, что будет миловать, кого захочет, но в том, что его будут судить по законам».

Смерть Сократа сформировала его образ и определила его влияние. Он стал мучеником философии. Но судебное убийство афинской демократией величайшего из ее граждан тоже вызывает вопрос: Сократ мог без труда спастись с помощью надлежавшей защиты. Он заносчиво насмеялся над судьями, упрямо не желая отстаивать свою позицию. И отверг протягиваемую ему руку: пошел на казнь, не воспользовавшись легкой возможностью бегства. Он не выказал ни малейшей готовности приладиться к неписанным договоренностям своего полиса. Сократ поспособствовал собственной смерти, он ее пожелал; это было не судебное убийство, а судебное самоубийство. Такое мнение, признающее виновным убиенного вместо убийц, недооценивает того, что для Сократа божественное призвание содействовать правде было несомненно с приспособлением к вошедшей в обычай неправде. Он был подлинным мучеником, то есть свидетелем истины.



Приведенные аргументы не в пользу тезиса о судебной расправе, однако, заслуживают внимания применительно не к Сократу, а к читателям «Апологии». Защита Сократа — как и все, связанное с ним — подвержена опасности быть не понятой нами, людьми другого времени. Такая защита осмысленна только с учетом философствования Сократа. Будучи понятой абстрактно, она ведет читателя к неверному представлению, вызывая возмущение, несогласие, придавая мнимое утешение. Вместо того, чтобы вникнуть в позицию Сократа, читатель, невольно воспринимая его как гордеца, сам становится высокомерен. Он радуется оскорблениям, отпускаемым по адресу публики и судьбы. Он ошибается, выводя из апологии Сократа общие правила и составляя абстрактный образец. Лишь тот, кто мыслит сократически, способен без всякой фальши действовать и умирать, как Сократ. Уже Платон поступал не как Сократ.

Иная точка зрения была впервые обоснована Гегелем: Афины были правы, ибо отстаивали свою сущность; Сократ был прав, поскольку он возвещал новую эпоху, которая предполагала разрушение этой сущности. Подобная абсолютизация истории и подобная эстетическая объективация трагического конфликта кажутся совершенно несоразмерными явлению Сократа. Мощная трансформация духа эпохи не означает абсолютной правоты всякого века и не принимает различные правды. Каждая эпоха несет в себе значимое для людей, пока они явлены именно как люди. Содеянное будет предано высшему суду, как предано тому или иному историческому восприятию. Истинное и благое, равно как ложное и низкое, не могут скрываться под маской трагического.

Примирение с казнью Сократа возможно только благодаря его собственному примирению. Он умер, не противясь приговору и никого не обвиняя: «Я сам не очень-то пеняю на тех, кто приговорил меня к наказанию, и на моих обвинителей» — таково было его последнее слово. Он был убежден в том, что с порядочным человеком не бывает ничего дурного, что боги не оставят его дело.

Однако его предпоследнее слово было таково: «И вот я утверждаю, о мужи, меня убившие, что тотчас за моей смертью придет на вас мщение, которое будет много тяжелее той смерти, на которую вы меня осудили... Больше будет у вас обличителей — тех, которых я до сих пор сдерживал и которых вы не замечали, и они будут тем невыносимее, чем они моложе... В самом деле, если вы думаете, что, убивая людей, вы удержите их от порицания вас за то, что живете неправильно, то вы заблуждаетесь».

6. *Платоновское преображение Сократа.* Портрет Сократа, изображенный в диалогах Платона, не является пересказом в плане передачи исторической реальности сцен, бесед и суждений. Но если это не пересказ, то все же и не литературный вымысел. Сочиненное Платоном было создано в духе самой действительности — действительности таинственной и несравненной личности мыслителя. Этот образ передан нам всей совокупностью дополняющих друг друга диалогов. И если в растянутых по времени написания диалогах все же можно различить обособленные образы (подобно тому, как позднее это делали применительно к скульптурным изображениям), то все они предстают лишь как видоизменения некоего единства. Это многогранное целое и есть сама преображенная реальность. Бессмысленно задаваться вопросом об историко-филологической реальности, отыскивая фактичность по масштабу фотографии и звуковой записи. Тому, кто отвергает историческую реальность, не нужны никакие свидетельства. Чтобы увидеть и передать явь о Сократе, нужен был Платон. Мы можем увидеть Сократа глазами Платона: перед смертью («Апология», «Критон», «Федон») и в жизни («Пир», «Федр»).

*Смерть Сократа* дает нам образ светлой отрешенности в неведении, полном невыразимой уверенности.

Незнание есть начало и конец всякой речи о смерти. Сократ размышляет: страшась смерти воображают, будто знают нечто о том, о чем не знает никто. Быть может, смерть — это великое счастье, а они боятся ее, словно величайшего несчастья. Остается взвесить возможность: либо смерть погружает в небытие без ощущений чего бы то ни было, как сон без сновидений; все время тогда не покажется дольше ночи крепкого сна. Или же смерть есть переселение души в другое место, где пребывают все умершие, где честный судья говорит правду, где встречаются несправедливо приговоренные к смерти, где жизнь протекает в обсуждении и поиске мудреца и где беседа с наилучшими из людей считается несказанным блаженством. Во всяком случае, смерть не сделает хорошего человека злым.

Перед тем, как выпить чашу с ядом, Сократ хочет убедить своих друзей, что нынешнюю свою участь он вовсе не считает бедою. Оплакивающим его он напоминает легенду о предсмертной песне лебедей: «Вам, верно, кажется, что даром прорицания я уступаю лебедям, которые, как почуют близкую смерть, заводят песнь такую громкую и прекрасную, какой никогда еще не певали: они ликуют оттого, что скоро отойдут к богу, которому служат... Но я и себя, вместе с лебедями, считаю рабом того же господина и служителем того же бога, я верю, что и меня мой владыка наделил даром пророчества не хуже, чем лебедей, и не сильнее, чем они, горюю, расставаясь с жизнью».

Когда Сократ развивает доказательства бессмертия, то основным его спокойствия кажется убежденность в бессмертии души, «которое — вне всякого сомнения». Однако эта безусловность бессмертия такова, что допускает право на сомнение и разумное изыскание истины. «Аргументы» при этом удостоверяют задним числом, рационально эта уверенность не обоснована. Сократ говорит скорее о «решимости» жить этой жизнью, полагаясь на бессмертие. Ведь вера в бессмертие оправданна, а «такая решимость и достойна, и прекрасна — с ее помощью мы словно зачаровываем самих себя». Но чтобы любую уверенность не представляли как настоящее знание, Сократ возвращает нас к прежнему шутивому умонастроению: «Если то, что я утверждаю, окажется истиной, хорошо, что я держусь такого убеждения, а если для умершего нет уже ничего, я хотя бы не буду докучать присутствующим своими жалобами в эти предсмертные часы и, наконец, глупая моя выдумка тоже не сохранится среди живых».

Критон спросил Сократа, как его похоронить. ««Как угодно», — отвечал Сократ, — «если, конечно, сумеете меня схватить, и я не убегу от вас». Он тихо засмеялся и, обернувшись к нам, продолжал: «Никак мне, друзья, не убедить Критона, что я — это тот, кого он вскорости увидит мертвым, и вот спрашивает, как меня хоронить!.. Так не теряй мужества и говори, что хоронишь мое тело, а хорони, как тебе заблагорассудится и как, по твоему мнению, требует обычай».

Настроение друзей Сократа в эти его предсмертные часы являет странное смешение отчаяния и окрыленности. В слезах и в непостижимой радости они возносятся к таинственной реальности.

Для Сократа в смерти нет ничего трагического. «Вы, Симмий, Кебет и все остальные, тоже отправитесь этим путем, каждый в свой час, а меня уже нынче «призывает судьба» — так, вероятно выразился бы какой-нибудь герой из трагедии». Иными словами, время смерти стало ему безразлично. Сократ стоит над временем.

Он запрещает друзьям оплакивать его: «...Умирать должно в благоговейном молчании. Тише, сдержите себя!» Сократ стремится к общению в спокойном поиске истины — плач не связует людей. Он ласково удаляет Ксантиппу, ее причитания ему досаждают. Душа возвышается в мысли — пока даровано мыслить, — а не в необдуманном подчинении скорби. Конечно, печаль охватывает нас, людей, пока мы живы, и мы жалуемся и скорбим. Но под конец причитания должны смолкнуть, освободив место покойному приятию своей судьбы. Этим Сократ подает благородный пример: там, где кажется уместной скорбь, там появляется умиротворенный покой, открывающий нам душу. Смерть теряет свое значение. Она не сокрыта более, но подлинная жизнь и не является жизнью для смерти — это жизнь для блага.

В последние мгновения, уже, казалось бы, отрешившись от жизни, Сократ обращает внимание на каждую мелочь человеческой реальности, вроде обходительности тюремщика. Он подумал и об омовении: «...Я думаю, лучше выпить яд после мытья и избавить женщин от лишних хлопот — не надо будет обмывать мертвое тело».

Под шутки и внимание к практическим делам улетучивается всякий пафос. Как первые, так и второе являют собой знаки умиротворенности. У Демокрита умиротворенность поверхностна, ибо для достижения душевного покоя достаточно жить умеренно и браться лишь за то, что в наших силах. Она лишена тех внутренних борений, которые некогда принесли Сократу куда более глубокую и мудрую умиротворенность. Сократ свободен потому, что в незнании ему открывалась уверенность в той цели, ради которой он прожил всю свою жизнь, а теперь должен был умереть.

«Федон», «Апология», «Критон» принадлежат к немногим бесценным документам человечества. На протяжении всей античности философски мыслившие люди читали их и учились умирать с миром, принимая свою судьбу, сколь бы жестокой и несправедливой она ни была.

Но сдержанный покой обманчив. Когда мы читаем эти тексты, они захватывают само наше мышление. Притязания здесь лишены фанатизма, высшие устремления не подпираются морализаторством, и открыты мы одному лишь безусловному. Пока человек не достиг безусловного, он должен неотступно его искать, достигнув же, может спокойно жить и умирать.

Несмотря на то, что *при жизни Сократ* у Платона обрисован вполне отчетливо, образ его остается таинственным, причем даже тогда, когда речь идет о его физической природе. Железное здоровье позволяет ему претерпевать и лишения, и излишества. Ночь напролет он пьет вино и ведет серьезную философскую дискуссию с Аристофаном и Агафоном. Когда же оба собеседника засыпают, он встает и уходит. «Придя в Ликей и умывшись, Сократ провел остальную часть дня обычным образом, а к вечеру отправился домой отдохнуть». Но иной раз он ведет себя странно: задумывается и, погрузившись в свои мысли, застывает на месте. Так он стоял целую ночь, «до рассвета и до восхода Солнца, а потом, помолвившись Солнцу, ушел». Он уродлив как силен и все же чарующе привлекателен. Станный (*atopos*), непостижимый, он не сводим ни к какой норме. И слова его, и поступки всегда кажутся многозначными.

В «Пире» описание Сократа Платон вкладывает в уста Алкивиада, благородного юноши, которому вино развязало язык. Влекомый непонятной ему любовью, этот не сохранивший верности Сократу юноша говорит о нем так:

«Более всего, по-моему, он похож на тех силенов, какие бывают в мастерских ваятелей и которых художники изображают с какой-нибудь дудкой или флейтой в руках. Если раскрыть такого силену, то внутри у него оказываются изваяния богов... Слушая тебя или твои речи, ... все мы... бываем потрясены и увлечены.

Что касается меня, друзья, то я, если бы не боялся показаться вам совсем пьяным, под клятвой рассказал бы вам, что я испытывал, да и теперь испытываю от его речей. Когда я слушаю его, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы... Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал, душа у меня не приходила в смятение, негодую на рабскую мою жизнь... Да я и сейчас отлично знаю, что стоит мне начать его слушать, как я не выдержу и впаду в такое же состояние. Ведь он заставит меня признать, что при всех моих недостатках я пренебрегаю самим собою и занимаюсь делами афинян. Поэтому я нарочно не слушаю его и пускаюсь от него, как от сирен, наутек, иначе я до самой старости не отойду от него. И только перед ним одним испытываю я то, чего вот уж никто бы за мною не заподозрил, — чувство стыда... И порою мне даже хочется, чтобы его вообще не стало на свете, хотя, с другой стороны, отлично знаю, что, случись это, я горевал бы гораздо больше... Поверьте, никто из вас не знает его, но я, раз уж начал, покажу вам, каков он.

Вы видите, что Сократ любит красивых, всегда норовит побыть с ними, восхищается ими, и в то же время ничего-де ему не известно и ни в чем он не смыслит. Не похож ли он этим на силену? Похож и еще как! Ведь он только напускает на себя такой вид, поэтому он и похож на полное изваяние силену. А если его раскрыть, сколько рассудительности, дорогие сотрапезники, найдете вы у него внутри! Да будет вам известно, что ему совершенно неважно, красив человек или нет (вы даже не представляете себе, до какой степени это безразлично ему), богат ли и обладает ли каким-нибудь другим преимуществом, которое превозносит толпа. Все эти ценности он ни во что не ставит, считая, что и мы сами — ничто, но он этого не говорит, нет, он всю свою жизнь морочит людей притворным самоуничижением.

Не знаю, доводилось ли кому-нибудь видеть таящиеся в нем изваяния, когда он раскрывался по-настоящему, а мне как-то раз довелось, и они показались мне такими божественными, золотыми, прекрасными и удивительными...».

Ксенофонт рисует далекий от этого и куда более простой портрет, но по существу между ними нет противоречия. Ксенофонт замечает детали, Плат — глубину. Ксенофонт показывает морального че-

ловека, который обходится без ригоризма, ибо терпим и знает людей. Платон видит человечность неисчерпаемой природы, а тем самым и нечто большее, чем одну натуру. Ксенофонт фиксирует частности и отдельные мысли, он видит упорного, здравого и разумного человека; он готов столь же разумно судить о Сократе и попытаться найти у него недостатки, только таковых не находит. Платон подбирается к самой сути Сократа, но она выразима лишь метафорически; там, где перед лицом чего-либо необычайного рассудок приближается к своему пределу, в ход идут символы. Ксенофонт хорошо осведомлен, он представляет Сократа по собранным им данным. Платон же увлечен им: Сократ вызвал в его душе волнение, дававшее себя знать всю его последующую жизнь, что и составляет сократовскую действительность и истину. Ксенофонт изображает довольно педантичного рационалиста, помышляющего о полезном; Платон — его направляемое эросом мышление, причастное свету совершенного блага. И для Платона, и для Ксенофонта Сократ человек: оба они не обожествляют его. Но у Ксенофонта этот человек со своей истиной есть разумное и моральное существо, которое может быть понято от начала и до конца; у Платона же — существо, вешающее из неисчерпаемой глубины, порожденное неведомым истоком и живущее ради непостижимой цели.

7. *Влияние.* Смерть Сократа выявила влияние его философии. Ужасное событие побудило круг его друзей говорить о нем, свидетельствовать о его невиновности, философствовать в духе Сократа. Так родилась сократическая литература, величайшим представителем которой был Платон. Предсказание Сократа сбылось: его друзья не давали покоя афинянам. Не оставив ни сочинений, ни учения, ни, тем более, системы, Сократ задал мощное движение греческой философии. Оно продолжается и поныне.

Однако замечательно то, что в своих учениках Сократ отразился по-разному. Возникает не одна, а множество школ. Все ссылаются на него как на источник; реализуется идейный мир противоречивых возможностей. Сама фигура Сократа становится разнообразной. Общим остается лишь одно: все, соприкоснувшись с Сократом, стали иными. Такое многообразие, заявившее о себе сразу после его смерти, никогда не исчезало впоследствии; этим объясняются и нынешние разногласия относительно исторически реального Сократа.

Начальным пунктом всего этого многообразия является мышление. Испытавшие влияние Сократа стали иными людьми именно под воздействием мысли. Мышление открывает нам наши высшие возможности, но оно же способно завести в тупик. Мышление истинно,

лишь когда в нем заложено то, что посредством мышления становится очевидным, но оказывается большим, чем мысль. Платон называет это благом, вечным бытием; однако в этом случае мы имеем дело с чудесным платоновским истолкованием Сократа. В Сократе мышление проявилось с наивысшими притязаниями и с наивысшим риском. Общение с ним побуждало мыслить — таков опыт всех сократиков. Но сразу после его смерти способ мышления начинает пониматься ими по-разному. Все они думали, что обладают сократическим мышлением, но располагал ли им хоть один из них? Не в этом ли кроется сила не прекращавшегося, а временами непомерно возматовавшего воздействия, так и не достигшего цели?

Нам известны сократические школы. Даже при простом их упорядочивании Ксенофонтон выявляют различные способы мышления. Представители мегарской школы (Евклид) развивали логику и эристику, обнаружили значимые парадоксы («Лжец»); один из них, Диодор Крон, подметил странности мыслей о возможном. Элидоэретрийская школа (Федон) вела диалектические исследования. Киники (Антисфен) избрали путь самодостаточности и внутренней независимости, отрицания образования и культуры. Их наследником был Диоген из Синопа. Киренаики развивали систему этики, опирающуюся на идеи о природе и наслаждении («гедонизм»). Платон — благодаря широте и глубине своих взглядов, а также своей способности к идейному развитию — в противовес всем однобокостям восприятия сократического способа философствования, сумел направить этот мощный поток в будущее, не давая застрять в одном из тупиков. Но ни одно из этих философских учений не есть философия Сократа. Все они должны расцениваться как возможности его мышления, что и нашло отражение в их многообразии.

Впоследствии было иначе. Образы Сократа вполне соответствовали действительности, насквозь просвечивавшей в них. Поэтому многие, если не все, античные философы, несмотря на их взаимную неприязнь, видели в Сократе воплощение идеала философов. Таким он и оставался на протяжении столетий.

Для отцов церкви Сократ значил больше, чем его высокое имя. Они видели в нем предшественника христианских мучеников. Как и те, он умер за свои убеждения, подобно им был обвинен в предательстве традиционных религиозных представлений. Более того, Сократ упоминался наряду с Христом. Сократ и Христос вместе противостоят греческой религии (Юстин). «Есть один лишь Сократ» (Татиан). И Ориген усматривает общее между Сократом и Иисусом. Сократическое познание через незнание подготавливает к вере (Феодорит).

Самопознание Сократа есть путь к познанию Бога. Сократ видел, что человек может приблизиться к божественному, лишь обладая чистой, незапятнанной земными страстями душой. Он признавался в собственном незнании. Но так как его беседы не вносили ясность о высшем благе, так как повсюду он лишь возбуждал интерес, утверждая нечто и вновь его опровергая, то всякий заимствовал у него то, что ему подходило (Августин).

Пока первые века христианства жили в тени античности, они не теряли связи с Сократом. В Средние века его имя утратило свой блеск. Время от времени о нем вспоминают: Иегуда Галеви видел в Сократе представителя самой совершенной человеческой мудрости, каковая, однако, не дает нам доступа к божеству. С приходом Ренессанса и возрождением независимой философии происходит и возврат к жизни Сократа. Эразм смог написать: *Sancte Socrates, ore pro nobis*. Для Монтеня сократическое мышление означало скептицизм и естественность, предполагавшие, прежде всего, умение умирать достойно. Во времена Просвещения Сократ слыл вольнодумцем, борцом за нравственную свободу. Для Мендельсона он был человеком, обладавшим моральным величием, доказавшим существование Бога и бессмертие души (Федон). Но это было лишь начало. Первым, кто в Новое время увидел исконного Сократа, кто предложил глубоко продуманную трактовку его иронии и его маевтики, кто расценил его беседы как повод к изысканию истины, а не простую ее передачу, — был Кьеркегор. Ницше усмотрел в Сократе большого противника трагизма эллинства, интеллектуалиста и основоположника науки, проклятие эллинства. На протяжении всей своей жизни он боролся с Сократом: «Сократ так близок мне, что я почти всегда борюсь с ним». То, как творил Сократ, несомненно проявилось в будущем философии.

Глядя ретроспективно, можно сказать, что Сократ, с его известной и вовсе неизвестной действительностью, был тем, кому люди и даже целые эпохи приписывали свои собственные устремления: в нем видели и смиренного, богобоязненного христианина, и уверенного в себе рационалиста, и демонического гения, и пророка человечности, порой — даже политического заговорщика, скрывавшего под маской философа свой план захвата власти. Но он не был никем из них.

Нечто новое требовало современных филологических исследований. Со времен Шлейермахера ученые работали над образом Сократа, задаваясь вопросом: что мы знаем о нем, исходя из исторических источников? Применяя методы исторической критики, они попытались представить образ Сократа очищенным от вымыслов и легенд.



Однако отнюдь не удивительно, что результат исследований не дал единодушно признанного научного образа Сократа, а предоставил множество таковых, порой противоречащих друг другу. Скорее он поставил вопрос: возможно ли вообще составить исторический портрет Сократа? Попытки соединения критических реконструкций оказались тщетны. Реконструкция всякий раз подтверждает или отвергает свидетельства Платона, Ксенофонта, Аристофана или Аристотеля, относимые к первоисточникам. Самый радикальный вывод сделал Гигон: так как о Сократе нет исторического повествования, а есть лишь вымысел; так как сам Сократ ничего не написал, то реконструкция его философии невозможна. Он объявляет, что не стоит очаровываться загадкой Сократа. Правда, им признается, что выбор Аристофаном именно Сократа в качестве представителя злокозненной философии, сдобренной естествознанием, просветительством и софистикой, был вовсе не случаен; что именно Сократа, а не какого-то другого софиста, казнили в 399 г.; что именно он, — учитывая объем посвященной ему литературы, — должен был оставаться образцом философа. Но почему это произошло, пишет Гигон, мы не знаем. Мы должны отказаться от исторического образа Сократа.

Зато делались попытки критического соединения интерпретаций, более или менее соответствовавшие формулировке Шлейермахера: «Кем еще мог быть Сократ, кроме того, каким представляет его Ксенофонт, старавшийся воспроизвести все-таки без противоречий черты его характера и жизненные максимы, которые он однозначно определяет как сократические? И кем он должен был быть, чтобы у Платона было основание и право, вводя Сократа в свои диалоги, изобразить его таким, каким мы знаем?» Но ученые, настаивающие — в надежде получить исторического Сократа — на сравнении и совмещении его образов, вынуждены полагаться на свое «историческое чутье».

Если науке присуща такая отличительная черта, как принудительность, то в данном случае наука либо не дает ничего в качестве результата, исполняя роль собирательницы тоpoi и анекдотов, имевших место, и перенося их на Сократа, либо противоречит собственной научности, притязая на открытие большего, чем позволяют критические методы, и тогда в результате мы имеем множество несовместимых образов, каждый из которых считается итогом применения критики. Однако такой результат никак нельзя назвать научным.

Тогда Сократ оказывается то предтечей платоновской философии, открывателем способа образования общих понятий (Целлер, вслед за Аристотелем); то не философом вовсе, а революционером в морали, пророком, творцом этоса самообладания и самодостаточно-

сти, человеческого самоосвобождения (Генрих Майер); то персонажем платоновских диалогов, создателем теории идей, учения о бессмертии, идеального государства, а все то, что сообщает о нем Платон, признается исторической истиной (Вернет, Тейлор). В противоположность всем этим точкам зрения, Вернер Иегер указывает на разумный методический подход к этому вопросу: в Сократе есть нечто от всего вышеназванного, что способствовало появлению подобных мыслей и писаний по его поводу, но следует ввести определенные ограничения (в особенности, ему не должны приписываться философские доктрины поздних диалогов Платона, начиная с теории идей). Исходить следует из огромного влияния, оказанного Сократом, относительно которого у нас имеются прямые свидетельства. Тем самым Иегер, опираясь на действительные факты, с полным правом выходит за границы филологии, поскольку она — как наука — ведет доказательство принудительно.

*Перевод с немецкого О. В. Головой*

*И. С. Вдовина*

**Жан Лакруа об истоках персонализма**  
**(по страницам книги: Ж. Лакруа. «Персонализм: Истоки. Основания. Актуальность». Париж, 1981)**

Жан Лакруа (1900-1986) является одним из ведущих представителей французского персонализма. Вместе с Э. Мунье он стоял у истоков этого философского течения, а после смерти основоположника личностной философии взял на себя задачу дальнейшего обоснования и развития ее главных тем. В своей теоретической деятельности, как отмечает сам Лакруа, он вдохновлялся идеями Мунье: «Позиция Мунье служит основанием всей моей деятельности»<sup>1</sup>.

Понятие персонализма Мунье и его сторонники изначально сопрягали с понятиями личности и цивилизации, при этом одной из фундаментальных проблем этого философского учения стала «драма цивилизации», выступившей против человека, а также «драма человека», утратившего меру человеческого и смысл собственного существования. В 30-х годах прошедшего века сторонники персонализма призывали людей задуматься о качественном содержании их цивилизации, предлагая свое учение как целостное осмысление проблем человека и его бытия, человеческого мира и цивилизации. Слово «персоналистский», пишет Поль Рикёр, «в первую очередь соотносится с цивилизацией, с задачей цивилизации... персонализм — это прежде всего педагогика общественной жизни, связанная с пробуждением личности»<sup>2</sup>.

Пробуждение человека — вот что было главным для Мунье, размышлявшего о воспитательной миссии философии. Мунье намеревался разработать в рамках персонализма концепцию человека, которая стала бы программной для воспитательного процесса в рамках всей цивилизации. В этой связи Лакруа относит создателя «личностной философии» к числу таких мыслителей, как Платон, Рабле, Монтень, Ницше, Маркс, Ленин, Башляр, которые для него были про-

возвестниками нового человека, а в самой личностной философии он видит интеллектуальное усилие, «ведущее к воплощению персоналистского вдохновения во всех областях жизни — философской, религиозной, нравственной, политической, экономической, социальной»<sup>3</sup>.

Всецивилизационное значение персонализма его сторонники видят также в том, что оно одновременно обращено ко всем людям цивилизации — верующим и неверующим, претендует на создание нового мировоззрения, общего для религиозных людей и атеистов. Католик Мунье не сделал основанный им в 1932 г. журнал «Esprit» собственно католическим, он не хотел отделять его от неверующих и от верующих иных конфессий; он отстаивал плюрализм мнений, предполагая, что верующим и неверующим есть чему поучиться друг у друга. Основатель персонализма надеялся на то, что «Esprit» будет содействовать созданию нового поколения людей, готовых занять ответственную позицию в мире, способных на личностный выбор и на общественно значимую деятельность независимо от их конфессиональной принадлежности. Лакруа согласен с этой мыслью Мунье: «Персоналистская устремленность не является с необходимостью христианской; она может быть и у атеиста, и у верующего; она имеет значение для любого человека, который хочет содействовать благу всего человечества»<sup>4</sup>. Общесцивилизационный характер личностной философии ее сторонники видят и в том, что, по их убеждению, персонализм является самым подлинным и самым глубоким истоком человеческой истории и что только личность, «постоянно преобразуя себя, тем самым преобразует социально-политическую и экономическую жизнь, этику и эстетику»<sup>5</sup>; понятие личности сопутствует человеку на всем его историческом пути, получая свое воплощение в философских учениях: персоналистская ориентация в человеческой истории имеет свое вполне определенное значение и собственную истину.

Следует отметить, что в самой персоналистской литературе истоки личностной философии не проанализированы сколько-нибудь полно и систематически. По свидетельству Лакруа, Мунье незадолго до своей смерти задался целью составить своего рода антологию, куда вошли бы фрагменты трудов великих мыслителей, посвященные разработке проблем личности и личностного существования, однако проект так и не был осуществлен. Стремясь восполнить этот пробел, Лакруа в 1972 году публикует книгу под названием «Персонализм: Истоки. Основания. Актуальность», где кратко анализирует философские позиции наиболее значимых предшественников персонализма.

Говоря о том, что персонализм при своем зарождении испытал двойственное влияние — греческое (философское) и христианское (религиозное), Лакруа сосредоточивает внимание именно на его философских истоках. При исследовании начал личностной философии он обращается к древности, стремясь показать, что именно персонализм является «самым подлинным» и «самым глубоким» истоком человеческой цивилизации. Вслед за Мунье, в **Сократе** он видит идеал личности, живое воплощение принципа «субъективной интериорности». Диалоги Сократа Лакруа расценивает как напряженную работу самопознания, в результате которой человек признает и познает себя, исходя из более высокого знания, нежели его собственное. Это более высокое знание, являющееся глубиной предосновой и сущностью разума, сознания, интеллекта, божественно по своей природе. Сократ осуществлял себя как субъект непосредственно личностного откровения божества, обнаруживаемого в качестве внутреннего голоса, всегда бодрствующего и бдительного, готового указать на то, как должно вести себя. Позиция Сократа связана с разлитой в вечности трансценденцией; цель диалогов Сократа заключалась в том, чтобы сделать из тех, с кем он вступал в общение, личностей, поскольку греческий мудрец, предполагая присутствие в каждом человеке божественно-законодательного, побуждал его к саморазвитию. Иными словами, Сократ, обнаружив в сердце и разуме каждого человека то, что ведет его к развитию, высказал идею об имманентности трансцендентного и о трансцендентном как центре внутреннего мира индивида. Для Лакруа именно персонализм Сократа стал источником человеческой истории, предписав ей идеал «человеческого поведения как восхождения», сформулировав понятие о «личностном порыве, ведущем человека за его собственные пределы».

Рядом с Сократом в историко-философской концепции Лакруа стоит **Платон**, который, как считает французский философ, в своих первых работах подвел итоги сократовскому гуманизму, а в поздних углубил и развил его: Платон лучше всех познал и усвоил сущность и высшую ценность человеческой личности, которая в конечном счете занята выработкой собственного «я». Платон считает, что маевтика Сократа имеет целью подвести разум собеседника к формулированию того, о чем он мыслит все более и более определенно, к различению ложного и истинного в том, что этот разум хотел бы привести в мир; у Сократа маевтика становится аскезой, направленной на постоянное совершенствование деятельности разума, на его осуществление и очищение, чтобы все полнее выражать реальность. У Платона аскеза ума, сверх того, имеет целью совершенствование души во

всей ее полноте; аскеза и восхождение неразрывно связаны друг с другом. Целью восхождения является Бог, которого человек не может достичь, однако он в состоянии достичь божественных творений, какими являются Благо, Красота, Истина; достичь же Блага, Красоты, Истины значит овладеть мудростью, то есть полнотой личности.

В итоге главной идеей и Сократа, и Платона была мысль о порыве, влекущем человека за собственные пределы — «все выше и все дальше».

Говоря о наиболее близких современности предшественниках персонализма, Лакруа выделяет три группы мыслителей: «неверующих» Руссо, Канта и Маркса; французских христианских персоналистов Лабертоньера, Недонсея, Мунье и немецкого философа антропологической ориентации Ландсберга, сотрудничавшего в «Esprit» (Лакруа специально включает сюда основоположника французского персонализма Э. Мунье — чтобы отдать дань его памяти и подчеркнуть его роль как наиболее глубокого и влиятельного философа-персоналиста); персоналистов за пределами Франции: русских анархистов (Бакунин и др.); итальянских мыслителей А. Розмини и Ж. Ксиро.

**Руссо**, не являясь персоналистом, тем не менее во главу угла ставит ценности личности — как в индивидуальном, так и в социальном плане. Главная проблема для Руссо — это отношение между природой и историей. Характерной чертой человека, отличающей его от других творений, является то, что он не создан окончательно, что ему еще предстоит создавать себя, руководствуясь чувством любви к себе, которое побуждает человека к постоянному самосовершенствованию; способность человека к самосовершенствованию говорит о том, что он — бытие, пребывающее в развитии, то есть бытие историческое. В этом движении человек следует добру и противостоит злу; дуализм добра и зла не является природным, он благоприобретенный.

Рождение зла в человеческой истории связано с учреждением и развитием определенного типа собственности, на основе которого было создано общество. Этот тип собственности не имеет своего основания в труде, он был, по выражению Руссо, «досадной случайностью» и привел к рождению собственника, которому неведома добродетель великодушия, кто скупно измеряет бытие обладанием, у кого жажда обладания, присвоения, удержания при себе является корнем самого зла; тот же, кто хочет обладать как можно большим числом вещей и предметов, с необходимостью приходит к желанию обладать и людьми. «... природа создала человека добрым и счастливым, а общество возвращает его и делает несчастным». Говоря так, Руссо отличает природу от естественного состояния: последнее есть не что иное как гипотеза, что-то только потенциальное, «звучащий в нас глас

Божий». Искоренять зло значит улучшать историю, не лишая ее природных свойств, а делая реализацией человеческой природы, и тем самым развивать личность. Труды Руссо «Общественный договор» и «Эмиль» показывают, как осуществить ту историческую революцию, которая вернет всем людям их подлинную природу. Такое преобразование требует общества, основанного на согласии людей, то есть на общественном договоре. Руссо оказал серьезное влияние на Канта и благодаря ему Кант стал тем, кого с полным основанием называют философом-персоналистом.

Главная идея **Канта**, которая может привлечь внимание философа-персоналиста, — это мысль об общности всех людей. Согласно Канту, человек от природы слаб, и именно общество делает его личностью. Цель эволюции — построение республиканского государства, то есть государства, где господствуют правовые отношения. Главное для любого правителя — это предоставление каждому возможности посвящать себя собственному счастью и таким образом вступать в общение с любым другим человеком. Такое мирное, лишенное насилия, сосуществование приведет к подлинному сосуществованию, которое завершится созданием федерации свободных государств и вечным миром, идеальной целью человечества. Самые различные государства смогут войти в эту федерацию лишь при условии, что они будут стремиться к общей цели — свободе и справедливости. Таким образом, последовательное движение в сторону Всеобщей республики становится одновременно вероятным и в плане фактического положения дел, и в плане морального требования.

Хотя, по убеждению Лакруа, абсурдно говорить о персонализме **Маркса**, тем не менее в учении создателя «научного коммунизма» он обнаруживает «персоналистскую основу». Эта основа закладывалась в произведениях молодого Маркса, она присутствует и в «Немецкой идеологии», и в «Манифесте коммунистической партии». В самом учении о коммунизме речь, по существу, идет о реализации отдельного человека и всех людей в качестве личностей. Преодоление отчуждения в коммунистическом обществе приведет к свободному труду: подлинный труд будет не столько источником богатства, сколько специфически человеческой деятельностью — проявлением личности человека и наслаждением жизнью; человек сможет наконец выразить свою сущность, его свобода станет свободным творчеством. Чрезвычайно важными с точки зрения личностной философии Лакруа считает мысль Маркса о необходимости реализации «прозрачных отношений между людьми», о которых мечтал Руссо; о взаимной любви как чувстве, стимулирующем идвигающем людей вперед; о чело-

веческой среде обитания как «очеловеченной географии»; об обитании как фундаментальной черте человеческого бытия; о светлом жилище, о котором говорил Эсхил, считая его одним из великих даров, посредством которых дикарь превратился в человека; о счастье, заключающемся в том, чтобы обитать среди людей и всем людям вместе жить в мире.

Что касается **Лабертоньера**, то, как считает Лакруа, все его труды отмечены печатью персонализма, а одно из его произведений так и называется: «Очерк персоналистской философии». Лабертоньер — христианский философ, пытавшийся вывести метафизику из Евангелия. Подобная метафизика могла быть только персонализмом в его самой глубокой и ясной форме, то есть метафизикой милосердия, говорящей об идентичности любви человека к себе, к ближнему и к Богу. Любовь к ближнему является единственной философской проблемой, и только милосердие способно разрешить ее, поскольку для человека оно означает «выход за собственные пределы». Христианский персонализм Лабертоньера объясняет мир исходя из человека. Его величайшая заслуга состоит в том, что он проповедовал нравственную педагогику, обращенную как к собственному «я», так и к другим, и являющуюся наичистейшим источником развития личностей и их единения, которое должно всегда совершенствоваться.

**Недонсель**, считает Лакруа, является «великим философом личности». В центре его внимания — вопрос о взаимной зависимости людей, «согласие сознаний», «взаимопроникновение сознаний». В анализе этих проблем именно любовь дает возможность продвигаться как можно дальше: любовь являет себя как желание человека совместно с другим идти вперед, помогать другому в овладении собой и в обретении универсальной перспективы, и в этом плане любовь свидетельствует о том, что личность всегда незавершена, ей надлежит постоянно создавать себя, преодолевать себя. Порыв к преодолению свидетельствует о существовании некоего идеального «я», которое может быть обосновано только творческим присутствием Бога. При этом, чтобы подниматься к Богу, надо исходить из личностей; если признается, что христианство обогатило идею личности, позволив личности все время преодолевать себя, то это значит, что оно обоготворило личность. Посредниками в «продвижении» людей выступает право и искусство. В человеке непременно есть зона безличностного, которому право и искусство позволяют персонифицироваться. Однако право может также и деперсонализировать личность, если преувеличивает его роль, сводит нравственность к правовым регламентациям и ограничивается исключительно



справедливостью (последнее сводило бы на нет милосердие и любовь). В деле персонализации человека, его становления личностью Недонсель более всего полагается на искусство, которое привносит в жизнь человека вдохновение. Вдохновение носит эсхатологический характер, оно есть «сокрытый Бог». Поэзия на протяжении всей своей истории была сродни таинству. Поэзия непременно сопровождается чувством общности людей: ничто так не сближает, как созерцание природной красоты или произведения искусства.

**Ландсберг** — «недожинный мыслитель», последователь и друг Макса Шелера, один из самых значительных мыслителей, разработавших концепцию персонализма. Ландсберг, стоявший на позициях персонализма, был в то же время наиболее «жизненным» философом. По его мнению, человеческое «я» находится под воздействием двух сил, биологических и духовных, и каждая из этих сил превосходит его: биологическая сила толкает человека к «мрачному исступлению», духовная влечет в направлении «высшего исступления». Человек в состоянии делать выбор, но сначала он должен познать эти две силы притяжения, испытать их воздействие. Личность рождается не для того, чтобы на правах внешнего элемента присоединиться к тому, что можно считать безличностным в человеке: личность незамедлительно пронизывает безличностное. Личность должна пониматься как процесс персонализации; личность — это «самое глубинное в нашем бытии, его исток». Личность не изолирована, ее своеобразие обнаруживает, что все личности значимы друг для друга. Всякое сообщество образовано личностями, которые в силу самого их своеобразия являются незаменимыми. Подлинный персонализм должен быть солидарностью людей. Включенность личности в царство личностей достигает своего истинного значения только благодаря отношению между человеком и божественной личностью, и становление человека самим собой, его персонализация и самореализация также означают установление подлинного отношения между личностью и Богом. Бог же есть бесконечное и совершенное сущее, которого конечное и несовершенное сущее постичь не в состоянии. Исторический характер человеческой жизни требует вовлечения человека как условия гуманизации мира; вовлечение есть существенный момент становления личности и ее подлинное самовыражение.

В основе всех построений **Мунье** лежит понятие личности, трактуемой не как средство, но как цель. Для Мунье личность не есть нечто данное; личность — это завоевание и восхождение человека, усилие, направленное на самопреодоление, постоянный поиск себя, рождение нового, жажда бесконечного. Личностное существование всегда

протекает на пересечении двух противоборствующих тенденций — экстериоризации и интериоризации, вовлечения и выхода из вовлечения; личность — «это внутреннее, нуждающееся во внешнем»; личности необходимо сохранять свободу внутри вовлечения и оставаться открытой для постоянных изменений; высвободиться из вовлечения нужно лишь для того, чтобы непременно снова вовлекаться; и здесь необходима соотнесенность с трансценденцией. Вместе с тем любое существование есть *со-существование*: личность открыта миру, другим и Богу и в этом плане она может быть охарактеризована словом «диалог».

Революция, о которой говорил Мунье, должна пониматься в двух смыслах. Прежде всего речь идет о личностной революции, которая должна вершиться человеком без конца, до самой смерти. Личность всегда незавершена, ей постоянно надо себя создавать. Но существует и иного рода революция, которая не должна длиться без конца, — она носит социально-политический характер. Существуют моменты, когда обстоятельства становятся трагическими, а общество разрушительным по отношению к личностям. Тогда нужно изменить общество, чтобы обеспечить личностям возможность для развития. Сегодня (имеются в виду 70-е годы XX века — *И. В.*), как и в 30-е годы, необходима революция второго типа, потому что мир покрылся плесенью. Имя этой плесени — капитализм, и его справедливо называют обществом потребления. Опаснейшим пороком нашего общества является то, что существование сведено к материальной жизни.

Сегодня как никогда важны те устремления, которые Мунье называл «потребностью в творчестве». Особенно молодежь хотела бы жить в обществе созидания, где каждый человек мог бы стать «своего рода художником». Из сказанного следуют три главные политические идеи: об общностных институтах, об экономике на службе человека, о персоналистском общественном устройстве. Институты, называемые общностными, прежде всего предполагают плюралистическое общество. Хотя плюрализм не есть сам диалог, но он делает диалог возможным. Плюрализм ведет к повышению роли местных властей, обеспечивает средства для защиты граждан от государства, *habeas corpus*, ограничение власти полиции. Необходим федерализм, которого требовал Прудон. Мунье, надеясь ослабить роль государства, говорил о правах личности — духовной личности и личности-труженицы, о политическом порядке, повышающем значение различных групп людей, образующих нацию. Здесь обнаруживается — путь и отностительная — связь между персонализмом и анархизмом, стремящимся разрушить государство и, что главное, содействовать углубле-

нию непосредственных связей граждан. Однако ошибкой анархизма был его идеализм. Доведенный до предела, такой персонализм не содержит в себе ни грама безличного, он содействует упрочению свободных межличностных отношений, отвергая любые приказания, любое внешнее принуждение. Семья сводится к свободной любви, социальное остается, и ему надлежит свободно все объединять, политическое полностью отменяется. Для Мунье, напротив, в целях общего блага нужна определенная политическая власть — чтобы в случае необходимости ограничивать власть Государства. У мыслителей-анархистов свой идеал, они мечтают о совершенном обществе, основанном исключительно на непосредственных и свободных отношениях между личностями, они не очень-то считаются с реальностью: они отвергают все, что являет собой «вертикаль», и поддерживают одну лишь «горизонталь». Мунье четко различал авторитет (*autorité*), власть (*pouvoir*) и господство (*puissance*). Авторитет трансцендентен по отношению к власти, но никогда полностью не отделяется от нее. Если власть отвергает любой авторитет, она вырождается в господство: право просто уступает место отношениям силы. Вполне нормально, если авторитет приобретают личности, которые, в силу своих качеств, осуществляют подлинное восхождение. Слово «авторитет» происходит от латинского «*augēre*», означающего «увеличивать»: оно говорит не о господстве, а о подлинной силе. Политическая власть должна исходить от личностей, содействуя их восхождению на благо всех. Однако властвование, доминирование над людьми, как бы необходимо оно ни было, всегда опасно. Оно вырождается в господство и превращает последнее в наслаждение. Здесь необходим строгий контроль.

Далее, персонализм должен построить социализм с человеческим лицом, который поставит всю экономику на службу этике. Капиталистическая экономика деструктивна по отношению к личности. Она управляет политикой, в то время как политика должна управлять ею. Основной порок капитализма коренится в его трактовке труда, так что марксистская критика капитализма справедлива. Необходимо создать строй с частичной коллективной собственностью. Эта точка зрения особенно развита в книге Мунье «От капиталистической собственности к собственности человеческой» («*De la propriété capitaliste à la propriété humaine*). Один из главных пороков капитализма состоит в подчинении духовной жизни потреблению, потребления — производству, а производства — прибыли. Естественная и единственно приемлемая иерархия прямо противоположна этому. Разумеется, собственность может существовать, но собственностью

должно называться лишь то, что наличествует как таковое, что не произведено трудом и не имеет своего владельца. В основе движения мысли Мунье лежит борьба против двух врагов: богатства и нищеты (об этом уже говорил Прудон, проводя различие между двумя видами нищеты) — и реформы должны привести к уничтожению их обоих. Главное заключается в том, что труд уже является не товаром, а творчеством: творчество есть уникальный, собственно личностный и продуктивный фактор экономической деятельности. Школьное и семейное образование, а также персоналистски трактуемая политика должны быть увязаны друг с другом. Ничто не имеет такого прямого отношения к учению о личности, как понимание труда. При персоналистском строе «всюду царят ответственность, творчество, сотрудничество». Создание политического строя, основанного на федерализме, полнее всего учитывает интересы различных групп нации.

И, наконец, немыслима идея персоналистских обществ, фактически отделенных друг от друга или воюющих друг с другом. Постигание подлинной природы человеческой личности с необходимостью подводит к персоналистскому интернационализму, иными словами, к созданию сообщества, отвечающего требованиям всеобщего блага. Любая деятельность в международной сфере должна иметь своей целью общее благо этого универсального сообщества. Такая позиция со всей очевидностью нацелена на окончательное установление Мира между людьми. Уже Кант в своей работе «К вечному миру» с персоналистских позиций предлагал заключить в каждом государстве нечто вроде «социального договора» на уровне народов, которые общались бы со всеми другими, учредить право наслаждаться свободным мирным существованием вместо того, чтобы подчиняться беззаконию, варварству, постоянно испытывать угрозу войны.

Из вышесказанного следует, что существенным измерением человека является измерение политическое и именно оно направляет человека к реализации способности жить в обществе с себе подобными. Человеку по природе свойственно быть историческим существом. Люди хотят писать историю, а политика как раз и есть такого рода творчество. Обладающее длительностью человеческое развитие предполагает и историческое развитие, направленное на изменение истории. Такой проект долгое время создавали отдельные нации. Поэтому каждая нация старалась конкурировать с другими, чтобы обойти их и даже колонизировать. Война многие годы была и все еще остается главным двигателем истории — до такой степени, что порой политику определяют как чувство врага.

Война считалась лучшим средством для писания истории. Маркс верил в исторический прогресс человечества, он признавал, что путь прогресса пролегал через множество ошибок и злодеяний, что буржуазия пришла к власти и за два столетия сделала для исторического развития больше, чем все человечество с момента своего зарождения; однако, находясь у власти, буржуазия превратилась в господствующую силу и ее стала заботить одна лишь собственность, стремление владеть всеми и вся, и пролетариату надо лишить ее власти, чтобы построить коммунистическое общество, которое сплотит все человечество и приведет ко всеобщему равенству.

Персоналисты, даже не разделяя идей коммунизма (и здесь они не одиноки). вслед за Мунье считают, что сегодня (по крайней мере со времен Канта и его учения) политика должна стремиться к окончательному построению человеческого общества и она может сделать это только в условиях мира. Если та или иная нация действительно хочет предоставить каждому гражданину возможность стать полностью общественным существом, создающим историю, то очевидно, что надо построить более гуманное общество, углубить само представление о социальном, связав национальные проекты со всемирным проектом; для превращения планов в действенный фактор существует единственное средство: всеобщая человечность должна стать целью каждой отдельной личности. Настало время строить политику без образа врага. Роль политики в персоналистском обществе будет состоять исключительно в том, чтобы, подчинив насилие разуму, обратить насилие против самого насилия.

Чтобы глубокое и постоянное взаимодействие людских волений было эффективным, нужен авторитет. Во-первых, авторитет принадлежит обществу в целом, тому целостному сообществу, которое Ревуье называл общей волей, а схоластики — *tota multitudo*, показывая тем самым, что первейшим источником авторитета должен быть весь народ. *Omnis potestas a Deo per populum* — таковой была томистская формулировка, выводившая авторитет из всего народа, мужчин, женщин, детей, из общего блага. Таким образом, авторитет воплощается в людях, избранных всем народом и обязанных служить ему.

Мунье, будучи оптимистом, в конечном счете выводит авторитет из основ персонализма. Однако он знает, что этот оптимизм столкнется с трудностями, и не забывает о них. Человек довольно скоро погружается в эгоизм, его любовь превращается в себялюбие, персонализм так или иначе вырождается в индивидуализм. Но это не заставило Мунье свернуть со своего пути. Он только углубил понимание проблемы и вполне определенно высказался по этому поводу: идти к

успеху следует, руководствуясь мыслью о «трагическом оптимизме», который всегда стремится к цели, даже тогда, когда сталкивается с постоянно возрождающимися трудностями; подлинная личность — это по существу диалог духовного и политического, а сегодня — это личностная и социально-политическая революция.

Продолжая говорить о связи между персонализмом и **анархизмом**, Лакруа указывает, что в некоторых идеях философов-анархистов можно обнаружить подлинный персонализм. Может быть, иногда анархисты заходят слишком далеко, свобода людей порой приобретает у них чрезмерное значение, та или иная их позиция заслуживает критики. И тем не менее их первейшее утверждение основывается на подлинном осмыслении человека, и с анархизмом в целом стоило бы согласиться, если не доводить его идеи до крайности. В основе любого анархизма лежит разграничение политического и социального. В современном западном обществе политика — это государство, и оно изобличается анархистами как радикальное зло. При этом необходимо разрушить не только авторитет государства, но и любой (в том числе и политический) авторитет вообще. Отвергая сам феномен политического, анархисты главную роль отводят социальному: именно социальному надлежит осуществить объединение людей, их взаимопонимание, союз и согласие. Цель человеческого общества заключается в том, чтобы способствовать наиболее полному развитию тех, кто объединен в ассоциацию. Наилучшим средством для этого является ненасильственное преобразование труда. Подлинно человеческий труд не должен быть деятельностью ни *homo faber*, ни *homo sapiens*, а *homo ludens* — проявлением творческих сил каждого индивида. Способность к творчеству является подлинной свободой. Анархисты лучше других показали, что искусство не только свободно и привержено творчеству, но что оно способно реализовать подлинное единение людей. Анархизм стремится разорвать порочный круг насилия, противопоставляя революции, которая не в состоянии избежать террора, бунт, опирающийся на силу морали, свободу и человеческое братство. Благо для человека — это подлинное общество, свободное и автономное; позитивная анархия — это самоуправление и федерализм.

В последнем разделе главы, где речь идет об истоках личностной философии, Лакруа останавливается на двух фигурах: Антонио Розмини (1797–1855) и Жак Ксиро (1895–1946); первый является представителем итальянского персонализма, второй — испанского.

**А. Розмини** принадлежит к числу мыслителей-персоналистов, стремившихся развивать личностную философию, «основываясь на слове Божием и теологии». Розмини, выступая против учений, осно-

ывающих познание истины на природе человеческих способностей (картезианство, кантианство и др.), и традиционалистских доктрин, опирающихся на здравый смысл, признавал примат бытия над познанием. Бытие является нормой человеческого познания и вместе с тем — правилом поведения индивида; моральность человека заключается в любви к бытию. Чтобы действовать нравственно, он должен соотносить себя с порядком, ведущим к Богу. То, что создает и наиболее глубоко выражает человека, — это диалектика двух полюсов морального акта: закона и воли. Воля должна реализовать устремленность человека к бытию. Бытие обобщает себя в человеке; при помощи самосознания личность открывает, проявляет и реализует структуру бытия как такового. На основе персоналистской онтологии Розмини разработал этику и герменевтику политического.

**Ж. Ксиро** является одним из самых видных мыслителей каталонской школы Испании. Он разрабатывал аксиологический персонализм, связывая вместе личность и ценности. Именно личность воспринимает («ищет») ценности, понимает их, описывает и реализует. Она постоянно преодолевает себя, проникая в целостную реальность мира, который нас окружает и в котором мы находимся, она включает этот мир в наш опыт, наполняя его неисчерпаемыми сокровищами. Подлинными являются только те ценности, которые облагораживают нашу жизнь и устремляют ее к идеалу. В целом это означает еще раз повторить и развить формулировку Мальбранша: мы наделены способностью к движению, позволяющему все время идти дальше. Это означает также присутствие вечности во времени. Свобода личности — это ее самосозидание совместно с другими, для других, с помощью других. Так выявляется истинная природа философии в понимании Ксиро. Философия, пребывающая по ту сторону объективного знания, свободная от субъективизма, находится на службе подлинной субъективности. Ее роль состоит в том, чтобы искать смысл жизни в целом. Этот смысл — смысл любви: философия завершается в метафизике любви, являющейся познанием аксиологии. Любовь является основой нашего призвания как свободных и ответственных людей, призванных к самопреодолению. Христианство ввело понятие интериорности: наряду со строгой объективностью вещей оно выявило существование духа, внутреннего мира, бытие интериорности с присущей ей способностью к творчеству. Благодаря любовной привязанности христианского Бога к миру и его присутствию в нем, земная жизнь освящается. Сын Божий сделал людей своими братьями и, следовательно, подлинными детьми Бога: в некотором роде богами.

Ксиро-философ, был вместе с тем и выдающимся воспитателем. Согласно ему, два существенных элемента должны неразрывно присутствовать в любом воспитании: разъяснение и любовь. Человеческое существование протекает на двух кардинально различных уровнях реальности: на уровне биологической эволюции и на уровне сознания, преодолевающего жизнь и становящегося «маленьким Божеством». Чтобы воспитывать людей, необходимо знать, кто они такие: устремленность сознания к идеалу управляет самой техникой воспитания. Все учителя должны обрести внутреннюю культуру, которую предлагает философская рефлексия.

К истокам личностной философии Лакруа обращается и в других частях книги — по ходу изложения главных идей современного персонализма. Так, картезианское «я мыслю — значит, я существую» он считает сущностным истоком персонализма, «самым светлым», «самым чистым», «самым глубоким»; мыслить значит быть; индивид, раскрывая себя в мышлении, осознает самого себя как личность; осмысливая себя, мы действительно мыслим как сущие, открывающие других мыслящих сущих, и ощущаем себя посредниками между «я» и другими. Вместе с тем, чтобы понять точный смысл картезианского *cogito*, необходимо, вслед за Декартом, исходить из сомнения. Сомнение — основополагающее и необходимое осуществление свободы личности.

Логику персоналистского мышления Лакруа находит также у Ницше. Целью раздумий Ницше было стремление «добраться до глубин человеческой реальности». Основанием мышления Ницше был «идеал утверждения, радости, почти блаженства». Свобода, о которой говорит Ницше — это желание человека стать подлинной личностью, быть ответственным перед собой. «Развитие личности — вот основа всего». Начало для Ницше — это то, что он называл «сверхчеловеком», «волей к власти». Под этим он понимал не волю к господству, а желание созидать и приносить дары. «Главное — это способность к творчеству». Человек — существо не сотворенное, а творящее. и его креативность более всего проявляется в создании произведений искусства.

Лакруа считал персонализм «открытым» учением, стремящимся к диалогу с самыми различными точками зрения. Для него диалог предполагает прежде всего веру в единство людей, отказ от насилия и ориентацию на ценности. Диалог в теоретическом отношении означает способность понимать точку зрения другого и судить о ней с позиции высших ценностей.



**Примечания**

- <sup>1</sup> *Lacroix J.* Le personnalisme. Sources. Fondements. Actualité. Lyon, 1981. P. 7.
- <sup>2</sup> *Рикёр П.* История и истина. СПб., 2000. С. 155–156.
- <sup>3</sup> *Lacroix J.* Le personnalisme comme anti-idéologie. P., 1972. P. 149.
- <sup>4</sup> Le personnalisme aujourd'hui // Nouvelle critique. P., 1973. № 61. P. 21-22.
- <sup>5</sup> *Lacroix J.* Le personnalisme. Sources. Fondements. Actualité. P. 7.

*А.Б. Баллаев*

### **«От Гегеля к Ницше» Карла Левита\***

Известная книга К.Левита издана петербургским издательством «Владимир Даль» как начальная в серии книг о Ницше. Академическая культура издания с хорошим переводом и обстоятельной вступительной статьей Б.В.Маркова, не говоря уже о высокой научной репутации автора «От Гегеля к Ницше» позволяют считать такое начало удачным. Для отечественного читателя и специалиста книга интересна, поскольку в ней рассматривается немало «забытых» немецких философов середины XIX века.

Как часто бывает, К.Левит сам точно определил тему книги в предисловии как «преобразование и искажение гегелевской философии абсолютного духа в марксизм и экзистенциализм Марксом и Кьеркегором...» (с. 90). Это было написано в 1949 году, во времена послевоенных успехов левого сознания в Европе, когда книга Левита была переиздана. Но в 1939 году, в предисловии к первому изданию, Левит видел в своей книге «...истинную реконструкцию эпохи от Гегеля до Ницше, следовательно, «описание» истории философии XIX века в горизонте современности» (с. 86). Вряд ли вся история философии даже в небольшом временном промежутке сводилась только к какому-то искажению Гегеля. Отчего же такое отношение именно к Марксу и Кьеркегору? Левит настаивает на преимущественном внимании к этим персонажам, они даже введены в общий подзаголовок всей книги. Это, по Левиту, тот пункт, «...где наметился решительный поворот между гегелевским завершением и ницшевским

---

\* *Левит К.* От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2002.

новым началом», «эпизод», имеющий «эпохальное значение» (с. 88). Как бы то ни было, очевидно, что за десять лет несколько изменилась авторская оценка работы, сдвинулись смысловые акценты. Время «переключило» внимание, и та же самая книга оказалась работой о преобразовании-искажении гегелевской философии в марксизм и экзистенциализм, хотя первоначально казалась автору «истинной реконструкцией эпохи «от Гегеля до Ницше».

Значительно сильнее это переключение внимания у тех, кто читал книгу Левита, проявилось в последующие десятилетия. Авторитетный, постоянно цитируемый источник по истории немецкой философии XIX века, труд Левита теперь не представляется бесстрастным академическим исследованием (хотя именно таков он по стилистике). Трагизм Второй Мировой войны, времени величайшей катастрофы в истории Европы, с особой исторической ролью и виной Германии придают исследованиям Левита по истории немецкого духа в XIX веке (тема первой части книги Левита) смысл обвинения и расследования, несколько прокурорский пафос. Невольно вспоминаются созданные приблизительно тогда же «Диалектика просвещения» Хоркхаймера и Адорно, «Открытое общество» Поппера, «Разрушение разума» Дьердя Лукача, романы Т.Манна и Г.Гессе.

И вместе с тем, возникают уже принадлежащие нашему, более позднему времени сомнения в полной справедливости этого военного и послевоенного умонастроения, находившего почти во всех проявлениях немецкой культуры XIX века предпосылки, предтечи или предвестники фашизма. Не слишком ли драматизирует Левит довольно невинные «бури и натиски» младогегельянцев? Вообще-то время «от Гегеля до Ницше», что бы там ни придумывали его современники, было более чем тихим и безопасным для Европы в целом и Германии в частности. Достаточно припомнить впечатления Ф.Энгельса — участника военных действий во времена революции 1848 года! — чтобы умилиться уютности и патриархальности сих страшных событий. Не правы ли были поколения людей со второй половины XIX века, напрочь забывшие все битвы между собой неудачливых учеников Гегеля, этих Кассандр в сюртуках? Или нам тоже, если завтра начнут взрывать атомные бомбы, вспоминать о «смерти бога», винить Маркса и Кьеркегора, ругать Просвещение?!

Попробуем посмотреть на содержание книги Левита, не принимая слишком близко к сердцу ни его собственные самооценки, ни меняющиеся в ходе времени «углы зрения» на эту работу. Но предварительно скажем несколько слов о ее жанре. Книга представляет собой нечто вроде историко-философской панорамы. Внимание авто-

ра, как лучом прожектора, выводит из темноты одного за другим разных философов, живших в промежутке «от Гегеля до Ницше» (хотя иногда и забегают и в более раннее, и в более позднее время). Эти люди — современники, часто знакомые между собой, друзья или враги, союзники или противники в идейных борениях. Если дать им возможность говорить самим в одной книге, как в антологиях, то их несвязный хор взаимных обвинений, утверждений и опровержений оглушит любого читателя. Поэтому автор историко-философской панорамы выстраивает их парами, тройками или четверками, в зависимости от смысла проблем, и дает возможность кратко высказаться. Тут неизбежны композиционные сложности, иногда — непреодолимые. Идеи какого-нибудь мыслителя могут напрочь выбиваться из общей картины, да и законченность такой панорамы всегда под вопросом. И самое сложное — это адекватность голосов разных авторов самим себе, поскольку они в этих композициях ограничиваются и направляются автором исследования. Карл Левит выстраивает свою композицию философов «от Гегеля до Ницше» как процесс постепенной «дехристианизации» и «дегуманизации» немецкой философии как таковой. Сам по себе этот подход оправдан, но вовсе не исключает и иных, вплоть до полностью противоположного. Хотя при данном «высвечивании» философии прошлого некоторым вполне достойным претендентам (например, Шопенгауэру или Тренделенбургу) достойного места в общем ряду или в двойках-тройках не находится. Они, если суммировать то, что Левит о них высказывает, попадают под графу «упоминание», и не более того. Кроме того, кого-то автор больше любит и знает, кого-то — меньше. К последним явно относится Макс Штирнер, которого Левит многократно порицает за «легкомысленность» и припоминает ему пресловутое «творческое Ничто», хотя, конечно, в книге Штирнера это «Ничто» никакой особой роли не играет, это некий риторический оборот, и все. Впрочем, упомянув о Штирнере, мы уже начали переход от рассмотрения жанра работы Левита к ее основному содержанию.

Левит начинает книгу обширным введением о Гете и Гегеле, причем первое же утверждение при всем его вагнеровском пафосе поражает своим немецким простодушием: «Благодаря Гете немецкая литература стала всемирной литературой, а благодаря Гегелю немецкая философия превратилась во всемирную философию» (с. 93). Как будто выписанный из текстов 30-40-х годов XIX века, этот тезис задает тон всей книге Левита — высшая точка, конец, завершение. А далее начинается постепенный спуск с вершин, упадок и декаданс. Общеизвестно, что для гуманистического и гуманитарного сознания Ев-

ропы последних веков Гете служит неким архетипом, чтимым образцом жизни и творчества. Иногда мелькающие на великом монументе тени (женщины, масонство, бытовые шероховатости в поведении, отношения с «сильными мира сего») тонут и не учитываются в общем сиянии. Для Левита как философа наиболее дорога в Гете мудрость и человеческая нормальность, красота нормы, гармония личности и ее дела. Это подчеркивается в реконструкциях философских идей Гете (природа и дух, «прафеномен» Гете и смысл гегелевского «понятия»), так и в изложении отношения Гете к христианству («этому снопу, который молотят уже две тысячи лет»), где гетевский олимпизм, его дионисийство не переходят в вульгарный атеизм. В книге Левита материалы о Гете и Гегеле (введение и заключительная глава первой части «Дух времени и вопрос о вечности») — наиболее удачны и по качеству реконструкций, и по изяществу сопутствующих замечаний самого Левита, кое-где заставляющих вспомнить о библейской мудрости и печали.

Гегель, разумеется, основной герой книги (отнюдь не Ницше, о котором рассказывается намного меньше). Как и Гете, Гегель для Левита знаменует собой финал, закат великой классической эпохи в смысле завершения христианства в религиозном и философском отношениях. Гегель близок Гете, но Гегель близок и Ницше, во всяком случае, через посредство своих учеников-последователей. В достаточно осторожном анализе Левита гегелевская сбалансированность, симметрия концепции изображается как слегка приглаженное расхождение, «опосредование» важнейших смысловых блоков. А поскольку гегелевский синтез всеохватывающ, то и внутренних трещин и расколов в его философии множество. Поэтому ученики и критики Гегеля столь легко находили в его взглядах «противоречия» и разрушали гегелевские «гордые узлы» посредством их упрощения. «Исток духовных событий времен» (так переведено) Левит видит в гегелевской концепции истории мира и духа как завершенной, оконченной. Это завершение в форме абсолютного духа, т.е. в религии, искусстве и философии (в их исторических конечных формах) дополняется у Гегеля знаменитым положением о примирении философии с действительностью, точнее, с христианской религией и государством. Левит считает, что именно в этих пунктах произошел важнейший, почти «тектонический» сдвиг младогегельянского искажения-разрыва с философией «нашего учителя».

Небольшая глава о гегельянцах несколько выпадает из общего тона слегка печальной компетентности, которого Левит придерживается во всей книге. Левит пишет о гегельянцах с некоей дозой обид-

ного пренебрежения. Старогегельянцы, типа Розенкранца, творчески непродуктивны, младогегельянцы — отчего-то ближе к журналистике и публицистике, пренебрегают академической карьерой. Левит забывает упомянуть о суровых внешних препятствиях для этих людей на пути к профессорским кафедрам. Это — пустяковый недостаток, но он характеризует отношение Левита к младшему поколению учеников Гегеля. Изгнанные из университетов (как Бауэр и Фейербах), или не допущенные туда (как Штирнер и Маркс), эти радикалы и маргиналы своими статьями в популярных изданиях создали благоприятную атмосферу для восприятия философии Гегеля, причем не только в Германии. В главе о гегельянцах Левит, следуя традиции, идущей еще от самих же гегельянцев, видит содержание «ниспровержения» философии Гегеля в напаках на ее характер философской теологии и, особенно, на его философию права, как государственно-охранительную и реакционную. Свое место в этом процессе «ниспровержения» в книге Левита находят Фейербах, Бауэр и Штирнер («критика религии») и Маркс с Руге («критика политики»). Содержательные, но краткие параграфы о каждом из этих персонажей и о несколько отдельно стоящем С.Кьеркегоре дополнены у Левита особым параграфом о связи младогегельянцев с Шеллингом и небольшим разделом о неогегельянском восстановлении интереса к Гегелю во второй половине XIX века. Заметим также, что Левит неоднократно подчеркивает «нисходящий» характер всего этого процесса — все ученики и последователи Гегеля для Левита преимущественно эпигоны и вульгаризаторы, разрушители великой гегелевской философии.

У книги Левита имеется подзаголовок — «Маркс и Кьеркегор». Это отнюдь не случайно, так как вместе с Гете, Гегелем и Ницше эти фигуры являются для Левита основными героями в немецкой философии XIX века. Именно Кьеркегору и Марксу посвящена третья глава в первой части книги: «Разрыв гегелевских опосредований в однозначных решениях Маркса и Кьеркегора». По Левиту, этот разрыв содержательно концентрируется в критике гегелевского примирения разума с действительностью, т.е., по существу, в споре о знаменитом положении из предисловия к «Философии права»: «Что разумно, то и действительно; а что действительно, то и разумно». Анализ, проведенный в этой главе Левитом, дает ему возможность заключить, что Маркс и Кьеркегор «порвав с разумным миром Гегеля, «...вновь разделили то, что тот соединил». Маркс решает вопрос в пользу гуманитарного, «человеческого» мира, а Кьеркегор — в пользу безмирного христианства, которое, если его рассматривать «по-человечески»,

«бесчеловечно» (с. 301). Для Левита деятельность этих мыслителей, столь между собой различных, понятийно и исторически, представляет собой по сути «единую антитезу Гегелю» (там же), так как для них «гегелевское «царство духа» становится призраком в мире труда и отчаяния» (сс. 301–302). Конечно, заданный автором угол зрения никак не исчерпывает исторической значимости творчества ни Маркса, ни Кьеркегора. Соотнесение с Гегелем и Ницше — отнюдь не основная перспектива для понимания ни гигантской для истории XIX века фигуры К. Маркса, ни менее значительной фигуры С. Кьеркегора. Некая усредненность, «равновеликость» этих персонажей возможна лишь в сугубо профессионализованных историко-философских студиях. Даже производимые Левитом проекции — соответственно — на историю христианства (Кьеркегор) и на экономическую теорию (Маркс) резко расширяют и раздвигают ограничения историко-философского теоретизирования. Левит частично признает этот внутренний «компонент» своего исследования, когда в заключении главы о Марксе и Кьеркегоре возвращается к Гегелю. Здесь приводится доказательство тому, что «примирение с действительностью» было для Гегеля сознательным преодолением того же самого марксовско-кьеркегоровского «разрыва» с ней, типичного для сочинений юного Гегеля.

Глава о Ницше у Левита начинается многозначительным уподоблением Ницше и Гегеля. Поскольку их влияние не ограничивается только философией, а «пронизывает всю духовную и политическую жизнь...», то эти имена, каждое для своего времени, суть лозунги, которые «...не стоит воспринимать буквально» (с. 318). Гегельянцы же — это некий «мост из следующих одно за другим серии восстаний против христианской традиции и буржуазной культуры» (там же, с. 319). На этом «мосту» — в главе о Ницше — специально анализируются связи антихристианских идей Б. Бауэра и М. Штирнера с соответствующими взглядами Ницше, причем Левит слегка касается и проблемы эволюции младогегельянской полемики о «сущности человека» в ницшеанские представления о «сверхчеловеке». Все это здесь еще только намечено, подробнее же рассматривается во второй части книги. Основное содержание этой главы — обоснование сложного отношения Ницше к «немецкому духу», и, соответственно, неправоты тех, кто изображал третий рейх «как «воплощение» идей Ницше» (с. 351). Левит вовсе не отказывается от признания ответственности Ницше за использование его идей в идеологии нацизма. Анализ идей Ницше завершается грустно-мудрым афоризмом о том,

что все те, «кто пролагают пути» для других, прокладывают пути, которыми *сами не ходят*» (там же). На этом, собственно, исследование философии Ницше в первой части и завершается.

Вторая часть книги выстроена совсем по иному принципу, чем первая, и очень от нее отличается. Левит дал ей название «Исследования по истории буржуазно-христианского мира» и выстроил по строго проблемному принципу. Композиционно эта часть представляет собой пять самостоятельных очерков. В них, один за другим, без какой-либо прямой связи между отдельными частями, рассматривается пять вопросов относительно природы гражданского общества, труда, образования, гуманности и христианства. Каждый параграф содержит реконструкцию взглядов какого-либо одного мыслителя, за исключением параграфа о понимании образования младогегельянами, где сведены вместе взгляды Руге, Штирнера и Б.Бауэра. Отметим также, что во второй части книги Левит привлекает к анализу не только немецких авторов, а также Руссо, Прудона, Токвиля, и даже Флобера. Изложение здесь более дробное, чем в первой части. Некоторым персонажам достается лишь по две-три страницы текста, и их «анализ» почти переходит в простое «упоминание». К тому же Левит не очень удачно использует жанр проблемного историко-философского исследования. Он не выдерживает традиций неокантианского анализа «истории проблемы», т.е. не включает в полной мере собственно проблемный, полемический аспект, «диалог» разных мыслителей по тому или иному вопросу. Это — ущерб для ценности работы, хотя сами по себе очерки о мыслителях и их мнениях по отдельным проблемам написаны на обычном для Левита высоком качественном уровне.

Заметно, что Левит рассматривает в этой части книги не равноценные в философском отношении проблемы и не одинаково распределяет свое внимание к ним. Проблемы гражданского общества и образования явно уступают в качестве анализа проблеме труда, и тем более проблемам гуманности и христианства (последние вообще наиболее важны для Левита). В проблематике же труда главное место занимают Гегель и Маркс с их вариантами концепций отчуждения и самоотчуждения. Реконструкция сложных во многих отношениях текстов здесь особенно удачна, хотя комментирует эти тексты Левит более чем минимально. Левит — один из немногих, кто объективен при изложении марксовской концепции труда в марксовых рукописях 1844-го года. Знаменательно, что Левит в целом оценивал эти рукописи Маркса (вместе с «Немецкой идеологией») как «...самое значительное событие в истории послегегелевской философии» (с. 447).



Менее значимы для истории этой проблемы взгляды Ницше и Кьеркегора, хотя, по Левиту, морализаторская лирика Кьеркегора здесь явно уступает трезвому цинизму Ницше. Общая ценностная позиция Ницше, по Левиту, выводит его далеко за пределы «протестантской этики», отчего для Ницше не представляет трудности увидеть за феноменологией и идеологией труда в немецкой культуре (труд как благословение человека или труд как проклятие) его же, труда, полицейско-охранительные функции, «дрессуру» презируемых Ницше буржуазных и пролетарских масс.

Две последние главы книги — о проблемах гуманности и христианства в действительности прослеживают процесс дегуманизации и дехристианизации «буржуазно-христианского мира». Как выразители, участники и даже вдохновители этого процесса здесь вновь проходят со своими мнениями о «человеке» и об «отношении к богу» все основные герои книги Левита, от Гегеля до Ницше и его приятеля Овербека, довольно прямолинейного критика христианства. Рвется традиционная связь идеи человека с христианским учением о Бого-человеке, христианство желают заменить гуманизмом (Фейербах, Руге, Маркс). Но этот же процесс ставит под сомнение и сам гуманизм, начинается «дегуманизация человека» (Штирнер, Кьеркегор, Ницше). При этом фейербаховский поворот к антропологии истолковывается как отказ от философии духа и христианской традиции, что поставлено под подозрение М. Штирнером. Ницше вообще ожидает появления сверхчеловека, для чего «нужно разорвать традиционную связь христианства и гуманности, Бога и человека» (с. 509). Отметим, что реконструкция «проблемы гуманности» неудачна как минимум в отношении М. Штирнера и К. Маркса (в последнем случае Левит, при его любви к обширным цитатам, странно ограничен в выборе текстов). Относительно же проблемы христианства на первый план выходят опять же Фейербах, Бауэр, Кьеркегор и Ницше — с его представлениями о завершении христианской культуры в Европе и начале европейской постхристианской истории. Но в целом, вероятно, содержание последних двух глав второй части книги Левита нуждается в особом, специальном анализе.

Выбор своего «угла зрения» на историю философского процесса почти на протяжении века (а такова книга Левита) подразумевает необходимость известных упрощений и ограничений. Например, «подведение» многообразной деятельности младогегельянцев под единую целевую задачу «ниспровержения гегелевской философии» — типичное упрощение такого рода. Такой подход, разумеется, имеет право на существование и уже до Левита был опробован, в частно-

сти, Ф. Энгельсом. Связь между тоненькой брошюрой Энгельса и толстым томом Левита очень заметна. В равной степени упрощением, видимо, является ограничение анализа философии гегельянцев почти исключительно перспективой Ницше, тогда как некоторые их идеи вполне содержательны и в конце XX — начале XXI века.

И последнее. В той степени, в какой история философии приближается к окаянным «коллизиям современности», очевиднее становится некая узость и недостаточность замыкания анализа в национально-культурных границах и традициях. История «немецкого духа», даже в отрезке «от Гегеля до Ницше», явно в чем-то проигрывает, ибо автор последовательно выдерживает границы по Рейну и Одру. И упование на то, что «немецкий дух» чем-то равен «Weltgeist» — не помогает. Все-таки даже от книги Левита с ее антипротестантизмом, «немецкостью» даже в понимании «всемирности» несколько «отдает» то гордостью, то стыдом за «свое-родимое». Конечно, так еще пишут большинство историков философии, которые так же, как и большинство философов, все же «болеют болями» собственных родин и отчизн. Но, возможно, дурные примеры экологов или геополитиков со временем заставят нас изменить свои несколько архаичные вкусы?

### **Артур Лавджой и «Великая Цепь Бытия»**

В 1936 году вышла книга американского философа и историка идей Артура Лавджоя — «Великая цепь бытия: история идеи»<sup>1</sup>. Первоначально этот труд представлял собой цикл лекций, прочитанных Лавджоем в Гарвардском университете для историков, философов и литераторов. Не получив жёлаемого отклика у гарвардской профессуры, лекции, тем не менее, были изданы. В опубликованном виде они вызвали интерес у широкой публики и впоследствии много раз переиздавались. Книга стала одной из классических работ и вошла в список наиболее значимых произведений, рекомендованных к изучению студентам. В 2001 году «Великая цепь бытия» была переведена на русский язык и вышла в издательстве «Дом интеллектуальной книги»<sup>2</sup>. Русскоязычный читатель получил возможность познакомиться с идеями талантливого американского философа, многие из которых не потеряли своей значимости и по сей день.

Ученик Джемса и Ройса, воспринявший многие идеи прагматизма и эволюционизма, Лавджой нашел для себя собственную нишу в философии. Его перу принадлежат книги «Восстание против дуализма» (1930), «Очерки по истории идей» (1948), «Примитивизм и связанные с ним идеи в античности» (1935) и др. Лавджой не ограничивал свою деятельность только философской работой. Он много сделал для реализации академических свобод в профессиональной жизни ученых: в 1915 году он и Джон Дьюи организовали Американскую Ассоциацию университетских профессоров; вместе с Дж. Боасом и Г. Чинардом создали «Клуб истории идей» (1922–23); основал и стал первым редактором «Журнала по истории идей» (1940) — теоретического центра историков, работающих в разных областях культуры.

Имя Лавджоя у нас обычно ассоциируется с эпистемологическими дискуссиями «критических реалистов» с «неореалистами» (наряду с Дж. Сангайной он входил в первую группу, отстаивая репрезентативистскую теорию познания). Между тем в США он известен также как теоретик истории идей, предложивший оригинальную трактовку проблем историографии. Появление на российском книжном рынке «Великой цепи бытия» позволяет познакомиться с этой стороной его творчества.

В первой лекции «Великой цепи бытия», Лавджой дает краткую характеристику предмета, целей, задач и методов исследования истории идей. Суть его концепции можно изложить следующим образом. Интеллектуальную историю человечества традиционно рисуют в виде отдельных учений и систем, создававшихся в различных областях знания и культуры. Между тем — и это главный тезис Лавджоя — за системами и учениями, за любыми частными интеллектуальными и философскими представлениями скрывается феномен, или несколько феноменов, которые являются элементарными, базисными и более глубокими, нежели любое общее представление. Доктрина любого философа представляет собой нечто комплексное, хотя зачастую сам философ об этом и не подозревает, и именно разнообразные связи базисных элементов определяют оригинальность большинства философских систем. Каждое учение, писал Лавджой, «разложимо на ряд простых элементов, зачастую весьма причудливо сочетающихся и производных от множества несходных мотивов и исторических влияний» (с. 12). Общие тенденции и течения, объединенные суффиксом «изм», которые обычно принимаются за основной предмет исследования, не должны быть конечными объектами интереса историка идей. Они представляют собой исходный материал, который впоследствии используется для поиска и обнаружения идей-единиц (*unit-ideas*).

Что можно считать идеями-единицами? Лавджой избегает давать им формальную дефиницию, предпочитая методы описания и типологии. Он выделяет несколько типов таких идей. (1) Первый — «имплицитные или не полностью эксплицитные *предпочтения* (*assumptions*), более или менее *бессознательные ментальные привычки*, оказывающие воздействие на мысль индивида или поколения» (с. 12). Сюда относится, например, склонность мыслить в определенных категориях или в конкретных образах. (2) Второй тип включает так называемые диалектические мотивы (принятые привычки мышления, логические уловки, методологические предпочтения и т.д.), которые сводятся «к принципиальным, узловым и, возможно,

очень спорным логическим или метафизическим предпосылкам» (с. 16). Примером диалектического мотива может служить органицизм — т.е. предположение, что ни один элемент системы не может быть понят вне целостного контекста. (3) Далее выделяются типы идей, выражающих чувствительность к различным видам метафизического пафоса (например, пафосу непостижимого, вечного, эзотеричности, монизма, пантеизма и т.д.). (4) Следующий тип идей-единиц выявляется при анализе философской семантики — сакраментальных категорий, высказываний и понятий определенного исторического периода или учения. С помощью прояснения двусмысленностей, перечисления различных оттенков значений выявляются идеи, оказавшие влияние на мышление людей и смыслы используемых ими понятий. (5) Следующий тип — идеи-единицы, которые состоят в единственном специфическом предположении, как правило, связанном с другими подобными предположениями — его следствиями. Лавджой не ограничивает количество типов идей-единиц вышеупомянутыми. Возможно выделение и других типов. Цель историка идей состоит в том, чтобы проникнуть за кажущуюся целостность и самоидентичность систем к подлинному единству, за которым в каждом конкретном случае стоят реальные, глубинные, движущие силы.

Для анализа базисных элементарных идей традиционные методы Лавджой считает непригодными. Требуется системный, междисциплинарный подход, охватывающий все аспекты рефлексивной жизни человека. Идея-единица может мигрировать из одной сферы в другую, принимать совершенно неузнаваемый вид, и для ее распознавания нужны усилия специалистов в тех областях, в которых она появилась. Идеи-единицы проникают в философские и религиозные системы, в литературные произведения, в работы ученых — физиков, биологов, астрономов, натурфилософов и многих других. Поэтому история идей должна создаваться на основе исследований специалистов различных отраслей знания, позволяющих проникать в глубинные механизмы интеллектуальной истории. Рассмотрев каждую по отдельности идею-единицу, вовлеченную в общие процессы истории, можно понять динамику исторических процессов.

Общую методологию изучения истории идей Лавджой рисовал следующим образом. Прослеживая движение идей-единиц в трудах философов, писателей, религиозных деятелей, политиков, ученых, фиксируя пересечения идей и наиболее важные их последствия в разные периоды и в различных областях (в метафизике, религии, науке, искусстве и т.д.), историк идей ставит перед собой задачи выявить,

как последующие поколения извлекли из идей-единиц выводы, о которых мыслители, первоначально их выдвинувшие, не предполагали и не могли вообразить. Зафиксировав воздействие идей на ход интеллектуальной истории, историк в итоге должен сделать определенные выводы из истории данной идеи-единицы.

Особо отметим следующий факт. Зачастую философы, объясняя культурные явления, обращаются к методам экспериментальных наук, например, биологии, физики и т.п. Лавджой сравнивает предложенный им метод с методом аналитической химии — поиск идей-единиц есть одновременный анализ и синтез — идеи выделяются для детального изучения, в рамках синтеза многих областей знания, в которых данная идея фигурировала. Применение анализа и синтеза, считает он, помогает понять, как «рождаются и распространяются *новые* верования и интеллектуальные веяния. ...объяснить психологические аспекты трансформации и влияния популярных идей, пролить свет, если возможно, на то, почему учения, господствовавшие или широко распространенные в одном поколении, в другом теряют власть над умами и сходят со сцены» (с. 25).

Лавджой предостерегает будущих историков от возможных ошибок. Во-первых, изучение, интерпретация и поиск взаимосвязей в интеллектуальной истории «легко может выродиться в надуманную генерализацию исторических фактов» (с. 26). Во-вторых, ввиду того, что историк идей занимается сбором материала в различных областях знания, он неизбежно, по крайней мере, в некоторых выводах подвержен ошибкам, характерным для неспециалистов. Тем не менее, поводов для оптимизма у историка идей гораздо больше — несмотря на возможность неточностей и ошибок, «дело представляется стоящим того» (с. 26).

Книга «Великая цепь бытия» Лавджоя содержит оригинальный подход к изучению истории идей-единиц. В то же время это произведение можно рассматривать как историю идей самого Лавджоя. Будучи сторонником теории эволюционной, плюралистической и темпоральной Вселенной, он развивает концепцию истории идей именно с этой точки зрения. Две основные посылки лежат в основании произведения «Великой цепи бытия»: глубокое убеждение автора в автономном существовании идей и их влиянии на развитие человеческой истории; вера в рациональное познание мира. В «Великой цепи бытия» он пытался ответить на вопрос, который постоянно возникал в истории философии и который теперь стоял перед ним: существуют ли рациональные и постижимые человеческим умом основания мира и в чем они заключаются?

Задавшись этим вопросом, Лавджой представил интеллектуальную историю в контексте развития трех принципов — принципа изобилия (*plenitudo*), принципа непрерывности (*continuity*) и принципа линейной градации (*unilinear gradation*). Впервые они были обозначены в философии Платона и Аристотеля. Лавджой считал, что Платон стоит у истоков двух противоположных тенденций. Для первой характерно стремление к потустороннему (*otherworldliness*), веры в то, что «подлинная «реальность» и истинное благо полностью противоположны по своей сути всему, что составляет обычную человеческую жизнь и повседневный человеческий опыт» (с. 30). Для второй тенденции характерен интерес к посюстороннему (*this-worldliness*). Он включает веру в существование обыденного мира: несмотря на неполноценность и неудовлетворительность нашего знания о нем, это мир, «которого по-видимому быть не должно, но который все же несомненно *есть*» (с. 35). По Лавджою эти две тенденции послужили причиной возникновения теологического дуализма и внутренних конфликтов в истории религиозной мысли Запада. Они имели и другое важное следствие: платонизм ввел в теологию понятие Двух-Богов-в-Одном. Теологический дуализм повлек за собой дуализм ценностей: благо потустороннее противостоит благу посюстороннему. С одной стороны, в традиции потустороннего Бог мыслится как благодать, как самодовлеющая, самодостаточная сущность, не нуждающаяся в сотворении воспринимаемого и темпорального мира, ибо его сотворение ничего не добавляет к совершенству Бога, в котором полнота блага уже достигнута. С другой стороны, в силу благодати Бога, он не может вечно пребывать в себе самом. Следовательно, его атрибутом является внутренняя необходимость порождения конечных типов бытия — распространения себя во все возможные типы темпорального и несовершенного бытия. По Лавджою, в рамках традиции посюстороннего бытия был сформулирован необычный и плодотворный принцип, названный им принципом изобилия — теорема «полноты» реализации в актуальности того, что мыслится как возможное (с. 55).

Принцип изобилия гармонично переплетается с двумя другими — «принципом непрерывности» и «принципом линейной градации», в которых Лавджой видит логические следствия принципа изобилия. (Их основания он находит в философии Аристотеля — в учении о иерархии живых существ). Суть принципов состоит в следующем: все существующее выстраивается в виде некоторой линейной последовательности классов, где свойства одного класса незаметно переходят в свойства другого. Кроме того, все сводится в «упорядоченную по единому принципу *scala naturae* согласно степени [своего] «совер-

шенства»» (с. 61). Лавджой полагает, что в результате взаимодействия и взаимовлияния данных принципов в истории западной мысли появилось представление о замысле и структуре мира, которое в Средние века и Новое время вплоть до конца XVIII века безоговорочно принималось за правдоподобное многими философами, учеными и образованными людьми. Согласно этому представлению Вселенная понималась как «Великая цепь», звенья которой соединяют все ступени бытия в иерархическом порядке от самых низших существ, находящихся на грани несуществования, до высших из возможных типов сотворенного. Так, «в европейскую философию и теологию была введена комбинация идей, которая на протяжении столетий выступала основанием множества наиболее характерных внутренних конфликтов, логически и эмоционально контрастирующих течений, сопровождавших эту философию и теологию» (с. 52). История принципа изобилия и его следствий, образующих вкуче «Великую цепь бытия», стала историей попыток представить мир, в котором обитает человек, рационально постижимым.

Далее Лавджой рассматривает эволюцию принципа изобилия в последующие эпохи. Внутренний конфликт, проистекавший из противостояния традиций потустороннего и посюстороннего, достиг своего апогея в средневековой мысли. Одним из основных в ней был догмат о свободе воли Бога: божественная воля «была причиной вещей, и ...Бог действует по воле, но не по необходимости природы» (с. 78). Принцип изобилия, как следствие тенденции посюстороннего, содержал в себе и другую посылку: Бог создал этот мир с присущей ему внутренней необходимостью. Это утверждение не могло не вызвать трудность согласования принципа изобилия с характерными для той эпохи учениями. С одной стороны, принцип изобилия исходил из существования мира, что является очевидностью, с другой стороны, он отрицал важные догматы средневековой теологии. Конфликт идей, показывает Лавджой, приводил к тому, что с одной стороны, апеллирование к принципу изобилия зачастую оборачивалось обвинениями в ереси (к примеру, многие теологи не принимали факт, что зло, как условие разнообразия мира, существует и, следовательно, Бог не может предотвратить его). С другой стороны, средневековые мыслители постоянно обращались к принципу изобилия в попытках объяснить многообразие этого мира и утвердить его существование как благо и высшее проявление божественного.

Указанный конфликт не был единственным. Гораздо бльшая трудность для средневековых мыслителей, по мнению Лавджоя, заключалась в логическом примирении противоречий между Богом как



идеей блага и как идеей благодати, Богом замкнутым в себе и Богом самоизливающимся. Это не было расхождением между двумя идеями, говорит он, скорее — расхождением между двумя идеалами: устремляться ли к созерцанию божественной сущности или приобщаться к креативности Бога и участвовать в делах этого мира? Церковь выбирала первое, утверждая приоритетность идеала потустороннего. Тем не менее, послышки принципа изобилия как теории ценности тварного мира продолжали присутствовать в аргументах теологов. На страницах «Великой цепи бытия» Лавджой приводится множество цитат, свидетельствующих о действии принципа изобилия. Вообще, характерную особенность церковной философии Лавджой видел в совмещении двух противоречивых друг другу тезисов: первый тезис — этот «мир полон зла и от него (мира) необходимо отстраниться. Второй тезис: существование этого мира со всем, что в нем содержится, является величайшим благом и творение мира было самым удивительным деянием Бога» (с. 101). Прийти к компромиссу так и не удалось — конфликт идей блага и зла лишь постарались затушевать и свести к минимуму.

В учениях Нового времени Лавджой обнаруживает совершенно иную картину работы принципа изобилия. Мыслители Нового времени рисуют панораму огромной, децентрализованной Вселенной со множественными мирами, каждый из которых заселен существами, гармонично составляющими все звенья цепи Бытия. Вывод о многообразии Вселенной, вытекающий из принципа изобилия, принимается безоговорочно. Осознание того факта, что творение бесконечного мира есть подлинное продолжение божественной мудрости и совершенства, бесконечных во времени и пространстве, становится основанием для оптимистического взгляда на мир. Принцип изобилия торжествует. Однако ирония нового мировоззрения заключалась в том, что гипотеза о бесконечности Вселенной и множественности обитаемых миров также приводила к неутешительным выводам. Поражавшая воображение картина безбрежности мира одновременно порождала чувство ничтожности человека и его устремлений. Средневековые мыслители, как бы низко не ставили человека в иерархии бытия, все же признавали уникальность планеты Земля и живущих на ней людей. Потеряв монопольное положение, осознав, что Земля представляет собой лишь песчинку в бесконечной пустыне Вселенной, а не ее центр, земные обитатели странным образом обратились к делам в этом мире, делая акцент «на действительных и потенциальных достижениях рода человеческого» (с. 128).

Мы привели лишь несколько примеров из того материала, с помощью которого Лавджой рисует жизнь идей-единиц. В «Великой цепи бытия», он представил более масштабную картину. Принцип изобилия путешествует из одного учения в другое, меняет умонастроения различных эпох, вступает в конфликт с характерными для той или иной системы установками и общепринятыми мнениями. Расследование его истории сродни чтению увлекательного детектива: принцип появляется и уходит в тень, иногда открыто, иногда подспудно влияет на развитие философских аргументов, видоизменяется, принимает новые обличья, каждый раз порождая новые логические следствия, порой неожиданные и противоречивые, и всегда интересные.

Выводы, которые делает Лавджой из нарисованной им панорамы идей, неутешительны. Принцип изобилия, вкупе с принципами непрерывности и линейной градации, изначально призванные найти рациональные основания Вселенной, сделать творение Бога умопостигаемым, заводит мыслителей в тупик. Итог вековых дискуссий таков: представление о мире как Великой цепи бытия не может дать человеку рациональных оснований, предопределяющих актуальность мира и то, какое богатство будет реализовано в нем из мира возможного. Создан ли мир по необходимости или по случайности? Было ли у мира начало, или он существует извечно? Актуален ли он или потенциален? Ответов на эти вопросы история принципа изобилия не дает. Однако, как считает Лавджой, сама идея цепи бытия, вместе «со своими предпосылками и следствиями, привела к множеству на удивление благотворных следствий в истории мысли Запада» (с. 340). Из концепции о ригидной и статичной цепи бытия возникло представление об эволюционирующей и разнообразной Вселенной. В идее эволюционизма и вселенского разнообразия Лавджой видит наиболее оптимальный ответ на вопросы, ставившиеся мыслителями со времен Платона.

Представленная вниманию российского читателя книга А.О.Лавджоя «Великая цепь бытия» — значительный труд в области истории идей, не потерявший своей актуальности и сегодня: эта область занимает значительное место в современной историографии. Неординарные идеи, содержащиеся в лекциях, тонко подмеченные детали, яркие примеры, логически выстроенные аргументы сделали эту работу классикой. На страницах книги можно найти большое количество цитат из философских, религиозных, научных трудов, литературных произведений великих и не очень, известных и забытых ныне авторов прошлых веков. Огромная эрудиция и глубокие знания автора не оставят равнодушным самого требовательного читателя.

В заключение мы хотели бы сказать несколько слов о русскоязычном издании «Великой цепи бытия». Книга вышла в хорошем оформлении, в твердой обложке. Перевод выполнен В. Софроновым-Антони на очень хорошем профессиональном уровне. Русское издание снабжено приложением со статьей из философской энциклопедии «Артур Лавджой» и небольшим библиографическим списком. Издательство, однако, опустило указатель имен, который присутствует в англоязычном варианте, что затрудняет научную работу с текстом. Нам остается выразить надежду, что «Великая цепь бытия» найдет своего читателя в России и не останется единственным переводом произведений Артура Лавджоя.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Lovejoy A. O.* The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1936. Последующие издания — 1950, 1953, 1960, 1961, 1964, 1965, 1972, 1976.
- <sup>2</sup> *Лавджой А. О.*, Великая цепь бытия: история идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

## Содержание

### ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Н. С. Юлина</i> Сегодня о статье «Философия в России сегодня» .....	3
<i>Н. С. Юлина</i> Философская ситуация в России .....	6
<i>М. М. Кузнецов</i> Теодор В. Адорно — философ неидентичности .....	24
<i>Т. П. Лифинцева</i> Категория «мужество быть» в философии и теологии П. Тиллиха .....	50
<i>В. В. Старовойтов</i> Проблема эмоциональной привязанности: психоаналитический взгляд .....	68
<i>В. К. Шохин</i> Аксиологический дискурс в «Основоположении к физике нравов» Ф.-Э. Бенеке .....	77
<i>И. С. Вдовина</i> Э. Левинас и Э. Гуссерль .....	101
<i>О. И. Мачульская</i> Проблема обоснования морали в рефлексивной философии Ж. Набера (Опыт реконструкции) .....	116
<i>Ф. В. Фокеев</i> Плюралистическая гипотеза в прагматизме У. Джеймса .....	121

### ПУБЛИКАЦИИ

<i>Г. М. Тавризян</i> Габриэль Марсель. Цикл лекций «Таинство бытия» .....	140
<i>Г. Марсель</i> Пятая лекция. Рефлексия первой и второй ступени. Экзистенциальный ориентир .....	143
<i>Мишель Юлен</i> О падении в горах .....	164
<i>Хавьер Субири</i> Сократ и греческая мудрость .....	178
<i>Карл Ясперс</i> Сократ .....	199

### ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>И. С. Вдовина</i> Жан Лакруа об истоках персонализма (по страницам книги: Ж. Лакруа. «Персонализм: Истоки. Основания. Актуальность». Париж, 1972) .....	219
<i>А. Б. Баллаев</i> «От Тетеля к Ницше» Карла Левита .....	234
<i>С. В. Хлуднева</i> Артур Лавджой и «Великая Цепь Бытия» .....	243

Научное издание

## **История философии. № 10**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Оформление обложки: *Ю.А.Аношина, Д.А.Ларионов*

Технический редактор *А.В.Сафонова*

Корректор *А.В.Смирнова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 04.11.03.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 15,81. Уч.-изд. л. 14,84. Тираж 500 экз. Заказ № 039.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14