

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
КОМИТЕТА НАУКИ
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

ГРЕТА СОЛОВЬЕВА

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

компаративистские исследования

Том 1

**Алматы
2012**

УДК 122/129

ББК 87

С 56

*Рекомендовано Ученым Советом Института философии,
политологии и религиоведения Комитета науки МОН РК*

Под общей редакцией

З.К. Шаукеновой, члена-корреспондента НАН РК,
доктора социологических наук, профессора

Рецензенты:

Т.Х. Габитов, доктор философских наук, профессор

Г.К. Курмангалиева, доктор философских наук

Н.А. Сейтахметова, член-корреспондент НАН РК,
доктор философских наук, профессор

С 56 Соловьева Г.Г.

Современная западная философия (компаративистские исследования). Монография в 2-х т. / Под. общ. ред. З.К. Шаукеновой. – 2-е изд. перераб. и дополн. Т. 1. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 316 с.

ISBN – 978-601-7082-59-8

В книге обсуждаются вечные философские вопросы, первостепенные для каждого из нас – жизнь и смерть, Бог и человек, добро и зло, любовь и ненависть, а также актуальные темы дня: переселение в империю Интернета, толерантность и взаимопонимание, диалог культур и цивилизаций. В разговоре принимают участие крупнейшие философы, определяющие духовный климат эпохи – Серен Кьеркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс, Жан-Поль-Сартр, Умберто Эко, Юрген Хабермас и другие.

В их творчестве философский Запад встречается с Востоком, осуществляется внутренняя плодотворная компаративистика, проявляется стремление сохранить плоды западной культуры и, в то же время, вдохнуть в нее живительные духовные импульсы Востока. Именно поэтому современную западную философию точнее будет называть восточно-западной.

Автор надеется на интерес широкого круга гуманитариев и всех тех, кто хочет сохранить и приумножить в себе ростки человечности и милосердия, несмотря на суровый лик современного мира.

На обложке рисунок Софии Валуйской, изображающий ризому. Ризома (фр. rhizoma – корневище) – одно из ключевых понятий философии постструктурализма и постмодернизма.

УДК 122/129

ББК 87

ISBN – 678-601-7082-59-8

ISBN – 678-601-7082-58-1

© Институт философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК, 2012
© Соловьева Г.Г., 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к первому изданию.....	5
Предисловие ко второму изданию.....	10
Прологомены 1. Современная философия: территория Запада и Востока.....	15
Прологомены 2. О философской компаративистике.....	28
РАЗДЕЛ 1. У ИСТОКОВ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.....	30
<i>Наслаждение, долг и вера. Философская прелюдия Серена Кьеркегора.....</i>	<i>30</i>
<i>Поединок с Европой. Философия жизни Фридриха Ницше.....</i>	<i>49</i>
<i>И снова Ницше. Философия блаженства.....</i>	<i>67</i>
<i>Время и творчество. Интуитивизм Анри Бергсона.....</i>	<i>76</i>
РАЗДЕЛ 2. НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.....	88
Глава 1. Переосмысление классической онтологии и философии истории.....	88
<i>Путь к истине Бытия. Фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера.....</i>	<i>88</i>
<i>И снова Мартин Хайдеггер. Человек – пастух бытия.....</i>	<i>105</i>
<i>Помрачение разума. Неомарксизм Макса Хоркхаймера.....</i>	<i>124</i>
<i>Взгляд медузы. Культурология Вальтера Беньямина.....</i>	<i>134</i>
<i>Спасение безнадежного. Методология Теодора Адорно.....</i>	<i>147</i>
<i>И снова Теодор Адорно. Герменевтика гомеровского эпоса.....</i>	<i>164</i>
<i>Человек и история. Экзистенциализм Карла Ясперса.....</i>	<i>171</i>

Глава 2. Неклассические интерпретации сознания и бессознательного.....	187
<i>Медитация на Западе. Феноменология Эдмунда Гуссерля.....</i>	<i>188</i>
<i>Язык бессознательного. Психоанализ Зигмунда Фрейда.....</i>	<i>199</i>
<i>Мудрость Востока. Аналитическая психология Карла Густава Юнга.....</i>	<i>214</i>
<i>«Женщина не существует». Структурный психоанализ Жака Лакана.....</i>	<i>222</i>
Глава 3. Человек и его духовные ценности.....	229
<i>Принцип духа. Современная философская антропология Макса Шелера.....</i>	<i>230</i>
<i>Личностный универсум. Персонализм Эммануэля Мунье.....</i>	<i>242</i>
<i>Уникальность человеческого бытия. Экзистенциализм Жана-Поля Сартра и Симоны де Бовуар.....</i>	<i>255</i>
<i>Американская философия успеха. Прагматизм Вильяма Джемса.....</i>	<i>285</i>
Резюме на английском языке. Мария Соловьева.....	301
Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет.....	310
Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.....	312
Information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science Of the Republic of Kazakhstan.....	314

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Обещание слишком дерзкое, не правда ли? Современная западная философия... Но «...каждая книга, которая чего-нибудь да стоит, играет со своим читателем». Кстати, кто это сказал? Вам предстоит догадаться после встреч, надеюсь, прекрасных и незабываемых.

С ироничным Сёренем Кьеркегором, бросившим вызов всем, кто говорит от человечества вообще, но никогда не может сказать «я». Сам он создал множество философских книг, и все они – о его трагической любви. С ниспровергателем всех кумиров Фридрихом Ницше, который писал «не словами, но молниями». Он развенчал западный рационализм. С глубоко-мысленным Мартином Хайдеггером, пленяющим мрачной силой языка. Он создал философские шедевры, совершив поворот к Востоку. С непримиримым Теодором Адорно, воспевающим «прекрасное негативного». Он ввел в философский дискурс тему страдания и боли. И еще немало встреч. И с Жаком Деррида – еще одним знаменитым изобретателем деконструкции, архитектором странных культурных ансамблей.

Вы убедитесь, что современная философия теряет свое привилегированное место в культуре. Формируется единое гуманитарное знание, и философия мигрирует между наукой, искусством, религией, политикой образованием. Лицом к проблемам мира. Никто не пишет объемистых наукообразных трудов в стиле Гегеля. Философия, если только это она, встраивается в тексты по лингвистике, психологии, этнологии, живописи, политике. Такие тексты оказывают особое суггестивное воздействие. Их не столько читают, сколько, поддаваясь их магии, совершают требуемые духовные акты, сбрасывая чешую привычек и мыслительных норм.

Ориентация на искусство, музыку, живопись, литературу закаляет волю к а-системности («Система есть насилие над совестью, расположившееся в теории»). Нет больше первых принципов, будь-то произвольно положенные аксиомы, врожденные идеи или высшие абстракции. Потому что при такой иерархии познание удовлетворяется суммированием под принципы, единство оборачивается единообразием, и мышление, которое стремится к системе, становится авторитарным.

Декартовский идеал последовательного «одноколейного» развертывания мысли заменяется свободным духовным опытом. Логические линии возвращаются, перекрещиваются, обрываются, образуя своеобразный восточный орнамент, где простота и ясность общего замысла сочетаются с невероятностью и неправдоподобием затейливого мыслительного рисунка. И при этом – можете себе представить! – понятийность не утрачивается, но силы ее множатся. Таковы парадоксы несистематической теории и поэтической логики.

Философ, с которым вы познакомитесь, не соответствует образу убежденного седины старца, изрекающего истины в последней инстанции. Нет, он, как признает Ницше, живет «не по-философски». Пытается все опро-

бовать и испытать. Стать клиницистом эпохи. Практиковать метод интенсивного философствования. Быть путешественником, политиком, ученым, коллекционером. Фантазировать и дурачиться, избегая «стадного счастья зеленых пастбищ». Идти на риск и опасность. Принимать на себя всю боль мира. Это – не та большая, академическая философия, бесстрастная, надменная, глухая к человеческому страданию. После Освенцима, как и после разрушения небоскребов Нью-Йорка, преступно писать стихи и наслаждаться философскими абстракциями.

XXI век вступил в свои права с новыми проблемами и надеждами. Все настойчивее заявляет о себе тема глобализации, интеграции экономики и культуры различных стран и народов, сплетения человечества в единый, крепко завязанный узел, прямого подключения индивидов с информационным сетям. Зазвучали тревожные ноты: как сохранить и отстоять в мощном натиске массовой культуры своеобразие и уникальность национальных культур, как сберечь человеческую субъективность? Возможно ли так изменить модель глобализации, чтобы она не только безмерно увеличивала богатство богатых, но и стала бы условием справедливого распределения всех благ и ресурсов – образовательных, экономических, культурных?

В XXI веке людей поджидало страшное событие, изменившее парадигму мировой истории, поставившее на карту существование цивилизации, гражданских свобод, демократических завоеваний, заставившее заново перестроить, перегруппировать геополитические структуры мира. 11 сентября 2001 года в сердце цивилизации и культуры была запущена отравленная стрела терроризма. На глазах у миллионов телезрителей рушились небоскребы Нью-Йорка, символ не только экономической мощи Америки, но и человеческой цивилизации. Казалось, что это – кадры из какого-то страшного боевика – чья больная фантазия могла выдумать такое? Телевидение сделало нас всех свидетелями и даже участниками вселенской катастрофы.

Неужели мир снова превращается в «реальную преисподнюю», «громадный концлагерь», где каждый «платит штраф длиной в жизнь»? Ось всемирной истории повернулась. Власть и влияние сосредоточились в руках одной супердержавы – якобы для защиты цивилизационных завоеваний. Таков парадокс истории. Идея многополярного, поливариантного, полицентричного мира осталась, однако, в модусе категорического императива.

Все перипетии социального и культурного бытия, падения и взлеты, проблемы и решения входят в ткань современной философии. Она не «отражает», послушно и безропотно, наличное, сущее. Она вызывает к должному, проектирует модели желаемого, «града Божьего». Если и можно назвать философию интеллектуальным портретом эпохи, то это – изображение того, каким человечество могло бы стать, разрубив «гордиев узел» самой острой проблемы: как в век техногенной цивилизации, прагматизма и экономического бума побудить людей вспомнить о своем изначальном человеческом предназначении, пойти навстречу сияющему свету духовности. Современный философ должен писать так, чтобы в его теоретических текстах, не снижающих высоты понятийности и всеобщности, слышались бы голоса сожженных в печах Освенцима, стоны тех, кто оказался под обломками Всемирного центра торговли в израненном, но не сломленном Нью-Йорке.

Но как же нам справиться с обилием материала? Может быть, имеет смысл аккуратно, вдумчиво распределить его согласно философским школам? Тем более, что многие известные мыслители действительно объединялись, публиковали совместные программные труды и даже писали манифесты («Манифест персонализма» Э. Мунье). Но другие, не менее известные и авторитетные, решительно возражали против всех попыток уложить их концепты в «прокрустово ложе» определенных школ. Фуко не соглашался с тем, что он «структуралист». Деррида неоднократно говорил, что отказывается от «постмодернистского мундира». Пойдем на компромисс. Будем говорить о философских школах, но помнить об условности и зыбкости границ и демаркационных линий.

В марксистской традиции философская современность «рассекалась» на два неравноценных течения – рационализм (он, если и вызывал критику, то сдержанную, умеренную) и иррационализм (этому направлению доставалось с лихвой – принижение разума, обращение к сумрачным, инстинктивным пластам человеческой души). В лагере иррационалистов оказывались философские антропологи, герменевты, экзистенциалисты, персоналисты, и, конечно же, их наставники – Кьеркегор и Ницше.

Однако в современном философском дискурсе термины «рациональность» и «иррациональность» обнаружили свою откровенную парадоксальность. Иррациональное обернулось рациональным, а рациональное стало «прислушиваться» к семантике тела, к символическому языку бессознательного, пытаясь ввести страдание в «медиум понятия». Появился «новый рационализм», нацеленный на реабилитацию прежде репрессированных пластов опыта («В исполненном страсти мгновении всегда присутствует разумное начало; в разумном отрицании всегда есть доля страсти». – Г. Башляр).

Как же все-таки быть с классификацией школ? Она нужна, чтобы облегчить ориентацию, понимание и вхождение в сложный, многоречивый, многоплановый философский космос. Понятно, что любая попытка классификации представляет собой интерпретацию, осуществляемую согласно принимаемой «мыслительной оптике». Фуко, например, усматривает в философии XX столетия два потока: философия субъекта, опыта, смысла (Сартр, Мерло-Понти) и философия знания, рациональности, понятия (Башляр, Койре, Кабайес).

Представители этих направлений по-разному интерпретировали феноменологию Гуссерля: первые проследовали к «Бытию и времени» Хайдеггера, вторые, более теоретичные и далекие от политики – к фундаментальным проблемам гуссерлианской мысли, формализму и интуитивизму. Фуко здесь не ушел от стандарта: более теоретична, считает он, та форма мысли, которая ориентирована на науку. Нам же думается, что, несмотря на грандиозные и впечатляющие успехи науки, век ее триумфа завершился, и деспотии разума положен конец самим же разумом. Более теоретичной оказалась как раз «философия субъекта, опыта и смысла», в которой и был поставлен радикальный вопрос об изменении оснований западной культуры, онтологии, антропологии и, соответственно, – гносеологии и методологии. В нашем исследовании мы сосредоточимся именно на этом направлении. Причем, дадим ему авторскую интерпретацию. Разумеется, развернем

ее в последующем тексте. Нельзя ведь сказать нечто раньше, чем оно будет сказано. Но пред-рассуждение все же напрашивается.

Прежде всего – что значит «философская постклассика?» Казалось бы, ясно, о чем идет речь: граница пролегает там, где обнаруживается ущербность западного типа инструментальной рациональности, основанного на подавлении природы и конституируемого субъект-объектной антитезой. Постклассическое философствование начинается с критики технологической рациональности, жесткого прагматизма мышления, ориентированного на господство и овладение природой. Оно ставит под сомнение субъект-объектную схему, деформирующую целостное отношение человек-мир, изгоняющую природные, миметические слои опыта, его полнокровность и жизненность, апеллируя к духовному опыту Востока.

Однако здесь возникает немало вопросов. Так ли однозначно классическое философствование? Нет ли в нем скрытых возможностей, выявление которых обещает преобразовать знакомые черты? И разве нельзя интерпретировать классику нетрадиционно, что и сделал, к примеру, Теодор Адорно, обнаружив в макроструктурах гегелевского текста иные, скрытые, но определяющие микроструктуры? Граница между классической и постклассической философией размывается, становится нечеткой и неопределенной. Но, принимая во внимание эту зыбкость и двусмысленность, мы все же настаиваем на «разрезах», «складке», «обновлении оснований».

Все начинается с Кьеркегора и Ницше. Им первым довелось услышать угрожающие раскаты надвигающейся бури. Западная культура, заключившая «счастливый брак разума с самой природой вещей», возвела на престол науку, позитивное «знание ради господства», презрев уроки Востока, духовное предназначение человека. Наука, утратив нравственные ориентиры, превратилась в устрашающую, демоническую силу, направленную против человека и человечества. Осознать эту ситуацию, ответить на «вызов эпохи» и взялась постклассическая философия, не пожелавшая выполнять условия научной игры. Переосмысление оснований, принципов западности, проектирование онтологии, обращенной к опыту Востока, формирование нового типа человека, планетарной, космической системы ценностей, включающей трансцендирование и коммуникацию, одухотворение личности и общества – вот программа философской постклассики: к бытию и к смыслу бытия, к пониманию и взаимопониманию эпох, стран, народов, личностей.

Следует отметить, что в 60-е гг. XX столетия сформировалась культурная ситуация, характеризующаяся условным термином «постмодерн». Запад делает как бы новый рывок – прочь от Бытия и его смысла. Информационная революция, глобализация, стремительное вторжение Интернета во все сферы жизни – это только внешнее описание событий, затрагивающих онтологические и антропологические параметры культуры. Если постклассика возобновила вопрос о бытии и смысле бытия, превратив в лозунг эпохи ключевое слово «духовность», то постмодерн обнаружил иллюзорность бытия, опасное отторжение человека от реальности, от «корней». Между «оригиналом», первосмыслом, бытием и самим человеком отныне «вставляются» бесчисленные посредники, «копии копий», «симулякры» – так что реальностью становится как раз сомнительный и неустойчивый искусственный мир, избегающий «глубины», трансценденции.

Постмодернизм и берется осознать на философском языке выявленную «онтологию письма» и превращение человека в функцию коммуникационных сетей, жителя «седьмого континента». Лиотар, Деррида и Делез, представители философского авангарда, – самые популярные сегодня авторы. Они пишут о деконструкции, декомпозиции западной традиции, отождествляя классику и постклассику и делая акцент на различии, нетождественности, фрагментарности, маргинальности культурного опыта.

И все же, человек не хочет и не может смириться с жалкой участью «симулякра». Он жаждет высоты духовного, чистого глотка смысла, солнца Истины. И философия не остается глухой к этому мощному зову. Морис Мерло-Понти – мыслитель, который снова поднимает «вопрос о бытии», о прорыве сквозь толщу слов, знаков, «следов», – к «дорефлексивной зоне» бытия, к его сокровенной сути, к союзу с философским Востоком.

Мы кратко очертили предстоящий маршрут: от научной классической философии – к постклассике Хайдеггера и Гадамера, настроенной на диалог с Востоком и целостное отношение «человек – мир». А далее – к постмодернизму, осознавшему угрожающее удаление человека от бытия, его вовлечение в виртуальную реальность. И, наконец, – к концепту Мориса Мерло-Понти, призывающего философию к «спасению мира» («Напомнить людям об их причастности к универсальному бытию, о котором они не должны забывать»).

Значит, экспозиция основных проблем современной западной философии? Проблемы онтологии, человеческой субъективности, сознательного и бессознательного, власти и сексуальности, понимания и взаимопонимания, языковой реальности, бессмыслицы и смысла... Выразимся точнее: все названные проблемы концентрируются вокруг одной ключевой: трансформация оснований культуры, определение условий не только выживания человека на Земле, но и достойной его жизни, пробуждение планетарного самосознания, духовное обновление человека и мира.

Ну, а теперь в путь?

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Так это было не вчера? Время скачет, как норовистый конь. Единственная, пожалуй, истина, с которой никто не станет спорить.

Десять лет назад я опубликовала книгу «Современная западная философия (от Серена Кьеркегора до Жака Деррида)». Сколько всего случилось и произошло с той поры!

Тираж определили небольшой, академический. Но сразу обнаружился неподдельный интерес, прежде всего, преподавателей философии. В то время был настоящий голод на такую литературу. Во-первых, тематика, во-вторых, почти уверена, – качество. Учебники по «Современной западной философии» стали появляться тогда под логотипами московских издательств. Но в них ничего не говорилось о проникновении Востока на Запад, о конструктивном диалоге двух парадигм, о внутренней компаративистике и рождении восточно-западной модели философствования (открытие Хайдеггера: «Моя философия есть связующая нить между Востоком и Западом, между Европой и Азией»).

Моя книга выделялась среди российских изданий, потому что она была голосом с Востока, взглядом Востока на Запад. И потому что я не пользовалась литературой из вторых рук, беря, в основном, собственные подстрочки немецких и французских оригиналов. Читатели, надеюсь, искренне, благодарили меня и просили дополнить, расширить, переиздать, желательно в двух томах.

Шесть лет назад я потеряла самого любимого на всем белом свете человека, дочку Машу. Сама я осталась и, чтобы удержаться, писала и работала, работала и писала. Жизнь поделилась на три эпохи. Первая – до рождения дочери, вторая, самая счастливая – с Машей, и третья – Маша ушла. Ушла и осталась, чтобы помочь мне найти точку опоры. Я, наверное, до сих пор не опомнилась, таким жестоким, несправедливым был приговор судьбы. Часто, когда я смотрю в небо, надо мной пролетает одинокая птица...

Разве могли стать хоть каким-то утешением книги, статьи, лекции? А книг вышло с той поры немало, прежде всего, коллективных: по исламской философии «Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XX века», «Философия аль-Фараби и исламская духовность» с моими большими разделами, «Наследие аль-Фараби и современная западная философия вазимопонимания» (я была руководителем проекта и соавтором), по диаспорологии «Казахская диаспора: настоящее и будущее» и «Еуразиялық интеграция және қазақ диаспорасы» с моими теоретическими главами; по евразийству «Евразийство в XXI веке: проблемы и перспективы», где я не только опубликовала большой раздел, но и была со-руководителем проекта и одним из ответственных редакторов.

Горжусь тем, что вошла в историю казахстанской культуры, поскольку оказалась приобщенной к стратегическому национальному проекту «Культурное наследие»: составитель и соавтор предисловий к трем томам

из коллекции мировой философии – «Современная западная философия», «Постмодернизм» и «Русская философия». Причем, последний том особо отмечен как лучший по своей логической структуре. Кроме того, я написала большую часть учебного пособия «Батыс философиясы», которое является составной частью культурного наследия, введением его материалов в образовательный дискурс республики.

Не могу умолчать и о том, что фрагменты некоторых моих трудов переведены на казахский язык и также вошли в цикл «Культурного наследия», например, отрывки из книги «О роли сомнения в познании». А в десятом томе собрания сочинений аль-Фараби, где представлены работы казахстанских ученых, посвященные творчеству Второго Учителя, есть и мой, довольно обширный раздел.

Особое направление моей деятельности – гендерология. Я опубликовала цикл статей в журнале «Адам әлемі» и удостоилось похвалы главного редактора, Сергея Колчигина. А в Интернете меня объявили гендерным психологом. Чтобы поддержать свою репутацию, пришлось опубликовать монографию «Гендерная политика Республики Казахстан: международный опыт и национальная модель».

И вообще я подумала: время (опять оно) бежит, а я все укрываюсь в коллективных книгах, итогах наших совместных научных бдений. А что, если бы Кант, Шеллинг, Фихте и Гегель издавали бы свои труды под общей шапкой, в виде коллективных монографий? Тогда я собралась с силами и опубликовала двухтомник «Философия и жизнь». Я отобрала, как мне показалось, самое удачное из моих обширных научных изысков: история восточной и западной философии, философия для детей, евразийство, гендерология. Но когда обнаружила, что эти научные тексты терминологически «закручены», дописала несколько глав «от души». К каждой статье я дала небольшое пояснение: как она появилась и какой вызвала резонанс. Так в научной книге по философии появилась я со своей жизнью.

Обложка двух томов оказалась совсем не похожей на привычное, традиционное оформление научных монографий. Сначала мне очень хотелось поместить фигуру девушки, тонкой, как лань, всем существом своим устремленной вдаль (я видела ее изображение на одной из картин в Мадридском «Прадо»). Но фото у меня тогда не получилось. И пришла другая идея: порхающие в ярких цветах бабочки. Такую акварель нарисовал для меня и подарил перуанский художник Марко у Мадридского музея «Рейна София». И бабочки (это – воплощенная философия) вспорхнули в красочных цветах (это – жизнь!) на обложке философского двухтомника.

Праздником для меня, таким редкостным и желанным, оказалась презентация книги на Ученом совете Института философии и политологии, где меня, откровенно говоря, захвалили, так что подумалось: «Обо мне ли это? И смогу ли я вообще писать согласно прозвучавшим оценкам?» Я была бесконечно благодарна строгому и взыскательному критику Владимиру Дунаеву, который не только выступил на Ученом совете, но и опубликовал в журнале «аль-Фараби» размышления-эссе «After-postmodernism в поисках жанра»: «любая тема – предлог, чтобы еще раз поговорить с читателем о самом главном: ради чего живет и мыслит человек».

Тогда же я решила возобновить свой давний незаконченный проект: издать книгу о Теодоре Адорно с приложением перевода фрагментов его знаменитого труда «*Minima moralia*». Серия подобных книг по современной философии была задумана одним из московских издательств еще в 90-е годы уже прошлого столетия, но выпуск не состоялся по известным причинам. У меня сохранилась с тех давних времен рукопись, но уже израненная, утратившая, как мне казалось, самые интересные разделы в результате неоднократных путешествий из Алма-Аты в Москву и обратно. Кроме того, у меня хранился перевод книги Адорно и Хоркхаймера «Диалектика просвещения». Однако к моему великому огорчению, в Москве уже был издан совсем не мой перевод, в который я вложила столько сил (о, Адорно, недаром его называли цветистым и темным писателем!), а работа Мих. Кузнецова, с которым мы в один день защищали диссертации в российском Институте философии, я – докторскую по диалектике Теодора Адорно, он – кандидатскую по герменевтике Георга Гадамера. Как говорится, неисповедимы пути Господни...

Я решила придать книге об Адорно «второе дыхание», сделать ее объемной, как калейдоскоп Вальтера Беньямина: в сносках создать самостоятельный текст, с позиций сегодняшних философских и культурных перемен. Книгу я назвала «Философия страдания и надежды», а обложку оформила внучка, Софья Валуysкая. Живу надеждой, что Наталья Сейтахметова выполнит свое обещание и непременно напишет свою рецензию.

Скорее всего, читателя порядком утомил рассказ о моих трудовых подвигах. Не пора ли переходить к делу?

Во втором издании «Современной западной философии» дается другая периодизация материала с учетом устоявшихся сегодня терминов. Прежде я выделяла две философские парадигмы: классическую и постклассическую, поименованную мною современной. Теперь же термин «постклассическая философия» «раздваивается»: после классического периода следует неклассический (начиная с Ницше и Кьеркегора и включая Хайдеггера и его последователей), затем – постнеклассический (эпоха глобализации и постмодернистских демаршей Жака Деррида, Жюль Делеза и Жана Бодрийяра), и наконец – после-постмодерн, недавно появившийся термин, подразумевающий осознание постмодерном своих роковых просчетов и стремление вернуться в лоно матушки философии (сюда я отнесла Юргена Хабермаса, единственного философа, удостоенного Нобелевской премии за его отвечающее духу времени устремление обосновать философию взаимопонимания, Мориса-Мерло Понти, призывавшего философию к «спасению мира» в век тотальной симуляции, и Ортега-и Гассета, автора прекрасного проекта «жизненного разума»).

Охотно верю, что нелегко разобраться сразу в терминах, на слух не очень-то благозвучных, но они более точно и предметно отражают суть дела, чем прежняя, более простая периодизация. Содержание нового издания подчиняется, следовательно, другой, более продуманной структуре. Кроме того, текст заметно пополнился новыми персоналиями: Макс Хоркхаймер, Вальтер Беньямин, Карл Ясперс, Умберто Эко, Ролан Барт, Хорхе Борхес, Жан Бодрийяр. В более полной редакции представлено творчество Мартина Хайдеггера и Фридриха Ницше.

Особенно важным является обращение к творчеству Юргена Хабермаса, одного из наиболее популярных ныне гуманитариев, чьи доклады охотно выслушиваются на последних всемирных философских конгрессах. Он признается знаковой фигурой в интеллектуальном сообществе. Он пронес через десятилетия эстафету франкфуртской школы, актуализировал творчество своего учителя Теодора Адорно и его неукротимую волю к «вмешательству» во все самые жгучие социальные проблемы. Сегодня это – формирование новой архитектуры мира с акцентом на постнациональную констелляцию и планетарное гражданство, борьба с международным терроризмом, проблемы иммиграции и мультикультурализма, возможность обретения единства и взаимопонимания при безусловном уважении к культурным и этническим различиям. И конечно – изменение соотношения веры и разума в постсекулярную эпоху.

Только врываясь в гущу событий, философ способен сказать свое веское слово миру. Достоин продолжая дело Адорно, Юрген Хабермас получил премию его имени. По традиции, она вручается собору Св. Павла во Франкфурте-на-Майне, родном городе автора «Негативной диалектики» (примечательно, что такую же премию получил и Жак Деррида, который говорил в своей речи о духовной близости с Адорно). Юрген Хабермас, как я уже упоминала, – единственный философ, удостоенный Нобелевской премии, что можно считать признанием заслуг всей философии перед современным человечеством.

Однако речь идет не только о структурных и содержательных изменениях. Мне хочется еще и еще раз подчеркнуть, что современную западную философию благодаря внутренней компаративистике с Востоком следует именовать восточно-западной. Разве можно упорно причислять Хайдеггера к западной когорте, намеренно игнорируя его решительный поворот на Восток? Этот же вопрос правомерен и относительно других представителей современного философского Запада, отказавшихся от жесткого логоцентризма и обернувших утрюмое лицо западного мира, разучившегося смеяться, к просветленному лику Востока.

Ключевая тема восточно-западной компаративистики – человек в эпоху глобализации, радикальная трансформация онтологических, антропологических и аксиологических характеристик его бытия в связи с «великим переселением народов» в виртуальные мегаполисы, удаленные от метафизических пластов реальности. Да и что такое реальность, трансценденция, подлинный Смысл, великая истина человеческого призвания? К чему еще философия, если она отказывается быть алетейей, открытием потаенного, сокрытого завесой данности и обыденности? Как человеку, который упиивается «общением» в Интернете и развлекается информацией на блогах, остаться человеком, способным к любви, состраданию и взаимопониманию? Эту тему мы обсуждаем в своем проекте и в еще неопубликованной коллективной монографии «Человек в эпоху глобализации: современные восточные и западные концепты в ракурсе казахстанской реальности», что, на мой взгляд, открывает в отечественной гуманитаристике перспективное научное направление, философскую компаративистику. Второе издание «Западной философии» я также считаю вкладом в это направление.

А теперь о самом для меня важном, ради чего, скорее всего, я набралась решимости выпустить второе издание: почти к каждому фрагменту прилагаются резюме на английском языке, подготовленные моей дочкой Машей. У нее был редкостный дар и неутомимая жажда изучения языков не только на разговорном уровне, но и в их глубинном, экзистенциальном смысле, со всеми этимологическими тонкостями.

Маша – прекрасный знаток французского (второй родной, лучший диплом года КазУМОиМЯ и три престижных французских диплома), английского (две языковых школы в Англии), испанского (работа в Мадриде на испанской фирме), португальского (Школа в Порто), немецкого (лучшая из лучших на курсах Института Гете).

Я попросила ее сделать резюме на английском к моей книге, еще в ее первом варианте. Она согласилась, только спросила с недоверием: «А зачем?». Видишь, Маша, все пригодилось, все было не зря, моя дочка.

Кому-то очень нужна моя книга с твоими резюме на английском.

Прологомены 1

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТЕРРИТОРИЯ ЗАПАДА И ВОСТОКА

Неклассическая философия... Этот скромный термин содержит громадный смысл, поскольку маркирует границу между двумя культурными, философскими эпохами. Первая, определяемая в качестве классической, создала онтологию, антропологию и аксиологию, ориентированные на метафизический субъект господства. Окружающий мир понимался как объект, подлежащий потреблению и господству, а человек – как субъект, направляющий свои помыслы на овладение природой. Но то, над чем господствуют, отчуждается, становится далеким и враждебным. Потрясающая воображение программа «великого восстановления наук» (Бэкон) дала свои прекрасные результаты вплоть до Интернета и информационных технологий, но одновременно, возвеличив науку, привела к утрате самого важного и сокровенного для человека – любви, гуманности, милосердия, духовности.

Вторая эпоха, неклассическая, наступает, когда обнаруживается устрашающий кризис западного проекта. Добившись грандиозных успехов на поприще науки и техники, человек не стал счастливее и радостнее. Напротив, освобожденная от руководства нравственных принципов, наука превратилась в демоническую силу, угрожающую основам любви и человечности. Эта мысль осознается в неклассических вариантах философии, начиная с С. Кьеркегора и Ф. Ницше. Они выступают единым фронтом против логоцентризма и рациоцентризма западной традиции, пролагая пути к деконструкции принципа западности. Они возвещают «утреннюю зарю» (Ницше) эпохи, которая вспоминает свои духовные истоки, обращается лицом к Востоку, стремясь восстановить целостное отношение «человек – мир», то «природопрекрасное» (Адорно), что связывает человека и универсум узами братства и дружелюбия. Неклассическая философия стремится к конструктивному диалогу Востока и Запада, живет над знаком парадокса: не покидая территории Запада с его научными и техническими успехами, обратиться к Востоку, от которого исходит свет духовности. Два, казалось бы, взаимоисключающих процесса: единство планетарного технического производства и тайны бытия (Хайдеггер). Неклассика поэтому прощается с запятнавшим себя принципом европоцентризма и может быть названа восточно-западной философией.

До недавнего времени неклассические тексты считались подцензурными. Сочинения Ницше, оказавшего громадное влияние на мировую философию, попали под надежный надзор «спецхранов», доступ в которые был дозволен лишь лицам, получившим особое разрешение. Многие авторы были известны только из публикаций на тему «критика современной буржуазной философии», где их надлежало всячески разоблачать и распекаль. Столетие ин-

тенсивной философской работы оказалось для нас за железным занавесом. Экзистенциализм, персонализм, философская антропология, герменевтика и множество других философских школ и направлений сосредоточили свои усилия на бескомпромиссной трансформации принципа западности, пересмотре природы философского знания. Но в советские времена признавался лишь марксизм, который, по существу, выродился в абстрактные формулы, извращающие суть живого марксистского учения, дух которого поддерживался именно в немарксистских западных концепциях.

Ныне ситуация в корне изменилась. Мы имеем счастливую возможность вступить в диалог с современными мыслителями, приобщиться к богатейшему философскому опыту неклассического типа, где высказываются идеи и концепты, созвучные поискам и интенциям казахстанской философии. Раскрываются неведомые ранее философские возможности и казахстанская философия, избавленная от оков марксистских догм, расправляет крылья, обнаруживая громадные потенциалы переосмысления всей истории философии в ключе диалога западных и восточных, русских и тюркских традиций. Открытие неклассического мира позволяет заново реконструировать все философские эпохи. Тексты современных мыслителей активно переводятся и на русский, и на казахский языки.

Прежде всего – Фридрих Ницше, создатель самой радикальной и самой одинокой философии, пророк всех пророков. Фигура противоречивая, трагическая, парадоксальная. С одной стороны, идеи «сверхчеловека» и воли к власти получили интерпретацию в духе нацистской идеологии (при этом вспоминается особое расположение Гитлера к творениям Ницше и обычай немецких солдат носить в ранце «Заратустру»). С другой, нельзя умолчать о плодотворном влиянии идей немецкого мыслителя на современный философский этос. И, в особенности, о том, что вся современная философия жила и живет, начиная с Ницше (Делез). Советский режим принял только первую точку зрения и упрятал труды Ницше в надежных спецхранах. Имя его стало синонимом крайнего аморализма, попираания всех истинно человеческих ценностей. Разве не настаивал он на вызывающем ужас тезисе: «Все, что падает, надо подтолкнуть»? Разве не ему принадлежат зловещие строки: «Все, что делается из любви, делается по ту сторону добра и зла»?

Нам надо договориться, что изъятые из контекста фразы могут только ввести в заблуждение. Ницше – прислушаемся к Делезу – основатель неклассического типа мировоззрения, «первенец XX столетия», бросивший вызов всей западной культуре. Он ознаменовал свое философское совершеннолетие дуэлью – бросил перчатку западной традиции. Читать и понимать Ницше постараемся только в контексте социокультурных процессов и его беспримерной личностной драмы. Могут возразить, дескать, событие Ницше уже давно состоялось. Какое нам, людям эпохи Интернета и глобализации, дело до «странника и его тени»? Но это возражение неосновательно. Начало XXI века оказалось удивительно восприимчивым к учению Ницше. Вновь вспыхнул, как и столетие назад, интерес к философии великого немца – теперь уже не только среди широкой публики, но и в академической среде. Переоценка ценностей, тема номер один, определение неизведанных мировоззренческих маршрутов, надвигающиеся угрозы и раскаты

грядущих катастроф – все это побуждает вновь обратиться к Ницше, чтобы найти у него ответы на волнующие нас вопросы.

Для казахстанского читателя очень важной и актуальной является интерпретация наследия Ницше в ключе его концептуального тяготения к Востоку. Уже в своем раннем программном труде «Рождение трагедии из духа музыки» он представил совершенно нетрадиционный взгляд на западную культуру в ее античных истоках. Ницше говорит о двух художественных началах – дионисическом и аполлоновском, которые до поры до времени развивались самостоятельно, но однажды вступили в союз и породили изумительный феномен древнегреческой культуры. Дионисизм – это Восток, аполлоновское начало – Запад. Единство Востока и Запада и составляет существо древнегреческого мира. Но декаданс, начало которому положил Сократ, разлучили Диониса и Аполлона. Было раскручено огромное колесо логического сократизма, все стало подчиняться разуму, инстинкты и чувства уступили силе рациональности. По этому пути и пошла западная цивилизация, развиваясь в духе логоцентризма, предав забвению культуру сердца.

Отсюда – её потрясающие научные успехи, и отсюда же – её трагедия, утрата духовности, человечности, любви. Надо снова обратиться к восточным, дионисическим истокам, – требует Ницше, восстановить союз Диониса, воплощающего радость и полноту жизни, и Аполлона, олицетворяющего меру и разумность. Этот призыв Ницше оказался услышанным, и все представители неклассической эпохи поставили перед собой глобальную задачу: продуктивный диалог Востока и Запада.

К выполнению программы неклассического философствования приступил, прежде всего, немецкий мыслитель Эдмунд Гуссерль. Блестящий математик, подающий большие надежды, он обнаружил, что самое интересное в математике – философия. Его ключевая тема – сознание. И это весьма симптоматично для неклассического поворота в философии. Западная традиция редуцировала все богатство человеческой психики к познанию. Методолог и наставник науки Декарт требовал изучать только ясные и отчетливые состояния бодрствующего сознания. Бессознательное, трансперсональное, опыт сна и безумия, философский эрос – все это оставалось за пограничной чертой. Бодрствующее сознание должно было подчиняться тем же всеобщим законам причинности и функциональности, пространственности и временности, что и предметный мир. Где-то впереди обозначилась уже фигура Фрейда, обнаружившего безбрежный материк бессознательного. Но одним из первых в ряду ниспровергателей и бунтарей оказался Гуссерль, создатель феноменологии, открывшей онтологию сознания. Феноменология произвела впечатление яркой вспышки в ареале западной культуры. Не только наука и философия, но искусство, театр, живопись, литература попали под ее благотворное влияние. До сих пор это – одно из действующих, творчески активных направлений со своими международными центрами и научными изданиями. До сих пор появляются в свет все новые и новые тома величественной «Гуссерлианы», пополняемой трудами Гуссерля из его архива в Лувене (Бельгия).

Для казахстанского читателя феноменология, пожалуй, самый трудный и пока ещё мало доступный философский заповедник. Хотя в диссертациях

при перечислении используемых методов хорошим тоном считается назвать и феноменологический метод, вряд ли авторы отдают себе отчет, в чем он, этот метод, заключается. Ситуация вызвана, с одной стороны, желанием продемонстрировать свое приобщение к современной философии, с другой, – крайней сложностью феноменологической техники философского анализа.

Попытаюсь кратко и, насколько возможно, понятно разъяснить, что же такое феноменология, захватившая умы и сердца современных интеллектуалов. Как я уже сказала, это – совершенно иной взгляд на сознание. Гуссерль, следуя за Декартом и, в то же время, вопреки Декарту, осуществляет странную, на первый взгляд, процедуру, именуемую «феноменологической редукцией». Подчеркну, что он не описывает эту процедуру теоретически, но сам ее осуществляет в качестве определенного духовного акта. Мы «исключаем», говорит Гуссерль, или «берем в скобки» весь окружающий мир с его вещами, жизненными сущностями, людьми, все наши мысли, чувства, переживания, желания. Не правда ли, это напоминает установку на универсальное сомнение Декарта? Но задача – гипердекартовская, неожиданно новаторская. Отвлечься от естественной установки, когда сознание копирует, воспроизводит режимы и порядки «объективного мира», соскоблить с них, этих порядков, плотные, казалось бы, непроницаемые слои. И тогда обнаружится чистое трансцендентальное сознание в его абсолютной особенности, освобожденное от искажающих проекций естественной установки. Исключению подлежит мир как факт, но не мир как эйдос. Достигается прежде недоступная онтологическая область трансцендентальной субъективности. Можно провести не-надуманную аналогию с восточным опытом медитации, где при погружении в глубины индивидуального сознания появляются очертания абсолюта.

Гуссерль сам потрясен сделанным им открытием. Трансцендентальное сознание имеет свои собственные законы, не свойственные предметности. Время здесь не сводится к точечной последовательности, но является целостным потоком, где каждое мгновение содержит в себе весь поток. Онтология сознания не подчиняется формулам внутреннее – внешнее, сущность – явление. В абсолютном сознании появляется возможность прямого видения, усмотрения сущности. «Без всяких косвенных символизирующих и математизирующих методов, без аппарата умозаключений и доказательств», человек, подобно Богу, становится способным постигать феномены в единстве явления и сущности. Феномены не просто познаются, но смысл их переживается. Все, что разыгрывается в странном регионе абсолютного сознания, не похоже на привычные операции поверхностного слоя сознания, подчиненного «естественной» установке. В чистом незамутненном поле абсолютного сознания все события переживаются, освещаются смыслом, что и позволяет непосредственно «усматривать» их сущность. Для наук это открывает фантастические перспективы конструирования идеальных миров, высвобождения от ограничивающих научных методов и приемов, выхода к непосредственному постижению сущности мира. Многообещающая программа, но пока еще в ранге проекта.

Идеи Гуссерля проникли в психологию, этику, эстетику, литературу, право, социологию, религию, историю, породив мощное культурное дви-

жение. В философии его ближайшими сподвижниками оказались Мартин Хайдеггер и Макс Шелер. Они же стали оппонентами и создали собственные оригинальные концепции, о которых будет сказано ниже. Крупнейшим представителем феноменологии признан также французский мыслитель Морис Мерло-Понти, придавший учению экзистенциальный смысл. Мерло-Понти в казахстанском философском сообществе пока мало известен, хотя молодые и даровитые зачитываются его текстами из Интернета. Принадлежа к поколению Габриэля Марселя, Жана-Поля Сартра, Эммануэля Мунье, Эммануэля Левинаса, он оказался удивительно прозорливым и дальновидным, шагнул намного вперед, в эпоху «после-постмодерна». Мерло-Понти вызывающе современен, он преступает все и всяческие границы между философией, наукой, литературой, кино, театром. Автор книг о Ньюtone, Ампере, Эйнштейне, знаток гештальтпсихологии, молекулярной биологии и квантовой механики, он включает в свои философские работы диалоги с Бальзаком, Прустом, Валери, Сезанном. Он пишет проникновенно, избегая стертых слов, коммуникативного, служебного языка. От его произведений исходит особое очарование. То, к чему он стремится, роднит его с восточным мироощущением, погружающим человека в объятия мира. Мерло-Понти предчувствует угрозу, таящуюся в западной культуре. Перед его взором возникают контуры информационного общества: реальность утрачивает свои позиции и замещается игрой симулякров, копий копий, посредников, закрывающих доступ к реальному Бытию. Аромат цветка и голубизна неба – призраки в мире Интернета. И философ призывает к действию философию. Отныне ее задача – прорыв к «дорефлексивной» зоне бытия, спасение мира, реального, живого, красочного.

Самый захватывающий философский детектив Мерло-Понти – «Видимое и невидимое», где он вводит неизвестные прежней философии термины и создает концепт интертелесности и «плоти мира». Своим основным открытием он считает обоснование нового закона восприятия, перцепции. Человек не смотрит перед собой. Он смотрит как бы вокруг. Он исполосован реальностью, погружен в нее, вещи «забиваются извне и изнутри в его пространство». Образуется единая «мякоть». Нет больше субъекта и объекта, сущности и явления, внутреннего и внешнего. В плоти мира пересекаются взгляды, перспективы, мысли, тела многих поколений, присутствует исторический и культурный опыт всех, когда-либо живших и ныне живущих. Мерло-Понти взывает к диалогу с Востоком, не утратившему союза с бытием, избегающему западного порока, превращения бытия в мысль о бытии. Поэтому он так близок по своей философской тональности восточному, казахскому типу философствования.

Величиной номер один неклассического мира стал немецкий мыслитель Мартин Хайдеггер, создатель фундаментальной онтологии. Он считал свою философию связующей нитью между Востоком и Западом, Европой и Азией. И не без оснований. Ему принадлежит решающая роль в реформировании западной метафизики и создании альтернативного онтологического проекта, близкого по духу восточному менталитету. Основной труд Хайдеггера «Бытие и время» определил перспективы грядущей философской эпохи. Но постсоветскому читателю долгие годы он оставался неиз-

вестным. Только несколько лет назад появился перевод на русский судьбоносной книги. Казахстанские философы охотно ссылаются на Хайдеггера, его имя звучит весомо и авторитетно, но глубокого осмысления его концепт в отечественной философии пока не получил.

Хайдеггер «возобновляет вопрос о бытии и смысле бытия», преданный забвению западной метафизикой. Вопрос парадоксальный и онтологически, и экзистенциально. В первом смысле – потому что мы, вопрошая, что есть бытие, уже предполагаем в связке «есть», что знаем ответ. Во втором – потому что «мы живем в понимании бытия и одновременно смысл бытия скрыт от нас в темноте». С этой заявкой Хайдеггер приближается к Востоку, подвергает деструкции (стряхнуть традицию, обнаружить некие точки роста) западную модель онтологии, основанной на оппозиции субъект – объект и восстанавливает свойственное Востоку целостное отношение человек – мир.

Философское письмо Хайдеггера отмечено печатью особого глубокомыслия. Он не заигрывает с читателем, но идет мерной, тяжелой поступью, требующей колоссальных усилий для понимания. Ведь философия все проблематизирует и утяжеляет. Но только из тяжелого может возникнуть великое. «Бытие и время» насыщено сложной терминологией, но признается экзистенциальной исповедью современного человека. Хайдеггера порой упрекают в отсутствии «Бога и мира, любви, веры и фантазии» (Ясперс), в том, что он не обосновывает, но изрекает и заклинает. Ответом может быть публикация на различных языках мира – западных и восточных – более ста томов немецкого философа.

Западную онтологию, говорит Хайдеггер, можно назвать онтологией наличного (Vorhandensein). Это означает, что она исходит из тезиса об изначально самостоятельном существовании мира и независимого от него человека. Отсюда возникает законный вопрос о необходимости доказательства реальности объективного мира. Увы, это оказывается невозможным, и в философии назревает скандал. Надо иначе взглянуть на проблему – требует Хайдеггер. Изначально человек и мир образуют неразрывную целостность (In-der-welt-sein), где нет просто вещей, но существуют «принадлежности». Они образуют пространство «мировости», где в атмосфере заботы и повседневного общения человек обнаруживает себя как Dasein (вот – бытие, здесь – бытие, пребывание в единстве с миром и другими людьми). Путь такого человека пролегает через усредненную повседневность, где никто не похож на самого себя, но все похожи друг на друга – к подлинной экзистенции, личностному выбору и решимости. Это, и только это позволяет взглянуть в «просвет и окошко бытия», стать его пастухом и хранителем. В статье «Что такое метафизика» Хайдеггер размышляет о том, как человеческое бытие «выставляется» в ничто и в состоянии экзистенциального страха схватывает сущее как целое. В произведении «Вещь» речь идет о возможности подлинного приближения к вещам, о том, чтобы в подносимой чаше с водой разглядеть «бракосочетание неба и земли», увидеть солнечные блики и ощутить сладость виноградной лозы.

Деятельность Гуссерля и Хайдеггера способствовала появлению парадоксального феномена западной культуры, сочетающего в себе теорию и

практику, претендующего на метафилософский, метакультурный взгляд – психоанализа. Еще один взрыв в интеллектуальной среде. Концепту сознания (помните девиз Ницше – «выздороветь от сознания») наносится удар за ударом. Сознание, оказывается, только тонкая пленка над бушующим океаном бессознательного. Бессознательное – не патологично, не пассивно, но составляет самую обширную и активно действующую область психики, со своими законами и режимами функционирования. Декартовскому требованию о бодрствующем, ясном и отчетливом сознании приходится потесниться. Всплывают во мгле времени очертания восточных учений, где психика не сводилась к сознанию, но воспринималась во всей многомерности ее возможностей. Человек сугубо рационалистичный, по духу своему научный педант, австрийский ученый Зигмунд Фрейд возродил на Западе восточные традиции и придал своему предприятию статус строгой науки. Влияние психоанализа оказалось подобным очистительному урагану. В волнение пришли и наука, и искусство, и медицина, и философия.

Фрейд начинал с малого: лечение неврозов. Но из частной медицинской доктрины психоанализ вскоре превратился в метафилософский концепт, способствующий изменению типа западной культуры, переходу через демаркационную черту, отделяющую классику от неклассики. Это произошло потому, что неврозы были интерпретированы не как болезненные проявления психики отдельного человека, но как феномены культурно-исторического характера. Западная культура в целом осуществляет те же процедуры, которые описывает Фрейд: вытеснение всего природного, инстинктивного, сублимация вытесненного через искусство, формирование рационального, но невротического субъекта. Культура оказывается противоречивой: она и обнаруживает пути прогресса, и, одновременно, подавляет и вытесняет природное начало.

Как человек науки, Фрейд сделал все, чтобы извлечь бессознательное из тайников и вывести его на экран сознания: там, где было «оно», должно стать «я». Конфликты сознательного и бессознательного будут разрешены, когда они встретятся на одной почве. Основные упреки, имеющие достаточную обоснованность, сводятся к тому, что Фрейд биологизировал природу человека, не признавая в нем высшего, руководящего, духовного принципа. Человек у него лишен личностного, свободного и ответственного выбора, поскольку всем, в конечном итоге, правит бессознательное.

Второе капитальное достижение Фрейда – теория сексуальности. Западная мораль упорно сопротивлялась этой теме, следуя принципу: «если что-либо прикрито как следует, то оно не существует». Фрейд, следуя логике своих исследований, вторгся в запретные области и вызвал протест и негодование и со стороны академической среды, и со стороны своего ближайшего окружения. Я упомянула об этом, поскольку именно с теорией сексуальности связана скандальная слава Фрейда, искажения и ложные толкования его учения.

В концепции его ближайшего сподвижника, швейцарского психолога и культуролога Карла Густава Юнга, произошло переосмысление природы бессознательного, в результате чего психоанализ получил облик аналитической психологии. Юнг не согласился с пансексуализмом и догматизмом

учителя, властно и настойчиво обращаясь к восточной медицине и философии. Астрология, оккультизм, парапсихология, йога – все эти направления стали живительным ферментом в его исследованиях. Понимание бессознательного поднялось на другой уровень. Юнг солидаризуется с Фрейдом в том, что активной составляющей психики является индивидуальное бессознательное, т. е. те психологические состояния, которые некогда присутствовали в сознании индивида, но затем оказались вытесненными в результате их несоответствия нравственным предписаниям. Но есть, по убеждению Юнга, и другой пласт бессознательного – такие содержания, которые никогда не встречались в опыте отдельного человека и не имеют никакого отношения к его личным переживаниям. Это – коллективное бессознательное, фундамент, опора, однородный пласт психической жизни всех народов, где бы они ни жили и чем бы ни отличались по своему менталитету.

Содержание коллективного бессознательного представлено в так называемых архетипах. Термин подразумевает прообразы или тенденции, которые оформляются либо в виде определенных персоналий (Спаситель, Герой), либо в виде типических ситуаций и идеалов (идея бессмертия, козла отпущения). Противоположности Востока и Запада воплощаются в таких архетипических образах, как Мать-Земля (Восток) и Отец-Небо (Запад). В культуре каждого народа архетипы принимают национальные формы и обнаруживаются в качестве системы мифов.

Одно из самых влиятельных философских направлений неклассической эпохи – франкфуртская школа. Это направление известно, прежде всего, как неомарксистское. Поэтому о нем больше всего писали в советские времена, всячески разоблачая и пуская язвительные стрелы. На самом деле, франкфуртцы (группа молодых интеллектуалов, объединившихся в 30-е гг. XX столетия вокруг Франкфуртского института социальных исследований) ставили перед собой благородную задачу: основываясь на концепции Маркса и опираясь на идеи Хайдеггера и Фрейда, осмыслить заново самый трагический в истории человечества XX век во всей целостности его социальной, экономической и культурной жизни. При этом теоретические размышления сопровождались данными социологических исследований. Широковещательная программа полностью выполнена не была. В годы нацизма ученые вынуждены были эмигрировать, сначала – в Европу, затем – в Америку. Так их влияние охватило оба континента.

В Америке элитарные немецкие мыслители попали в непривычную и поначалу пугающую ситуацию массовой культуры или, по их словам, «культурной индустрии» и необходимости самим зарабатывать себе на жизнь выполнением заказных социологических проектов. Здесь был создан программный труд Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно «Диалектика просвещения», знаменующий переход от неомарксизма к тотальной критике онтологических оснований западной культуры. «Диалектика просвещения» со временем стала восприниматься как «лозунг эпохи», призыв к коренной реконструкции принципа западности. Авторы, оказавшись в эмиграции, потрясенные ужасами гитлеризма, решаются заново переосмыслить историю, чтобы понять, почему в такой просвещенной стране, как Германия, подарившей миру гениальные творения духа, палачи с издевкой говорят

своим миллионным жертвам: «Завтра ты будешь извиваться дымом из этой трубы». Франкфуртцы просматривают всю историю Запада с позиций конститутивного, как они считают, принципа господства. Они выделяют два основных этапа. Первый – господство природы над человеком, когда он вынужден был прибегать к магии и колдовству, чтобы выжить. Второй – господство человека над природой через труд и сопровождающую его интеллектуальную, технологическую рациональность. Этот этап они называют Просвещением и датируют его с олимпийской мифологии до современного индустриального общества.

Диалектика просвещения заключается в том, что, совершая научные открытия и добиваясь технических успехов, человек ориентируется на тот же принцип, который доминирует в природе – принцип господства. Теперь он сам потребляет и подчиняет природу, являясь только по видимости «просвещенным». Принцип господства получает свое откровенное воплощение в отрицательном абсолюте истории, Освенциме, где от людей отчуждается даже их естественное право на смерть. «После Освенцима невозможно писать стихи» – эта фраза Адорно стала крылатой.

«Диалектика просвещения» побудила всех представителей школы искать ответы на поставленные глобальные вопросы. И каждый создал свой оригинальный проект. Адорно, возглавивший школу в 50-е гг. (ранее лидером был Хоркхаймер) после возвращения в Германию, стал одним из самых популярных деятелей немецкой культуры и, более того, политики, определяя модальность послевоенной интеллектуальной атмосферы. Он был действительно уникальным человеком. Выдвинувшись в качестве методолога школы («Негативная диалектика»), Адорно, будучи одаренным музыкантом и социологом музыки, написал книги о Бетховене, Малере, Берге, Шонберге. Он исследовал эстетические и литературные взгляды Кафки, Беккета, Манна, Хаксли. Он опубликовал замечательные труды по социологии, полемизируя с Карлом Поппером. Его работы, посвященные философии Кьеркегора, Гуссерля, Хайдеггера, интенсивно изучались в немецких университетах. Он выступал по радио и широко публиковался в газетах. Его негативные идеи были восприняты бунтующей молодежью. «Новые левые» считали его своим прародителем. Но не уличных акций добивался Адорно. Он выступил против своих студентов на суде в качестве свидетеля и был прерван ходом процесса в обвиняемого. Сердце его не выдержало...

«Негативная диалектика» – главный труд Адорно. Он намеревался, преодолев принцип господства, представить проект открытого, свободного, творческого мышления, не скованного цепями пресловутой философской системы. Замысел его парадоксален: мыслить теоретически, но, одновременно, асистематически. Высказать ключевые идеи и воплотить их в «ансамбле модельных анализов». Создать такой тип рациональности, который позволил бы ввести в «медиум понятия» страдание и боль замученных в Освенциме, что означает «мыслить немислимое», «сказать несказанное», осуществить «утопию познания». «Негативная диалектика» оказала и продолжает оказывать свое влияние на ситуацию в современной культуре. Как и «Диалектика просвещения», она переведена недавно на русский.

Второй видный представитель франкфуртской школы – немецко-американский философ и социолог Герберт Маркузе. Он стоял у истоков движения, а после «Диалектики просвещения» избрал самостоятельный путь, стремясь совместить критическую теорию с идеями экзистенциализма и психоанализа. Его самая известная книга – «Одномерный человек». Маркузе обнаруживает, что современный человек в своем подавляющем большинстве утрачивает остатки критического отношения к обществу. И на уровне сознания, и, что еще важнее, на уровне бессознательного, он полностью подчиняется власти всеобщего. Сила отрицания в таких условиях может прийти только извне, какой бы абсурдной, иррациональной она ни казалась тем, кто намертво «вплетен», «смертельно интегрирован» в общество. Образ желаемого будущего конструируется особой логикой воли. И решающую роль здесь играет «новая чувственность», снимающая табу репрессивной культуры. Идеи Маркузе также оказали непосредственное влияние на движение «новых левых».

Еще один представитель школы – Юрген Хабермас. Его относят к среднему поколению франкфуртцев. И до сих пор он активно выступает на международных конгрессах, вызывая живой интерес философской аудитории. Из всех основных представителей школы только Хабермас «дотянулся» до постмодернистской эпохи и ввел в свой концепт самые современные идеи. Он обращается к извечному оппоненту франкфуртской школы – аналитической философии и строит концепцию «коммуникативной рациональности». Он выделяет два основных типа взаимоотношений людей: стратегическое и коммуникативное. Первое, не стремясь к взаимопониманию, ориентируется на удовлетворение «интереса». Второе может привести к формированию нормативной среды и структуры межличностных отношений, направленных на взаимопонимание. Идеи Хабермаса весьма актуальны в эпоху, когда на повестке дня стоит формирование планетарной этики согласия, доверия и солидарности.

Переосмысление западной модели онтологии, культуры, социальных структур, мыслительной практики, сознательного и бессознательного сопровождалось интенсивной разработкой проблемы человека. Именно в XX в. стало очевидным, что человек все еще остается загадкой для самого себя. В таких направлениях, как философская антропология, персонализм, экзистенциализм проектируется новый образ человека. Основатель современной философской антропологии – немецкий мыслитель Макс Шелер, ближайший ученик Гуссерля, стремящийся обосновать методами феноменологии этику, религию, аксиологию. Более того, Шелер разработал руководящие принципы целостной науки о человеке, включающей в себя все знания о нем, полученные и в философии, и во всем корпусе знаний.

До сих пор, удивляется мыслитель, у нас нет единой идеи о происхождении и сущности человека, он остается сам для себя «великим незнакомцем». Мы прислушиваемся то к восточным учениям, то к грекам, то к теологии, то к Дарвину. Противоречивые, опровергающие друг друга концепты. Шелер полон решимости сформулировать такую единую идею, которая может стать фундаментом универсальной науки о человеке. Как у растений и животных, у человека есть душа. Но только ему присущ возвышающий

его принцип Духа: душа его одухотворена. Поэтому он может поступиться потребностями жизни, если перед ним встает великая духовная задача, доказывая тем самым свою принадлежность не только к природному, социальному, но и сверхприродному, сверхсоциальному, трансцендентному. Учение Шелера о человеке является весьма актуальным в эпоху, когда признание духовных приоритетов становится условием сохранения жизни и достойного бытия всего человечества.

Особое место в неклассической философии занимают направления, выделяющие в качестве ключевой проблему языка. В западной традиции язык понимался преимущественно как средство, форма выражения мысли. Изменившаяся ситуация в культуре, рождение информационных, коммуникативных технологий заставили переосмыслить значение и функции языка в культуре. Обнаружилась некая самостоятельная языковая реальность, и для постмодернистов язык стал ключевой фигурой деконструкции западной традиции.

Проблема языка рассматривалась в качестве центральной и в некоторых направлениях классической философии. Так, аналитическая философия, получившая признание, прежде всего, в англо-американском ареале, выдвинула своей задачей анализ языка науки. Философские проблемы могут быть решены, если они будут переформулированы с учетом языковых требований. Однако в неклассической парадигме аналитическая философия изменила свой характер, сближаясь с герменевтикой и постмодернизмом. Эту тенденцию выразил австрийский мыслитель Людвиг Витгенштейн.

В своей первой, ставшей хрестоматийной работе – «Логико-философском трактате», посвященном и не принятом знаменитым его учителем Берtrandом Расселом, Витгенштейн формулирует принципы логического позитивизма, стремясь «очистить» язык философии и науки от «прагматики», т. е. всего, связанного с чувствами, страстями, настроениями, жизненными ситуациями. Перед его взором витает образ идеального языка, в котором грамматика совпадала бы с логической структурой. И каждый язык можно будет считать совершенным в той мере, в какой он приблизится к такой идеальной модели.

Однако, выходя за пределы классики, Витгенштейн осознает ограниченность своих требований, отвечающих интересам только одного «игрока» – науки. Самое сокровенное и важное для человека остается вне пределов компетенции науки. Философ приходит к мысли о том, что существует множество «языковых игр», порождаемых многообразием форм деятельности и общения. Естественный язык не должен подстраиваться под логически проявленную структуру. Он намного богаче, содержательнее и загадочнее идеальных формул, в нем мерцают символы и метафоры, выражается жизнь чувств. Признание многообразия «языковых игр» внесло в аналитическую философию мотивы постмодернизма.

В поздней работе Витгенштейна – «О достоверности» – рассматриваются проблемы знания, веры, сомнения, достоверности. Мыслитель приходит к выводу, что вся западная традиция пыталась разрешить неразрешимое, отыскать почву абсолюта, не подверженного сомнениям. Но такого прочного основания не существует, убежден философ. Человек должен постоянно

«плыть на плоту», рискуя быть опрокинутым. На ключевые «вселенские» вопросы в принципе «нельзя дать достоверные, исчерпывающие, надежные ответы». Так сциентистский характер аналитической философии преобразуется в неклассической парадигме.

Интерес отечественного читателя вызывают и работы основоположника современной философской герменевтики, ученика Хайдеггера, определившего свой собственный философский путь, немецкого мыслителя Ганса Георга Гадамера. И в его творчестве язык – главный персонаж. Гадамер, вслед за Хайдеггером, придает особую значимость проблеме понимания и взаимопонимания. В современном мире, где ощущаются дефицит духовности, возрастание конфликтности и напряженности, эта тема становится исключительно востребованной. Понимание трактуется Гадамером не как вопрос о методе познания, но как способ бытия человека в мире, онтологический феномен. Он раскрывает условия и структуру понимания, анализирует процедуру «герменевтического круга», реабилитирует поставленные под вопрос новоевропейской традицией феномены здравого смысла, традиции, авторитета. Понимание предполагает темпоральность, временность, т. е. включение в «непрерывность исторического предания».

В языке высказывается, прежде всего, опыт мира, получаемый до всех мыслительных операций. «Прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир есть для нас всегда уже мир, истолкованный в языке». Язык, кроме того, есть «среда герменевтического общения», в которой разворачивается основная структура взаимопонимания, диалог. Философия имеет дело с нашим мировым и жизненным опытом в целом, выражаемом в языке. Философское мышление есть дальнейшее продумывание изначального опыта мира. Оно «стремится додумать до конца энергию понятий и созерцаний того языка, в котором мы пребываем». Идеи и принципы философской герменевтики являются актуальными, особенно в казахстанском обществе, где активно обсуждаются проблемы языковой политики и ощущается потребность в теоретическом осмыслении сложных, неоднозначных проблем.

И, наконец, выдающийся мыслитель современности, французский этнолог и философ, создатель структурной антропологии Клод Леви-Строс. Его имя символизирует одно из самых авторитетных философских направлений второй половины XX в., – структурализм, открывающий дорогу к постмодерну. Леви-Строс поставил перед собой грандиозную задачу: обнаружить бессознательную деятельность коллективного духа, ту структуру, которая лежит в основе всей человеческой истории, начиная с ее «первобытного» этапа. Бессознательное выявляется, считает Леви-Строс, в анализе соотношений между различными элементами системы. В русле неклассической парадигмы мыслитель опровергает надменность и высокомерие западной культуры, которая монополизировала право на логичность и рациональность. Ученый отправляется на поиски другого материка, где логика и рациональность имеют иные характеристики. Это сохранившиеся в современной цивилизации островки «первобытного общества». Изучая культуру индейцев центральной Бразилии, он много лет провел в обществе, которое избежало изнуряющей гонки прогресса и где больше всего ценят-

ся любовь и человечность. Леви-Строс ввел в западную философию темы, которые считались недостойными ее высокого статуса – магия, мифология, религия, брачно-родственные отношения, тотемизм, язык и общество. Он применил метод структурной лингвистики к области этнологии и добился замечательных успехов, доказав, что «примитивное» мышление обладает высочайшим уровнем логичности и не должно описываться с позиций европоцентризма.

Итак, в неклассической философии были осознаны причины гигантского кризиса западной традиции и предприняты успешные опыты преодоления грозящей катастрофы. Магистральный путь, обозначенный всеми философскими направлениями – коренная трансформация западной модели культуры и рациональности в конструктивном диалоге с Востоком. Онтология, антропология, аксиология, все философские дисциплины видоизменяются с позиции целостного отношения человек – мир и приоритета духовности. Восток и Запад встречаются на неклассической территории культуры, позволяя обозначить горизонты будущего, наделенного взаимопониманием и согласием.

Прологомены 2

О ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКЕ

Откроем новую страницу в казахстанской гуманитаристике: философская компаративистика. Звучит впечатляюще! Но тут же возникают сомнения (как же, как же без них?). Разве философия со дня своего рождения не была компаративистикой, внутренним диалогом, сократической беседой, погоней за неуловимой Птицей-Истиной? И разве не называли ее алетейей, открытием тайного и сокровенного, укрывшегося в молчаливом упорстве данности, обыденности?

И все же как особое направление философской деятельности компаративистика – дочь нашего времени. Она опирается, конечно, на многотысячный опыт диалогического общения, но привлекает и новейшие методы, прежде всего, восточной философии, ориентированной на герменевтический строй сознания, современной философской герменевтики Ганса Георга Гадамера, структурной лингвистики Фердинанда де Соссюра и семиологии Ролана Барта.

В компаративистике, сопоставительном исследовании, речь идет о том, чтобы сблизиться, сойтись мыслями с другим человеком, другой культурой, чаще всего, чуждой и незнакомой. А зачем? Не лучше ли просто пройти мимо, вернее, проскользнуть незамеченным, чтобы не тратить впустую сил, которых не так уж много отпущено в жизни? Да нет. Не получится. Чтобы хоть как-то понять себя, придется попытаться понять другого, и наоборот – понимая себя, необходимо придем к другому. Сегодня мир, привычно прикрываемый термином «глобализация», вызывает к общению, диалогу, компаративистике.

Понять другого не означает, как утверждал некогда Жан-Поль Сартр, – выйти за пределы себя, измениться. Точнее, изменяться надо, но при этом не теряя себя, сохраняя внутреннюю устойчивость, идентичность. Наверное, это и называется развитием, а может быть, совершенствованием «я», без утраты его единства, но с приращением его бытийственных характеристик – благодаря сопоставлению своей позиции с позицией другого. Понять – значит и выйти за пределы самого себя и остаться самим собой. Вот такой парадокс. Ведь в диалоге мы ведем двойную игру: впускаем в наш мир собеседника и одновременно сами погружаемся в свои владения. Самопознание через взаимопонимание.

Однако компаративистика – не столько диалог, сколько полифония множества голосов культуры. Ролан Барт в своей семиологии развенчал однозначную формулу Фердинанда де Соссюра: означаемое – означающее. Он, то бишь Барт, обнаружил, что эти термины неустойчивы в своей оппозиции. Они могут меняться местами, поскольку каждое слово имеет не только прямое значение (денотат), но и бесконечное множество относитель-

ных смыслов (коннотаций), порождаемых многообразием эмоций, восприятий, ситуативных оттенков, возникающих в диалогах, контактах, встречах эпох и народов. «Гул голосов» или мощная стереофония смыслов создают переплетение диалогов, сложную структуру, называемую Бартом «сетью», еще до Интернета и сетевой морфологии. Компаративистика поэтому не ограничивается «двусторонним» диалогом, имея в виду стереофонию, сеть, значимость которой обнаружилась именно сегодня.

Первое, что приходит на ум: надо проанализировать сначала западные теории, потом – восточные и, наконец, их сопоставить, чтобы сделать некоторые выводы. При этом иметь в виду, что сопоставляются не поверхностные характеристики, а внутренний смысл сказанного. Возможен такой подход? Вероятно. Но мы избрали другой метод: внутренняя компаративистика. Что это значит? Выявить проникновение восточных мотивов в западный дискурс, и наоборот, в результате чего и тот, и другой дискурс изменяются, не переставая быть собой, не утрачивая своего философского «я».

Следуя такому ходу мысли, мы проследили, как Восток двинулся на Запад, вернее, как Запад обратился с призывом к Востоку, попав в ловушку радикального кризиса своих мировоззренческих оснований: переход от классической парадигмы к неклассической, прорыв на Восток Мартина Хайдеггера, вознамерившегося покончить с губительным логоцентризмом и восстановить живительные контакты с Востоком. Начиная с Ницше и Хайдеггера, западная философия вступает в компаративистские отношения с восточной мыслью, постепенно преобразуется и становится восточно-западной: не субъект и объект, а человек и мир, иная онтология, иная судьба.

Однако объективная ситуация в культуре вносит свои неизбежные коррективы. Постмодерн (глобализация) отрывает человека от реальности, живой жизни, размещая его в мегаполисах Интернета, лишая связи с трансцендентией. Человек-симулякр, вечный странник, потерявший родину-реальность, поселившийся в многочисленных искусственных мирах. Нет больше первоисточника, нет селекции, нет превосходства, – радуются постмодернисты, упиваясь «музыкой поверхности», где не слышно уже голосов Востока.

Тем не менее, «симулякр» заявляет о себе как о живом существе, все еще живом. А потому страдающем, рвущемся из оков Интернета к вольному ветру, знойному солнцу, запаху подснежников. Пост-постмодернисты пишат о новом призвании философии: спасение мира, а, значит, и человека. А под миром они понимают не только созданное великом Творцом и конструктором прекрасное творение природы, но и самый реальный из всех реальных миров – духовный, трансцендентный. Так Восток вновь возвращается на Запад со своим мощным духовным импульсом.

РАЗДЕЛ 1

У ИСТОКОВ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Наслаждение, долг и вера. Философская прелюдия Сёрена Кьеркегора

В начале XXI века мы только начинаем открывать Кьеркегора, автора удивительного и все еще загадочного. Мы, конечно, и прежде знали это имя, но оно прочно связывалось с экзистенциализмом, а сам экзистенциализм был представлен в качестве одного из направлений «современной буржуазной философии», где отрицается общественная сущность человека («индивид есть ансамбль общественных отношений». – Маркс) и превозносятся его индивидуализм и субъективизм. Теперь, когда идеологический диктат и тоталитарное мышление остались в прошлом, мы можем другими глазами взглянуть на философскую жизнь целого столетия. Задача наша теперь – не «критика буржуазной философии», не грозные окрики, а трудная, но благодарная работа по освоению богатейшего философского опыта современности. Тем более, что в последние годы выходит множество переводов трудов крупнейших мыслителей современности. Что касается Кьеркегора, то интерес к его творчеству, выраженный в дореволюционной интеллектуальной среде России и угасший в годы «правления» умами марксизма, вновь возрождается. Можно читать на русском «Страх и трепет», «Болезнь к смерти», «Повторение», «Дневник соблазнителя», а теперь уже и главный философский труд – «Или-или». Я буду использовать немецкий текст «Entweder – Oder» (в своем переводе).

Кьеркегор: «Я потратил почти половину моих сил на борьбу с самим собой, и я не хочу иметь учеников». Непонятный, загадочный, экзальтированный, неуравновешенный, непоследовательный, страдающий, отчаявшийся, с бледным романтическим лицом и страстными глазами – разве это характеристика философа, величественного, изрекающего абсолютные истины? Диалектическая лирика, афоризмы, интермеццо, философские романы, наброски, фрагменты, нежная мозаика настроений, серебристые блики мыслей – разве это имеет отношение к строгой философии, систематичной и сторонящейся поэзии?

Да, это – другая философия и другой тип мыслителя. Большая, системосозидающая философия, утверждающая абсолюты – всеобщее, безусловное, необходимое – в качестве высших ценностей и избегающая всего случайного, эфемерного, единичного, сомнительного – нашли в Кьеркегоре своего откровенного, смелого и неукротимого противника. Возможен другой тип философствования, не отвлекающийся от индивидуальности, состояния души и тела самого мыслителя, философствования, располагающегося в особом пространстве сомнения, отчаяния, радости. У Кьеркегора,

действительно, не могло быть учеников и последователей. Его философия – индивидуальность, трагическая история его любви, помолвки и ее расторжения, которую он обдумывал во всех своих сочинениях, не переставая страдать, сомневаться, оправдывать себя и казнить.

Кьеркегор добился того, чего хотел. Мы не знаем и никогда не узнаем, кто он такой. Он постоянно ускользает не только от нас, но и от себя самого, однажды завершённого, состоявшегося. Отшельник, «одинокая ель в пустынном ландшафте» (Ясперс)? Известный всему Копенгагену «дэнди», изысканно одетый по последней моде? Болезненно экзальтированный невротик? Серьезный, глубокий мыслитель? Религиозный писатель? Да, это, и еще многое другое. «Отшельник» вел самую активную, наполненную событиями – внутренними и внешними – жизнь, был очень деятельным и энергичным. Собственная газета в Копенгагене, дебаты с религиозными деятелями, литературно-критические эссе, театральная критика. И издание за свой счет многочисленных книг, без надежды получить какой-либо отклик. Два тома «Или-или», «Страх и трепет», «Понятие страха», «Стадии на жизненном пути», «Сущность и господство любви», «Болезнь к смерти» – всего 12 книг, и сверх того – 20 томов дневниковых записей.

И только почти через столетие Кьеркегор-философ был услышан. Не отдельные послушные ученики, комментирующие те или иные фразы, а философские направления, самые влиятельные и популярные, взошли на этой философской почве и дали прекрасный цвет мысли. Кьеркегор стал соавтором различных философских течений: фундаментальная онтология Хайдеггера, эстетическая рациональность Бенямина-Адорно, экзистенциализм Сартра-Камю, религиозные искания Пауля Тиллиха. Видимо, Кьеркегору еще в XIX в. удалось сказать то, что могло быть услышано много позже, когда объективные процессы в культуре, намеченные пунктирно и им уловленные, проявились во всей своей четкости и однозначности: массовый индивид с сериальными чувствами и настроениями, мир анонимной толпы. Философия, и только она, предназначена к тому, чтобы прорваться сквозь панцирь безличности, похожести, однотипности и воскресить человеческую экзистенцию и свободу, отстоять право человека на выбор своего жизненного проекта. Все живущие в XX в. стали учениками Кьеркегора, даже если не знали его имени.

Однако еще раз спросим: кто же такой Кьеркегор? Ироничный, избегающий однозначных решений эстетик, предающийся игре настроений? Ригористичный, поучающий семьянин, наставляющий на путь истины и настаивающий на нравственном выборе? Рыцарь веры, вступающий в абсолютное отношение с Богом? Кто он, Кьеркегор, если ни одно из своих сочинений он не подписывал своим именем? Масса псевдонимов, карнавал масок: Виктор Эремита («Или-Или»), Иоганнес Силенцио («Страх и трепет») ... Более того, в каждом произведении один псевдоним прячется за другой. Виктор Эремита обнаруживает бумаги А., который, в свою очередь, находит в секретере дневники неизвестного соблазнителя. Сам Кьеркегор становится видимым, вернее, тень его мелькает только в момент, когда маски сменяют друг друга. «Загадочным надо оставаться не только для другого, но и для самого себя.

Я изучаю самого себя, и, если устаю, я выкуриваю сигарету и думаю...».¹ Ни одно из направлений, считающих Кьеркегора своим прародителем, не может быть уверенным в своей родословной. Каждое берет только один образ, оставляя в стороне множество других. Экзистенциализм обращается к теме выбора, свободы, экзистенции, на языке Кьеркегора – к этической экзистенциальной сфере, оставляя без внимания Кьеркегора-эстетика и религиозного писателя. Адорно, напротив, выделяет эстетическую сферу, выпуская книгу «Кьеркегор. Конструкция эстетического».² Пауль Тиллих обдумывает религиозные сюжеты Кьеркегора.

Игра псевдонимов – не просто фарс, карнавал, забава. Возможно, это – одна из первых в истории западной культуры попыток децентрализации самости, субъекта власти, сформированного дискурсом господства. Множество фигурантов, размывание твердого «мужского» характера – все то, что будет сюжетом в пьесах Беккета и в философских эссе Адорно, то, что Сартр выразит термином экзистенциальность, нетождественность человеческой реальности, несовпадение ее с самой собой: бытие и ничто связаны неразрывно, как тень и свет, и человеческая реальность есть то, что она не есть, и не есть то, что она есть.

Фрагмент из главного сочинения Кьеркегора «Или-или», опубликованного под названием «Несчастнейший», весьма недвусмысленно обнажает идею нетождественности. Несчастнейший всегда отторгнут от самого себя, он может жить или в прошлом, или в будущем. Либо он вспоминает то, чего у него на самом деле не было (учитель, у которого не было детства, «вспоминает» его красоту), либо надеется на то, что никогда не осуществится. «Ему нельзя состариться, так как он никогда не был молод; он не может стать молодым, так как уже стар; в известном смысле ему нельзя и умереть, так как он и не жил; в известном смысле ему нельзя и жить, так как он уже мертв... Приветствую тебя, великий Незнакомец, ...твоим почетным именем «Несчастнейший». Но что я говорю: несчастнейший, мне следовало бы сказать – счастливейший».³ Адорно считает, что кьеркегоровское внутреннее есть фиксированное Гегелем «несчастное сознание». Кьеркегор поэтому подпадает под его убедительную критику. Гегель побивает своего появившегося позже смертельного врага, профетически его изобретая.

«Несчастнейший» Кьеркегора не сводится, однако, к несчастному сознанию Гегеля. У Кьеркегора вообще нет речи о сознании. Он не желает сводить свою субъективность, свою страсть, страдания, любовь, отчаяние к категориям сознания. Человек живет, дышит, мучается, выбирает – все эти внутренние движения и составляют суть того, что называется у Кьеркегора диалектикой. Как далека эта диалектика превращения внутренних состояний индивида от строгой, научной, беспристрастной диалектики Гегеля, поглощающей все единичные жизни в своей величественной гордой поступи!

¹ Kierkegaard S. Entweder-Oder. – Düsseldorf. 1964. – S.28. См. также: Кьеркегор С. Или-или. – СПб.: Амфора, 2011; Кьеркегор С. Беседы. – М., 2009; Кьеркегор С. Евангелие страданий. – М., 2011.

² Adorno T.W. Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Fr/am Main., 1966.

³ См.: Кьеркегор С. Несчастнейший // Северный сборник. СПб. 1908. С. 38-39; см. также: Кьеркегор С. Несчастнейший. – М., 2002; Кьеркегор С. Понятие страха. – М.: Акад. проект, 2012.

Не самосознание абсолютной идеи, а история собственной жизни, любовь, помолвка, неожиданное решение о расторжении, последующие сомнения, страхи, страдания, угрызения совести, неумирающая страсть. Эти противоречивые чувства образуют канву всех произведений Кьеркегора. О чем бы он ни писал, это всегда разговор и спор с Региной Ольсен и с самим собой; оправдать, вернее, объяснить свой странный поступок, оставивший его душу кровоточить, а любимую – чуть было ни лишивший жизни. Любить, страстно желать, быть помолвленным и неожиданно положить всему конец вопреки своему чувству и общественным установлениям. Для Гегеля подобный сюжет недостоин диалектики, просто немыслим и недопустим. Для – Кьеркегора это – единственная тема, так до конца и не раскрытая.

Кьеркегор отстаивает право единичного, человеческой субъективности против холодной безликой всеобщности. Но субъективность не тождественна у него субъекту, самости, являя свою двусмысленность, многозначность, теряясь в бесчисленных псевдонимах. Известно, что Кьеркегор выступает в роли философского противника Гегеля. Личное приключение человека перед лицом самого себя и других, вот что называет он человеческой экзистенцией: индивид не поддается познанию, не исчерпывается в категориях сознания и познания. Менее известно, что Кьеркегор, как ни странно, остается тайным союзником Гегеля. По мнению Адорно, он только внешне воспроизводит ритм романтической прозы. На самом деле, «...кьеркегоровские эстетические фигуры остаются иллюстрациями его философских категорий».¹ В диалектическом плане сохраняется гегелевская ритмика: три экзистенциальные сферы – эстетическая (первый том «Или-или»), этическая (второй том), религиозная («Страх и трепет»). Все три рассматриваются как этапы жизненного пути в отдельном сочинении «Стадии на жизненном пути». Кьеркегор имеет в виду, прежде всего, самого себя. В юности он вел легкий, разгульный образ жизни, кутил, гулял, наслаждался, предавался самым утонченным порокам. Затем наступила пора отрезвления, пришли упорядоченность, строгость, этические раздумья. И, наконец, он сделал движение к вере, высшему, по его мнению, проявлению человеческого духа. Адорно считает, что этим сферам у Кьеркегора свойственна «физикалистская динамика». По сути, он не уходит от тотальности, тождественности: «...стадии на жизненном пути – тотальность, сложенная из обломков, а кьеркегоровская самость – система, несоразмерно стянутая в один пункт».²

Обе позиции кажутся мне односторонними. Ведь тексты Кьеркегора и Гегеля можно рассматривать как один большой текст, включая сюда еще и поэзию Гельдерлина. При этом обнаружится, что не только Кьеркегор подпадает под влияние Гегеля, но и Гегель – под его влияние: его сочинения можно интерпретировать неклассически, усматривая в них некоторые постмодернистские импульсы. Сам Адорно в сочинении «Drei Studien zum Hegel» осуществляет интересный опыт неклассического прочтения Гегеля.

Итак, три экзистенциальные сферы. Кьеркегор с разных позиций обдумывает и не может объяснить ни себе, ни Регине, что же все-таки произошло, почему он решился расторгнуть помолвку с ней, хотя любил ее больше жизни? Он

¹ Adorno T.W. Kierkegaard. Konstruktion... – S.16.

² Ibid. – S. 146.

сам поражается бессмысленности своих действий. «Мне кажется, что какой-то злой дух водрузил на мой нос очки, одно стекло которых увеличивает все в несоизмеримом масштабе, другое же – в том же масштабе уменьшает».¹ Первое предположение: он исходил из принципов эстетического отношения к жизни. Философия сторонника эстетики – незамысловата и непротиворечива. Внутреннее понятие всей его жизненной мудрости – уклониться, избежать выбора, определенного решения. Эстетик очень своеобразно толкует «или-или»: что бы ты ни выбрал, к какому берегу бы ни пристал, ты в равной степени расcaeшься. «...Женись – и ты расcaeшься. Не женись – и в этом случае ты расcaeшься. Женись или не женись – в обоих случаях ты расcaeшься. Или ты женишься или не женишься, ты расcaeшься в обоих случаях. Смейся над глупостью мира, и ты в этом расcaeшься; плачь о нем, и ты одинаково расcaeшься...».² «Или-или» для эстетика означает «ни-ни». Не совершая выбора, не принимая определенного решения, эстетик никогда не начинает, и ему нет нужды «объединять противоположности». «Истинная вечность лежит не за «или-или», но перед ним».³ Не начиная, он избавляется от угрозы конца. Для философии начало не представляет особой проблемы. Можно начать даже с ничто. Гораздо сложнее обстоит дело с прекращением. Жизненная мудрость эстетика избегает именно этой трудности. «Там, где я никогда не начинаю, я никогда не могу прекратить. Потому что мой вечный исходный пункт есть мое вечное прекращение».⁴

Эстетик предпочитает желание, модус возможности. Как только он предается реальности, определенности, он себя теряет, начиная горько сетовать: вино не утешает мне больше сердца, я потерял все иллюзии. Прежде, выпив, я становился легким, свежим, свободным. И когда я скакал мысленно через лес, мне казалось, что я лечу. «Если мне можно было что-то пожелать, то я не желал бы себе ни богатства, ни власти, но страстности возможности... Наслаждения обманывают, возможность – никогда».⁵ И какое вино может быть таким пенящимся, таким искристым, как вино желания!

Желание, его напряжение и энергия – вот что доставляет эстетике истинное наслаждение. Ни одна роженица, признается он, не имеет таких нетерпеливых желаний, как он. Они могут касаться и незначительнейших вещей, и очень важных, но все в одинаковой степени выражают мгновенную страстность души. И эстетик вспоминает тарелку гречневой каши, которую получал в детстве каждую среду! Каким он был голодным, как нетерпеливо ждал разрешения начать. «Помню, как улыбалось мне положенное в нее масло; какой горячей, вкусной казалась она на вид. Да, такая тарелка гречневой каши – я отдал бы за это все, даже право моего рождения».⁶ И он резюмирует: «Собственно наслаждение заключается не в том, что доставляет наслаждение, но в желании, воображении».⁷

¹ Kierkegaard S. Entweder-Oder. – S. 25.

² Ibid. – S.41.

³ Ibid. – S. 42.

⁴ Ibid. – S.43.

⁵ Ibid. – S. 45.

⁶ Ibid. – S. 29.

⁷ Ibid. – S. 33.

Но что значит оставаться в объятиях возможности? Что означает уклониться от альтернативы: жениться – не жениться? Для эстетика это – соблазн, помолвка, состояние, отличное от простого ухаживания. Помолвка создает особое, полное значения пространство близости, остающейся на расстоянии. Любимая уже почти твоя, остается последний шаг... Именно такое состояние волнующей неопределенности, недосказанности и есть то, к чему стремится эстетик. Ни женитьба, ни простое ухаживание, но нечто третье – помолвка.

Соблазн этот, однако, отнюдь не чувственный, но эстетический. Чтобы прояснить различие, Кьеркегор сопоставляет такого прославленного соблазнителя, как Дон-Жуан и малоизвестного, скрывающегося под псевдонимами автора «Дневника соблазнителя»¹, история которого воспроизводит его собственную жизненную коллизию. Когда возникла идея Дон-Жуана, говорит Кьеркегор, точно не известно. Известно только, что она принадлежит христианству, и через него – средним векам. И философ высказывает парадоксальную мысль: «как принцип, как сила, как в себе существующее, чувственность впервые положена христианством, и именно христианство впервые принесло чувственность в мир».² Этот тезис, считает Кьеркегор, не опровергает общеизвестный и противоположный ему взгляд: христианство изгнало, исключило чувственность из мира. Напротив, только потому, что христология исключает и, руководствуясь духом, изгоняет чувственность, эта последняя определяется духом: «...именно через то, что она должна исключаться, она определяется как принцип, как мощь».³ Чувственности как принципа мы не находим в греческом мире. Греческий эрос скорее духовный, чем чувственный.

Если же принцип чувственности концентрируется в одном человеке, то речь идет о чувственно-эротической гениальности. Именно таков Дон-Жуан. Его поведение характеризуется как соблазн, в то время как в греческом эросе идея соблазна отсутствует. Для грека была существенна верность, для него оказывалось случайным, если он любил многих. И если он любил одну, то не думал о других. А чувственная любовь, согласно своему понятию, лишена верности, избранности. Дон-Жуан любит не одну, но всех – вернее, хочет соблазнить всех, зная, что, добившись своего, тут же пойдет дальше. Для него не существенны духовные порывы, напротив, он ищет в каждой женщине не особенные душевные качества, не привлекательность, отличающую ее от других: «...не этого непривычного желает Дон-Жуан, но привычного, одинакового для всех женщин».⁴ И далее: «Он желает в любой женщине женского... все, что есть женщина, есть его жертва».⁵

Чувственная гениальность, т. е. чувственность как принцип, чувственность как таковая может выразиться только в таком медиуме, как музыка, ут-

¹ Kierkegaard S. Das Tagesbuch des Verfahrers // Entweder-Oder. Есть и русский перевод с датского Кьеркегор С. Дневник соблазнителя; Дневник обольстителя. – СПб.: 2007; Калуга, 1993. Однако мы работаем с немецким текстом в нашем переводе.

² Kierkegaard S. Entweder-Oder. – S. 65.

³ Ibid.

⁴ Ibid. – S. 102.

⁵ Ibid. – S. 107.

верждает Кьеркегор. Если мыслить человека, тысячекратно соблазняющего, это выглядит комически. Если же он, напротив, понимается музыкально, то имеется в виду демоническая природная сила, подобная молодому ветру, низвергающемуся водопаду, страстная и неукротимая. Почему именно музыка? Кьеркегор впервые ставит проблему, над которой будет размышлять позже Адорно: можно ли понятийно выразить непосредственное, чувственное, уникальное? «В языке заключена рефлексия, и поэтому язык не может высказать непосредственное».¹ Только музыка, свободная от рефлексии, способна высказать непосредственное (Адорно формулирует проблему иначе – высказать миметическое на языке рефлексии. Эта утопия, «сизифов труд» станет жизненным нервом его модели рациональности). Кроме того, музыка включает временность, а чувственная гениальность представлена последовательностью моментов в своей страстности и нетерпении – поэтому ее нельзя нарисовать, высказать словами. Дон-Жуана невозможно видеть, его надо слушать, слушать, слушать.

Однако не описанный тип соблазнителя определяет диалектику эстетического, разъясняет Кьеркегор. Дон-Жуан даже не соблазнитель – на это у него не хватает времени. Он, скорее, обманщик, влекомый энергией желания. Диалектика эстетического определяется, напротив, идеей соблазна в ее подлинном смысле. Соблазнитель захвачен и поглощен единственной женщиной, но его чувство в себе диалектично: он сомневается, страдает, впадает в разнообразнейшие настроения. Он не нуждается в быстрой смене впечатлений, в чисто количественном коллекционировании возлюбленных. В одной находит он бесконечное разнообразие. Фауст, в отличие от Дон-Жуана, соблазнил одну-единственную девушку, но интенсивность соблазна и отрицание возлюбленной оказались несопоставимыми по силе с действиями многократно соблазняющего. Такова история самого Кьеркегора, легко узнаваемая в пассажах «Дневника соблазнителя».

Портрет главной героини, Корделии – это портрет Регины Ольсен, а черты жениха Корделии, Эдварда, воспроизводят образ ее будущего мужа Фрица Шлегеля (за него она вышла замуж позже, пережив трагедию расторжения помолвки). Соблазнитель заносит в дневник свои впечатления и мысли, но это – не просто фиксация, пересказ. Автор действительно воспроизводит пережитое, но дополняя его, поэтически переживая, он как бы творит новую реальность. Сюжет банален. В доме юной девушки, влюбленной в скромного, порядочного, могущего составить хорошую партию молодого человека, появляется его друг, гений его любви, во всем ему помогающий. Но у него, однако, свои планы. «Я стану для нее загадкой, не побуждающей к разгадке, но раздражающей и даже возмущающей».² Ироничный, надменный, насмешливый, бесстрастный, он стремится вызвать в ее душе противоречивые чувства: ненависть, любовь, восхищение, страх. И приходит момент, когда он говорит ошеломленной девушке о помолвке. Помолвка создает новое поле игры и соблазна, пока он не убедится, что девушка готова ради него на все – сейчас, в эту самую минуту. И тут же интерес к

¹ Kierkegaard S. Entweder-Oder. – S. 74.

² Kierkegaard S. Das Tagesbuch des Verfahrers. – S. 578.

ней гаснет. Ее покидают без слов, без объяснений, избегая слез и упреков, с одним желанием – обладать силой Посейдона, обратившего в мужчину нимфу, свою бывшую возлюбленную.

Однако каков же диалектический смысл такого соблазна? Эстетик как бы творит, создает желаемый образ, превращая свою страсть в художественное произведение. Он – в сфере возможности, его чувства, настроения, мысли обретают статус эстетического. Он противостоит плоской, повседневной любви к Эдварду, стремясь духовно пробудить Корделию, эстетически развить ее, заставить обнаружить в самой себе множество голосов. «Временами он был так духовен, что я чувствовала себя отрицаемой как женщина, в другое время он был таким диким и страстным, таким желающим, что я трепетала. Временами он был холоден и сух, временами он отдавал себя весь – и тогда я каждую мысль думала через него. Я всегда любила музыку – он был несравненным инструментом – все время подвижным, другим: он имел объем, который не имел никакой другой».¹

Художник пишет картину и наслаждается. Скульптор высекает образ. И соблазнитель делает то же самое, но в духовном смысле: он «лепит» душу. Корделия слишком чувствительна, одарена, чтобы успокоиться в солидном, благополучном браке. Ее душа должна прийти в движение, открыть бесконечное. «Я бужу в ней полную, богатую, божественную натуру. Я один из немногих, кто может это сделать, она одна из немногих, кто может это воспринять. Разве мы не подходим друг другу?».²

Диалектический соблазнитель добивается своего: и возлюбленная начинает относиться к нему эстетически. Есть рассказ о реке, которая влюбилась в девушку. «Моя душа – это река, которая любит тебя. Она то спокойно отражает твой образ, глубокий и неподвижный, то мягко волнует она свою поверхность и играет твоим образом, то теряет его вовсе...».³ Суть эстетического соблазна – ни то, ни другое: ни свадьба, ни ухаживание, но помолвка: «через помолвку я выиграл прекрасное и полное значения отношение к Корделии».⁴ Мы сидим на софе – ее голова покоится на моем плече: она так близка мне и так далека. Эта бесконечная возможность есть самое интересное. Но как только дело заходит так далеко, что девушка согласна на все, соблазнитель покидает ее: он не дает себе труда действительно обладать ею. Он слишком духовно определен, эстетичен, чтобы быть соблазнителем в привычном смысле. «Индивиды для него – лишь средства к возбуждению (Reiz), и он стряхивает их, как дерево стряхивает листья...». Любить прекрасно, пока есть сопротивление, неизвестность, возможность. Как только игра заканчивается, все становится скукой и привычкой. «Какое различие: под небом эстетики все легко, все прекрасно, летуче; но как только появляется этика, все становится затвердевшим, жестким, бесконечно скучным».⁵ Однако в результате желание гаснет в этой бесконечной смене настроений.

¹ Kierkegaard S. Das Tagesbuch des Verfahrers. – S. 322.

² Ibid. – S. 415.

³ Ibid. – S. 327.

⁴ Ibid. – S. 401.

⁵ Ibid. – S. 391.

Эстетик чувствует себя обессиленным, не осуществляя действия: «я вообще ничего больше не могу. Я не могу скакать верхом – это слишком сильное движение; я не могу идти, это слишком утомительно; ... суммируя, я вообще ничего не могу». «Мои глаза сыты, мне все надоело, и все же я голоден».¹ Ведь узнать, чего мы желали, можно только осуществив желание.

Эстетический соблазнитель, в отличие от Дон-Жуана, не музыкален. Его стихия – речь, поэзия, рефлексия, ибо предмет его желаний – большее, чем только чувственное (хотя и в поэзии язык становится музыкой). Но что есть поэт? Его участь подобна тому изобретателю «быка Фаллариса», который сам оказался внутри этого быка и будучи поджариваемым на медленном огне, издавал стоны, которые казались тирану сладостной музыкой. «И люди собираются вокруг поэта и говорят ему: пой еще! Что означает – пусть новые страдания ранят твою душу!.. Я охотнее согласился бы пасти свиней и быть понимаемым свиньями, чем разделить участь поэта и быть непонимаемым людьми».²

И сам Кьеркегор в образе эстетика – тот несчастный поэт, чьи стоны и страдания, чьи муки несчастной любви вылились в прекрасную фантазию диалектической лирики. Эстетику Кьеркегора часто называют «негативной»: эстетик, избегая «начинать», осуществлять свое желание, никогда не начинает и жить, т. е. отрицает жизнь. Но в «негативной эстетике» предвосхищались эстетические опыты модерна и бодлеровского «Прекрасное – негативно». Суть модерна – парадокс, абсурд, но, избличая наличное, модерн воспроизводит его же черты, и в этом суть бодлеровского «сатанизма»: он протестует против отчуждения в опыте его же архетипа. «Негативная эстетика» оказалась предшественницей и философского осмысления модерна, негативной диалектики Адорно как эстетической теории. «Эстетика стремится совершить то, что когда-то ожидалось от философии: освещение сущности или, точнее сказать, не-сущности этого мира».³

При этом эстетика для Кьеркегора – только одна из экзистенциальных сфер. Читатель, правда, уже готов ему поверить, увлеченный нежной музыкой и страстностью эстетика. Появление другого персонажа, строгого, ригористичного, встречает поначалу протест, пока в своих письмах к эстетике семьянин, прославляющий скупые, но драгоценные радости брака, постепенно не увлекает и не убеждает последовательностью своей аргументации. Диалектика этического тоже определяется формулой «или-или», но, если эстетик обращает ее в «ни-ни», то семьянин настаивает на необходимости выбора. Не сомневаться, не балансировать на грани брака в пространстве обручения, но решиться и сделать свой выбор: брак. Именно этого Кьеркегора, совсем другого и непохожего на эстетика, современные экзистенциалисты избрали своим родоначальником. Семьянин упрекает эстетика прежде всего за неадекватное толкование «или-или». Если кто-то обращается к нему в критические моменты жизни, он говорит снисходительно: «У вас есть два исхода – можно сделать или то, или другое. Но откровенно говоря, должен вам по-дружески сказать, что, сделаете вы то, или другое – раскаи-

¹ Kierkegaard S. Entweder-Oder. – S.26.

² Ibid. – S. 19.

³ Wellmer A. Wahrheit. Schein. Versöhnung // Adorno Konferenz. – S.138.

ваться будете в обоих случаях»¹ – и с этими словами эстетик отворачивается от скорбящего собеседника. По мнению же этика, необходима внутренняя энергия, чтобы решительно сказать «одно из двух». Это значит – покинуть сферу размышления, рефлексии и вступить на почву практического. Это значит – оставить грезы возможности и вступить в чертоги свободы. Если бы размышление было задачей человеческой жизни, – говорит семьянин эстетика, – ты был бы близок к совершенству. «Живущий эстетически везде видит только возможность, в которой для него заключено все содержание будущего; живущий же этически во всем видит задачу».²

Одно из двух не означает ограниченности, односторонности, как можно было бы рассудить с позиций гегелевской философии, толкующей о противоречии и синтезе. «Внутренняя жизнь индивида принадлежит ему самому... Ни история в частности, ни всемирная история вообще не должны касаться этой области... В этом мире – царство абсолютного «одно из двух» и философии нет до него дела».³ Одно из двух означает, следовательно, выбор. Категория, которая станет ключевой в современном экзистенциализме. Выбор (абсолютный) самого себя, своей жизненной позиции, своего проекта. Для семьянина определяющим является сам акт выбора. «Важно вообще решиться на выбор... главное здесь – не столько размышление, сколько крещение воли».⁴ Человек, совершивший выбор, преобразуется, становится другим. «Даже самая... бедная личность – все, если она сделала этот выбор, так как великое заключается не в том, чтобы быть тем или другим, а в том, чтобы быть самим собою».⁵ Кьеркегор мог бы сказать, перефразируя декартовское «Мыслию, следовательно, существую»: «Выбираю, следовательно, существую». Однако современные психологи утверждают, что кьеркегоровский семьянин заблуждается. Человек – маятник, и он не может выбрать себя раз и навсегда.

Выбор сам по себе имеет решающее значение для внутреннего содержания личности. Что такое выбор, семьянин разъясняет, сопоставляя такие экзистенциалы, как сомнение и отчаяние. В новейшей философии много говорилось о том, что всякое спекулятивное мышление начинается с сомнения, – рассуждает Кьеркегор устами семьянина. Но сомнение не покидает сферы рефлексии. Сомнение есть внутреннее движение самой мысли, и в своем сомнении я отношусь к себе по возможности безлично. Есть немало средств для развлечения; но вряд ли найдется другое, более одуряющее, чем абстрактное мышление, так как тут самое главное – держаться возможно безлично. Есть и другое состояние, принадлежащее к иной сфере – отчаяние, задевающее не только мышление, но захватывающее всю личность. «Сомнение – отчаяние мысли; отчаяние – сомнение личности».⁶ Чтобы сомневаться, нужен талант. Но он совсем не нужен, чтобы отчаиваться.

¹ Кьеркегор С. Письмо семьянина к эстетика из сочинения «Одно из двух» // Северный Вестник. СПб, 1885. – №1. – С. 110.

² Там же. – С. 85.

³ Там же. – С. 123.

⁴ Там же. – С. 118.

⁵ Там же. – С. 125.

⁶ Там же. – С. 63.

Сомнение остается в границах конечного, отчаяние выводит к абсолюту. Через акт отчаяния я совершаю выбор, свободный духовный акт, я обретаю тем самым абсолют, удостоверяясь в своей собственной духовности и в абсолютности Бога. «Решившийся на отчаяние обретает в то же время то, что дается отчаянием – себя самого в своем вечном значении».¹ Отчаяние, таким образом, в отличие от сомнения, обнаруживает в человеке его принадлежность к общечеловеческому. Акт выбора Кьеркегор считает исключительно этическим, т. е. совершаемым в аспекте нравственного, долга. Странно видеть, рассуждает этик, что со словом «долг» связывают обычно какое-то внешнее принуждение, в то время как самое происхождение слова указывает на внутреннее отношение: это то, что обязует меня согласно с моим истинным существом. «Долг ведь не налагается, а налагает».² Личность имеет этическое не вне себя, а в самой себе. Стать «общечеловеком» можно лишь в том случае, если я уже имею его в себе. «Общее может ведь прекрасно ужиться с особенностью, не поглощая ее, подобно тому огню из Библии, что горел на терновнике, не сжигая его».³ В акте отчаяния, выбора рождается человек в его принадлежности к роду.

Кьеркегор, следовательно, вводя понятия выбора, свободы, долга, отнюдь не исключает всеобщее, социальное и не замыкается в одиночестве экзистенции. Напротив, вся эта проблематика – исключительно этическая и имеет в виду отношение к общечеловеческому. Кьеркегор ставит и по своему разрешает проблему рода и индивида. Только на уровне экзистенции, а не рефлексии, размышления, считает он, возможно такое соотношение общечеловеческого и индивидуального, когда первое не подавляет второе, а, напротив, порождается изнутри, являясь внутренним убеждением, долгом, действием и, одновременно, актом свободы.

Сопоставляя этическое и эстетическое, семьянин убежден, что именно первое является предпосылкой второго. «Лишь смотря на жизнь этически, я смотрю на нее согласно красоте... мне не нужно изъездить всю страну, чтобы отыскать красоты. Эти красоты я вижу везде, даже там, где твой взор ничего не видит».⁴ И этик приводит пример: вот идет молодая девушка. Эстетику она кажется малопривлекательной. Когда-то она была молода, свежа, жизнерадостна. Но любовная драма измучила ее – лицо осунулось, высохло, глаза потухли. Этику же она кажется еще прекраснее. Он замечает глубокое страдание в ее взоре, она окружена мистерией несчастной любви.

Николай Бердяев, русский экзистенциалист, позже дополнит кьеркегоровскую концепцию свободы: акт выбора есть только форма свободы, а ее содержанием является творческое созидание. «Свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри; и свобода есть моя творческая сила, не выбор, поставленный передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла».⁵ И все же именно выбор, сам акт выбора – пря-

¹ Кьеркегор С. Письмо семьянина к эстету из сочинения «Одно из двух» // Северный Вестник. СПб, 1885. – №1. – С. 65.

² Кьеркегор С. Письмо семьянина... // Северный Вестник. – 1885. – №3. – С. 88.

³ Там же. – С. 90.

⁴ Кьеркегор С. Письмо семьянина... // Северный Вестник. – 1885. – №4. – С. 22.

⁵ Бердяев Н. Самопознание. М., 1998. – С. 61.

мое свидетельство сопричастности экзистенции Духу, ее бытия-в-Духе. Но этическая экзистенциальная сфера, хотя и основана на долге как свободе и внутреннем выборе, предполагает, что человек соотносится с Богом через всеобщее, нравственные принципы и установки, через разум и понятия. Он способен на это сам, без помощи Бога. Совсем другая судьба ждет его в третьей экзистенциальной сфере – вере.

Читатель уже готов довериться Кьеркегору в образе этика с его прославлением свободы и долга. Тем более, что Кьеркегор-эстетик раздражает своей таинственностью, превращением жизни в маскарад и забаву. Никому еще не удалось узнать его. Откровенность каждый раз оборачивается новым обманом. Этик же настаивает на том, что значение жизни заключается в том, чтобы человек мог раскрыть свою душу. Но вслед за Кьеркегором в образе добропорядочного семьянина появляется еще один Кьеркегор – рыцарь веры, вступающий в новый диалог с самим собой.

Диалектика веры тоже раскрывается с помощью сакраментальной формулы «или-или». Но здесь она толкуется не эстетически, как отказ от того, чтобы начинать и предпочтение возможности (ни то, ни другое). И не этически как выбор – «или то, или другое», а в качестве неразрешимого, неснимаемого в синтезе парадокса. Кьеркегор в образе рыцаря веры – нечто новое и совершенно неожиданное для читателя. Ироничный, скрывающийся под масками эстетик и увещевающий, рассуждающий о радостях брака семьянин уступают место рыцарю веры, не нуждающемуся во всеобщем, этическом, чтобы общаться с Богом и вступающему с ним в прямое, абсолютное общение.

Веру, говорит Кьеркегор, наш век приравнял к непосредственному, достойному неразвитого ума. От веры все стремятся идти дальше, выше, глубже. Но вера вовсе не есть первое непосредственное – таковым является эстетическое. Диалектика веры тонка и примечательна. «Вера есть высочайшая страсть в человеке. Есть те, кто так к ней и не приходят. Но никто не идет дальше».¹ Это не означает, что в вере пребывают неподвижно, что было бы равносильно: остаюсь, пребываю при любви, когда я не стою, но имею в этом свою жизнь. Вера дает иное измерение, освобождающее от извечного «надо идти дальше, надо идти дальше!». Это стремление выразил уже Гераклит, а Кратил дополнил: «Нельзя и однажды войти в реку» и, тем самым, пошел не дальше, как хотел учитель, а вернулся к элеатскому образу мыслей, отрицающему движение. «Кьеркегоровский тезис – субъективность есть истина – имплицитно предполагает, что истина имеет свою сущность в живом процессе веры».²

Кьеркегор не собирается предлагать никакой системы понятий, разъясняющих сущность веры. «Если бы даже были в состоянии охватить полное содержание веры в форме понятия, то из этого не следовало бы, что веру поняли – поняли, как в нее входят или как она входит в нас».³ И датский философ поясняет диалектику веры, двойное движение на примере ветхозаветного сюжета о том, как Авраам решается повиноваться Богу и принести в жертву своего любимого сына Исаака. Что чувствовал, что переживал

¹ Kierkegaard S. Furcht und Zittern. – Rowohet, 1961. – S. 113.

² Adorno T.W. Kierkegaard. Konstruktion... – S. 267.

³ Kierkegaard S. Furcht und Zittern. – S. 10.

Авраам, получивший от Бога такое искушение? Можно представить, вообразить множество различных вариантов того, как это было. Авраам отправляется к горе Мориа после прощания с Саррой, ранним утром. На исходе четвертого дня он отпускает слугу, берет сына за руку и поднимается с ним на гору. И, занося нож над Исааком, говорит ему, что это вовсе не требование Бога, что он, Авраам – не отец его, а просто чудовище: пусть лучше Исаак думает, что его отец – не-человек, чем усомнится в Боге. Так мать чернит свою грудь, когда надо отнять ребенка, но взгляд ее по-прежнему нежен. Выполняя волю Бога, Авраам защищает в то же время веру сына.

Возможно и другое толкование. Занося руку над сыном, Авраам просит Бога отпустить ему его грех: отец забыл свой долг перед сыном. Ослушаться Бога – грех, но принести в жертву сына – тоже грех. Авраам, говорит Кьеркегор, делает два движения, что вообще характерно для веры: бесконечное движение отречения, готовность пожертвовать сыном. Но это еще не вера. Следующее движение, относящееся к собственно вере, совершается в силу абсурда, и понять его невозможно. Авраам верит, что самого страшного не случится, а если и случится, Бог даст ему второго Исаака. Он не может объяснить, он не может понять, он верит в силу абсурда. Нужно чисто человеческое мужество, чтобы решиться на отречение, но требуется парадоксальное мужество, чтобы поверить, что невозможное возможно. «Авраам не отрицал Исаака через веру, но через веру он его сохранил».¹

Двойное движение, диалектика веры поясняется и на другом примере, вновь воспроизводящем жизненную ситуацию самого Кьеркегора, историю с помолвкой. Юноша влюбился в принцессу, и все содержание его жизни заключается в этой любви. «Лягушки в болоте жизни», жалкие обыватели осуждают его любовь, намекая на возможность благополучного брака с богатой вдовой. «И все же его душа празднична, как душа того, кто опорожнил бокал с ядом и чувствует, как он проникает в каждую каплю крови, потому что это мгновение есть жизнь и смерть».² Рыцарь делает бесконечное движение отречения. Любовь к той принцессе становится выражением вечной любви к вечной сущности. «Он сохраняет свою любовь юной, и она возрастает с ним с годами в красоте».³ С того момента, как он сделал это движение, принцесса потеряна. Она уже не возбуждает его эротически, он воспринимает ее в вечном смысле. В этом бесконечном отречении заключены мир и спокойствие. И каждый человек может сам совершить такое движение, умиротворяющее его боль. Отречение подобно той рубашке, о которой рассказывается в одном из народных сказаний: нить прядется в слезах, слезами поливается, рубашка сшита в слезах, но потом она защищает лучше, чем сталь и железо. «Тайна жизни – это то, что каждый должен сам сшить себе рубашку, и примечательно, что мужчина может шить так же хорошо, как и женщина».⁴

Бесконечное движение отречения – последний этап перед верой, и тот, кто его не совершил, не получит веру. Юноша как будто примиряется с

¹ Kierkegaard S. Furcht und Zittern. – S. 44.

² Ibid. – S.38.

³ Ibid. – S.40.

⁴ Ibid. – S. 41.

утратой. Но тут случается чудо. «Он осуществляет еще одно движение, удивительнее всех, потому что он говорит: я все же верю, что верну ее, именно в силу абсурда, в силу того, что при Боге возможно все». Рассудком он понимает, что это невозможно, но, в то же время, он верит. Все получить, после того, как осуществилось движение отречения, именно в силу абсурда – это выходит за пределы человеческих сил, это есть чудо. «Через веру я совершаю не отрицание нечто. Напротив, через веру я все получаю»¹, и каждый, обладающий верой, может свернуть горы. Первое движение отречения человек совершает сам, но второе, обретения – только с помощью Бога.

Кьеркегор напоминает о словах апостола Павла: религиозное страдание может быть знаком блаженства («жало в плоть»). В своем дневнике он открывает нам тайну разрыва с Региной, разрыва в конечном и единства в бесконечном. «Моя жизнь в целом так складывается, что я способен, благодаря шипу в плоти, достигнуть того, что мне не снилось ни в каком сне... как возможно извлечь этот шип из плоти? Если бы это произошло, то я стал бы более счастлив в конечном смысле, но утратил бы себя в бесконечном».² Кьеркегор мог бы сказать мужу Регины: ты владеешь ею в этом мире, но со мной она вошла в историю.

Вера, к которой приходят в силу абсурда – парадокс. И он может превратить убийство в святое и угодное Богу действие, парадокс, который возвращает Аврааму Исаака. Парадокс не поддается никакому мышлению. Вера и начинается там, где прекращается мышление. Каждый человек становится великим в своем ожидании. Один ожидает возможное (эстетик), другой – действительное (этик). Но тот, кто ожидает невозможное – самый великий. Авраам велик, и его сила есть бессилие, его мудрость – глупость, его надежда – безумие, его любовь – ненависть.

Кьеркегор проясняет суть веры, сопоставляя ее с этическим отношением, с точки зрения категорий всеобщего и единичного. В сфере этики единичный имеет свой «телос» во всеобщем. «И это есть его этическая задача, постоянно выражать себя в этом, отказываться от своей единичности, чтобы стать всеобщим».³ Если единичный не желает растворяться во всеобщем и помышляет об утверждении своей значимости, он совершает грех, и только в покаянии может он вновь примириться со всеобщим. Гегель считал именно нравственное высочайшим, определяя человека как единичного только в добре и совести. Поэтому он сталкивает отца веры, Авраама, к этическому, с точки зрения которого, Авраам – убийца.

Однако «вера есть тот парадокс, когда единичный стоит выше всеобщего»⁴, т. е. единичный как единичный есть больше, чем всеобщее, не сводится к всеобщему, не подчиняется ему, не исчерпывается им. В этическом единичный определяет свое отношение к Богу, абсолюту через всеобщее. В вере, напротив, единичный стоит в абсолютном отношении к абсолюту и именно через свое личное общение с Богом определяет свое отношение к всеобщему. Вера,

¹ Kierkegaard S. Furcht und Zittern. – S. 42.

² Kierkegaard S. Die Tagebscher. München, 1953. – S. 270–271.

³ Kierkegaard S. Furcht und Zittern. – S.171.

⁴ Ibid. – S. 50.

стало быть, есть парадокс в нескольких смыслах: возможность невозможного, чудо; непосредственное общение конечного и бесконечного; бессилие мышления; внутренняя убежденность и объективное сомнение. Парадоксальность веры – прощение с этическим, долгом, понимаемым как превосходство всеобщего над единичным. Отныне единичный становится выше всеобщего, внутреннее – внешнего, и в этой новой экзистенциальной сфере принципиально меняется вся система категорий. Абсолютное общение с Абсолютом невозможно описать в терминах общечеловеческого (этического) долга, но только в терминах абсолютного (религиозного) долга.

Если этическое признается наивысочайшим, то можно ограничиться категориями греческой философии, пишет Кьеркегор. Но абсолютный долг может потребовать того, что запрещает этика: Авраам должен убить своего сына. Если бы он не любил его больше всего на свете, жертва не потребовалась бы. Но именно потому, что его поступок находится в абсолютном противоречии с его чувствами, жертва может состояться.

Тот парадокс, что в вере единичный отстаивает себя как единичный, не растворяется во всеобщем и выдерживает страшное напряжение прямого общения с абсолютным, возможен только после первого движения – абсолютного движения отречения, где единичный подчинен всеобщему. Только пройдя суровую школу дисциплины, подчинения всеобщему, выступающему посредником между Богом и человеком, единичный обретает силы и мужество самому посмотреть в глаза Абсолюта. «Вере предшествует движение бесконечности, только после этого неожиданно, в силу абсурда, появляется вера».¹ Уже Сократ сделал в интеллектуальном отношении движение бесконечности, замечает Кьеркегор. Его «знаю, что ничего не знаю» и есть бесконечное отречение. И только после того, как единичный опустошил себя в бесконечном, всеобщем, он может достигнуть пункта, где появляется вера. Именно поэтому она есть не первое непосредственное, но требует величайшего труда, является задачей всей жизни.

Поступок Авраама, таким образом, невозможно оценивать в категориях этики. Чтобы еще раз оттенить эту мысль, Кьеркегор сравнивает жертву Авраама с жертвой трагического героя, Агамемнона. Последний должен принести в жертву свою дочь, Ифигению, чтобы утвердить идею государства, послужить всеобщему, примириться с богами. Ифигения склоняется перед решением отца. Она может понять Агамемнона, потому что его замысел выражает всеобщее. Авраам же своим поступком переступает все этическое. Он жертвует не ради спасения народа, но ради Бога и ради самого себя. «Трагический герой отрицает самого себя, чтобы выразить всеобщее, рыцарь веры отрекается от всеобщего, чтобы стать единичным».² Поэтому Исаак не может понять Авраама: его вообще невозможно понять. Им можно только восхищаться. Отсюда все последствия: трагический герой почитаем, он требует слез, и только завистник может не плакать с Агамемноном. Но где тот, кто плакал бы вместе с Авраамом? Путь Агамемнона – путь почета, славы и признания за его благородный поступок. Путь Авраама – путь

¹ Kierkegaard S. Furcht und Zittern. – S. 64.

² Ibid. – S. 70.

одинокого странника, страдающего, сомневающегося – а вдруг он ошибся, вдруг Бог не требует Исаака? Путь к Мориа был для Авраама длиннее, чем два тысячелетия, отделяющие нас от него, никем не понимаемого, отверженного. Он должен вступить на этот путь сам и пройти его до конца без всякой опоры. «Компанейские дела в этом регионе совершенно немыслимы». И если человек настолько ленив, что хотел бы стать рыцарем веры за счет чужой поддержки и усилия, он не достигнет цели. Истинный рыцарь веры – всегда в абсолютной изоляции.

Следовательно, не правы те, кто считают, что самое легчайшее и приятное – существование единичного как единичного. Этот путь, напротив, самый тяжкий, тернистый. Рыцарь веры знает, что принадлежать всеобщему, иметь свою родину во всеобщем – великолепно: всеобщее открывает свои объятия, утешает, успокаивает, обнадеживает. И он знает, как это прекрасно, но мучительно – решиться на разрыв с всеобщим, вступить в прямое общение с абсолютным, идти одиноко, не надеясь на отдых, поддержку, утешение и понимание. Рыцарь веры может рассчитывать только на себя. И в этом заключено нечто ужасное. Те, кто постоянно нуждается в принуждении и попечении всеобщего, вели бы себя как несвязанные животные, свободно став на ноги – они не в состоянии выдержать этого страха и трепета. И только тот, кто вступил на стезю веры, обретает мужество, необходимое, чтобы выдержать единоборство со страхом, приняв на себя ужасающий груз ответственности. Поэтому герой веры не есть учитель, он – только свидетель, и в этом заключено глубоко гуманное.

Если бы Авраам был уверен, что Бог хочет забрать его сына! Но до последнего в нем борется вера и сомнение, и потому занесенная над сыном рука замирает в страхе и трепете. Вера – это противоречие между бесконечной страстностью внутреннего и объективной, внешней неуверенностью. До последнего мгновения у Авраама нет объективной уверенности, что Бог требует в жертву Исаака. «Для веры нет никакой абсолютной истины, но все есть риск и опасность».¹ Трагический герой не знает страшной ответственности одиночества. Кроме того, у него есть утешение: он может плакать и жаловаться с Клитемнестрой и Ифигенией, и слезы, и крики облегчают его муки. Но невысказанные страдания причиняют мучительную боль. Одиночество героя веры означает его молчание, и именно молчаливость делает человека величественным. (Когда Амур покидает Психею, он говорит ей: ты должна родить ребенка, и это будет ребенок Бога, если ты будешь молчать, но человека, если ты выдашь тайну).

Мысль о том, что всеобщее облегчает, утешает, хотя и не дает проявиться экзистенции, а непосредственный прорыв к абсолютному сопровождается страхом и трепетом, была услышана Хайдеггером, для которого экзистенциальный страх (Angst) в отличие от обычного страха (Furcht) есть начало сопротивления подлинной самости против «усредненной повседневности» *des Man*. И тема молчания чрезвычайно значима в концепции Хайдеггера, где она получает иной смысл: прорваться к подлинным истокам сквозь слой культурных наслоений, коммуникативного языка.

¹ Kierkegaard S. Furcht und Zittern. – S. 129.

Итак, диалектика веры тоже просматривается Кьеркегором с позиций «или-или». Если для эстетика этот тезис сводится к отказу начинать и фактически означает «ни то, ни другое», а для этика – необходимость выбора того или другого, то для рыцаря веры – неразрешимый парадокс: и то, и другое. «Или имеется парадокс – единичный как единичный находится в абсолютном отношении к абсолюту, или Авраам потеряян»¹, т. е. вера самим фактом своего существования доказывает, что парадокс возможен.

Можно сказать, что Кьеркегор пишет не для того, чтобы его читали. «Страх и трепет» – «практический эксперимент в вере» (В.А. Подорога). Используя тонко продуманные коммуникативные стратегии, Кьеркегор добивается того, чтобы тот, кто взял в руки книгу, сам испытал событие веры, прошел вместе с Авраамом его мучительный путь к горе Мориа, вместе с ним, задерживая дыхание от страха и трепета, занес руку с ножом над единственным любимым сыном. И вместе с ним, ощущая вонзенное в собственное тело жало («жало в плоть»), обрел подлинную веру. Читатель – соратник рыцаря веры. И даже тот, кто тоже совершает этот подвиг. И происходит «рождение его собственной субъективности – это он сам, вернувшийся к себе, но вернувшийся уже как Другой, как переживший становление в вере через абсурд, непостижимость ее проторелигиозных оснований».²

И вместе с Авраамом совершив долгий мучительный путь к горе Мориа, читатель приближается к сущности веры. Она и противоречит и не противоречит разуму. Первое ее движение, бесконечного отречения, согласуется со всеобщим и подвластно пониманию. Но если бы вера исчерпывалась этим движением, разум охватил бы ее полностью, вера оказалась бы тождественной разуму. Первое движение – только приближение к собственно вере, выходящей за пределы разума, свершающей то, что с позиций разума абсурдно, парадоксально. Невозможное становится возможным с помощью Бога, через веру, поэтому вряд ли правы те, кто утверждает, что для Кьеркегора вера – полностью внеразумна.³ Вера включает разум (первое движение – сам человек), но не исчерпывается им, а имеет еще и такое содержание, которое разуму недоступно (второе движение – с помощью Бога).

Кьеркегор не ограничивается толкованием веры, исходя из ветхозаветного сюжета с его экзистенциалами страха и трепета. Он обращается и к «Новому Завету», где сущность веры выражается через любовь. («Сущность и господство любви» – собрание религиозных текстов.) Он дополняет свою негативную теологию – позитивной, заменяет критику – любовью, диалектику – наивностью. Христианская любовь подчеркнуто противопоставляется «естественной» и «непосредственной»: любят каждого человека по воле Бога и в отношении к Богу. Любовь для Кьеркегора есть качество чистой внутренней сущности (Innerlichkeit). В христианстве каждый единичный родственен с Богом, и потому навечно родственен всем другим людям. Кто есть ближний? – спрашивает Кьеркегор. И отвечает, основываясь на представлении об аб-

¹ Kierkegaard S. Furcht und Zittern. – S. 112.

² Подорога В.А. Жало в плоть. Физическая экономия веры // Мир Кьеркегора. – М., 1994. – С. 21.

³ Вера «достигается отказом от ума и, таким образом, является поистине безумной». Дес И. Религиозное творчество и философия // Мир Кьеркегора. – С. 19.

солютной внутренней сущности: «Ближний есть собственно удвоение твоей самости». Христианское «ты должен любить» – парадокс, абсурд: ведь любовь не рождается по приказу. Но абсурд превращает конечное в бесконечное: именно потому, что любовь избегает долженствования, ты должен любить.

Однако, такая любовь, утверждает Адорно, переходит в отрицание любви. В ней обесцениваются и объект, и субъект любви. Объект – потому что не делается никакого различия между ближним и дальним. Первого, кого ты встретишь, выйдя из храма, ты должен любить. Субъект – потому что он не может следовать своей страсти, предпочтению, выбору. «Субстанциальность любви бессубъектна». Любовь теряет качество эротического, чувственного, превращаясь в абстрактную идею любви. Если в евангелизме ближний – конкретный пастух, рыбак, крестьянин, то Кьеркегор приходит к абстрактной идее ближнего. Гетевское «если я люблю тебя, я иду к тебе» отбрасывается, как непосредственно эротическое. «Любимый в ригоризме любви обесценивается не только как объект, но и как субъект».¹

Думается, что эта критика не затрагивает кьеркегоровского понимания веры через любовь. Он действительно говорит не о чувственной эротической любви-страсти. Не такая любовь есть основа внутреннего единения с Богом, а потому – со всеми другими. Любовь как «качество чистой внутренней сущности», духовное притяжение, не знающее предпочтения и превращающее всех людей в ближних – вот та любовь, которая открывает человеку врата к вере.

Исследователи считают, что Кьеркегор продолжает протестантскую традицию Лютера, оставляя без внимания христианскую онтологию и сосредоточившись на проблемах индивидуального спасения.² Но, на наш взгляд, он создает свою собственную, никем до него не высказанную концепцию веры. Он вступает в конфликт с церковью, и, будучи христианином, бунтует против всех общепринятых интерпретаций Библии, в том числе, и протестантских. Ни религиозные таинства, ни сосредоточение на Слове божьем, ни мистический экстаз им не принимаются. Он говорит не о косвенном, а именно о прямом абсолютном общении единичного с абсолютным, первое условие которого – сохранение индивидуальности.

Теперь мы можем иначе истолковать отношение Кьеркегора к гегелевской философии. Обычно говорят – это утверждение права единичного, выступление против диктата всеобщего. Но ведь и Кьеркегор в образе этика прославляет долг, всеобщее, этическое, а Гегель не устает призывать к «конкреции». Их внутреннее расхождение намного глубже. Это расхождение между двумя различными философскими эпохами. Что бы ни говорил Гегель о «конкреции», он пребывает в пределах философии сознания, ибо «особенное» есть у него только «понятие особенного». Кьеркегор, напротив, не отрицает всеобщего, вводит его в дискурс человеческого бытия. Не сознание, а экзистенция, живой огонь человеческой мысли, страсти, любви, веры – вот достойная философии тема. Поэтому в гегелевском трио «искусство, религия, философия» наивысшим проявлением абсолютного духа признается

¹ Adorno T.W. Kierkegaard. Konstruktion... S. 271.

² См.: Исаев С.А. Бог – инкогнито и Бог – аноним в теологии Серена Кьеркегора // Мир Кьеркегора. – С. 64.

философия, а в трио Кьеркегора она вообще отсутствует, поскольку имеет-ся в виду бытие, а не только сознание человека.

Кьеркегор поэтому открывает перспективу неклассической философии: решительный отказ сводить человека к сознанию, к понятию человека; стремление обнаружить уникальность человеческой реальности, войти в ритм с темпоральностью человеческого бытия, экзистенции; найти неведомые классике способы высказывания опыта экзистенции. «Экзистенциальное событие есть страсть, оно исполнено тайны и поэтому не является сообщаемым... не поддается разложению на коммуникативную пару: на того, кто получает сообщение и того, кто переживает страсть».¹ Иначе говоря, выражение экзистенциального смысла возможно при условии, что тот, кому сообщается о страсти, сам будет ее испытывать, и это достигается особыми средствами «косвенного общения».

Ключевые идеи Кьеркегора, определившие современный культурный ландшафт: дискурс не сознания и понятия, но бытия и экзистенции; способность человека к акту выбора, неопровержимое свидетельство его сопричастности Духу; неидентичность, нетождественность, экстатичность индивида, несовпадение с самим собой; вера как духовность, высшая задача и предназначение человека. Все философские направления оказались под магическим влиянием скромного датского писателя, потому что тема человека и его экзистирования стала самой первостепенной в век, утративший смыслы, усиливший до предела абсурдность бытия, выкравший у индивидов их индивидуальность, вызвавший тоску по абсолюту. «Философия без Кьеркегора кажется мне сегодня невозможной», – признается Ясперс, утверждая, что по своей всемирно-исторической значимости Кьеркегор сравним с Ницше. Ясперс, правда, тут же добавляет, что, хотя он и заимствовал кьеркегоровское понятие «экзистенция», он не хотел бы причислять себя к его сторонникам. И не потому, что остается не затронутым его христианством, но потому, что не приемлет его негативных решений: никакого брака, никакой должности, никакого осуществления в мире. Эта позиция, говорит Ясперс, «...противоречит всему, что я любил и хотел, что готов и не готов был сделать». Ясперс, как видим, имеет в виду только Кьеркегора-эстетика и ничего не говорит о его других образах.

Решающее влияние оказал Кьеркегор на Хайдеггера. Экзистенциальная аналитика Dasein имеет в виду «вот-бытие» определенного человека, экзистенцию, «делающую время». Сопряженность бытия со временем Хайдеггер считает своим открытием в философии, которому поспособствовал Кьеркегор. «Обозначаемое нами здесь как мгновение – это то, что впервые действительно понял в философии Кьеркегор, а с такого понимания начинается возможность совершенно новой, со времен античности, эпохи философии».² И Адорно, подобно Кьеркегору, входит в дискурс страдания, где боль выражается на языке понятия. Все категории негативной диалектики сплавлены, сплетены с реальным и историческим содержанием, потому что для Адорно после Освенцима нет и не может быть «чистой логики», «чистой диалектики». Мера познания «... есть то, что происходит с субъектами объективно, как их страдание».³

¹ Подорога В.А. Жало в плоть // Мир Кьеркегора. – С. 24.

² Heidegger M. Grundbegriffe der Metaphysik // Gesamtausgabe. – Fr./am Main, 1983. – S. 224–225.

³ Adorno T.W. Negative Dialektik. – Fr./am Main, 1966. – S. 320.

Кьеркегор, и это уже общепризнано, набросал проект экзистенциализма, представленного именами Сартра, Камю, Марселя, Ясперса, Симоны де Бовуар. Датский философ, напишет позже Сартр, не согласился фигурировать как концепт в гегельянском смысле, утверждая реальность живой человеческой личности. И это «неустрашимое своеобразие человеческой авантюры» стало импульсом экзистенциализма.

Поединок с Европой. Философия жизни Фридриха Ницше

Имя Ницше в бывшем советском регионе долгие годы было символом чего-то запретного, недозволенного, аморального, скрываемого где-то в спецхранах и вылавливаемого на черных рынках. В массовом сознании прочно осел стереотип, слагаемый из нескольких затасканных истин: все дозволено, жизнь есть воля к власти, то, что шатается, надо подтолкнуть, никакого сострадания, сильные должны повелевать, слабые – подчиняться. Это так перекликается с идеологией фашизма. Не случайно же Гитлер посетил в свое время архив Ницше в Веймаре, где сестра его, незабвенная Элизабет Ферстер-Ницше, хранительница всех его архивов, любезно вручила фюреру подарок, любимую трость брата.

Посмертная трагедия мыслителя началась сразу же после утраты им рассудка. Его «любимая» сестра («люди вроде моей сестры неизбежно оказываются непримиримыми противниками моего образа мыслей и моей философии») взялась за издание его сочинений под углом зрения своего супруга, ненавистного для Ницше антисемита и националиста Фёрстера. Это была бесстыдная фабрикация ферстер-ницшеанства. Немецкий философ Рудольф Штейнер, долгое время работавший в архиве Ницше, еще в 1900 году отказался от редакторства заведомо сфальсифицированных материалов. Но только в 1956 году другой немецкий философ, Карл Шлехте, убедительно раскрыл подтасовки так называемой «воли к власти». О том же пишет известный исследователь творчества Ницше К.А. Свасьян: «Трудно вообразить себе какое-либо духовное событие (да к тому же еще такого ранга), которое подверглось бы большим глумлениям, осквернениям, насильственным искажениям».¹

Нужны новые уши для новой музыки. Новая совесть для истин, которые оставались немymi. Мужество к запретному. Предназначение к лабиринту. Так говорил Ницше. Есть ли у нас новая совесть и новые уши? Человечество в новом тысячелетии оказалось удивительно восприимчивым к призывам Ницше. Как и сто лет назад, когда XX век оттеснил XIX, Ницше становится фигурой номер один – и в западной, и в русской культуре. Многочисленные публикации, переводы, диссертационные исследования, конгрессы. Не потому ли, что его ключевая тема – ключевая тема всего человечества: проблема ценностей, добра и зла, совести и чести, творчества и прославления жизни («любовь к жизни – любовь к женщине, в которой сомневаешься»).

Об этом говорилось и на Московской международной конференции «Ницше и современная философия», где довелось выступить и автору этих

¹ Свасьян К.А. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 1. – М., 1990. – С. 36.

строк. Известные исследователи творчества Ницше отмечали, что обозначилась новая волна интереса к его философии. И теперь не только среди тех, кого привлекала «дурная слава», но и среди академических ученых. Через столетие «кумир всех кумиров», «человек рока», создатель самой опасной и самой одинокой философии оказался принятым в ученые круги, стал коллегой университетских профессоров, когда-то с ужасом от него отшатнувшихся. По мнению А.А. Гусейнова, открывшего конференцию, нынешняя откровенная реабилитация Ницше связана с новым этапом «переоценки ценностей»: в условиях поднимающейся, как угрожающий цунами, глобализации для человека первостепенной становится задача сохранения своего индивидуального личностного существования: не дать себя поглотить, изобрести новые способы и формы расширения личностного горизонта. А для Ницше мысль и была формой личностного существования, переживания, страдания...

Н.В. Мотрошилова тоже говорила о признании (и еще каком!) Ницше в академической сфере. Симптоматичным можно считать «прописку» Ницше в США, стране сугубо деловой и прагматичной, казалось бы, изначально чуждой духу ницшеанства. Но в последние годы именно в Америке одна за другой выходят книги о Ницше и американцев (Ричард Рорти) и французов – в переводе на английский (Сара Гофман, Петр Клоссовски, Жак Деррида). Особенно популярна здесь тема: Ницше как социальный мыслитель. Усилился поток исследований о Ницше и в Европе. Фундаментальным можно считать труд Карла Ясперса, который настаивает на том, что судьбу Ницше в культуре определил процесс его самопреодоления, противоречивый и не заверченный. Философской модой стало писать на тему «Ницше и... (Платон, Кант, Бодлер, Витгенштейн, Адорно).

Исследователи противопоставили две противоположные интерпретации Ницше: Томас Манн, который сближает Ницше с фашистской идеологией, и современные экзистенциалисты, создающие «образ высочайшей совести и жгучей ответственности за судьбы человека в западной культуре». И Ясперс, и Бубер, и Камю едины в своем мнении о том, что Ницше заменил ценности судьбы ценностями Творца. Воля к власти, как ее понимает Манн – ложная проблема. Настаивая на том, что человек – всегда незавершен, всегда – тайна, Ницше советовал: следуй не за мной, а за собой...

А что можно сказать о теме: «Ницше и казахстанская философия?» Включились ли наши исследователи в общее проблемное поле, связанное с переоценкой ценностей и формированием нового типа личностного бытия? С Ницше дело обстоит так же, как и с другими современными мыслителями. В советский период их труды не переводились, а их имена мелькали на страницах трудов по «буржуазной философии», авторы которых вынуждены были точить клинки критики, даже если симпатизировали тем, кто попал под прицельный огонь марксистской догматики.

В годы независимости, когда пришла пора отрезвления и Маркс был с облегчением и радостью сброшен с пьедестала, современная западная философия снова оказалась не у дел. На повестке дня вполне законно встал вопрос о преодолении европоцентризма, увлечения западными моделями философии. О том, что надо вернуться к духовным истокам Востока, освоить богатейшую сокровищницу мусульманской и тюркской философии, представить

миру великолепные образцы казахской философии, утверждающей право на другой тип философствования, поэтический, соответствующий целостному миропониманию кочевника. Речь шла о теоретическом обосновании суверенитета, о завоевании духовной независимости республики.

Много позже, через десятилетие, приходит неизбежное понимание того, что становление национальной философии предполагает диалог культур и цивилизаций, вхождение в мировое философское пространство. Выясняется, что наше знание о западной философии заканчивалось Марксом. И еще точнее – мы вообще не знали многовековую историю западной философии, изучая ее исключительно под углом зрения марксизма, ленинской дилеммы материализм – идеализм. Что же касается современной западной философии, то она все еще остается *terra incognita*. А ведь именно она содержит в себе бесценный опыт переосмысления основ западной культуры на путях сближения с Востоком, так что некорректным было бы называть ее по-прежнему «западная». Сегодня можно говорить о наметившемся в Казахстане повороте в сторону изучения современной философии. Назовем ее восточно-западный – ведь в ней обоснованы принципы альтернативной онтологии, антропологии, аксиологии, эпистемологии, разработаны эффективные методы исследования этнографического культурного наследия. Надо черпать и черпать из этого источника, тем более, что многочисленные переводы приподнимают завесу и позволяют непосредственно встретиться с великими мастерами философского дела.

Не раскрывая множества интерпретаций творчества Ницше, дадим авторское толкование его неоднозначной концепции. Мы прочитали ее в *контексте диалога Восток – Запад*, обнаружив, что все его вызывающе дерзкие идеи – сверхчеловека, вечного возвращения, воли к власти – привязаны именно к этому контексту. В своем программном раннем труде «Рождение трагедии из духа музыки» Ницше сделал потрясающее открытие, осветившее его дальнейший творческий путь: западная культура, рождаясь в Древней Греции, содержала два принципа, несла в себе их определяющие черты – Восток (его воплощение – Дионис) и Запад (его выразитель – Аполлон). С Сократа наметился перелом, отказ от стихии восточного, дионисического и погружение исключительно в лоно западного, аполлоновского (поэтому Ницше называет Сократа, этого героя мыслящего духа, «всемирно-историческую личность» (Гегель) – «исчадием ада»). И Ницше характеризует историю западной культуры от Сократа как декаданс, разложение, постепенный упадок, превращение целостного, упивающегося жизнью человека – в теоретического, не живущего, но рационально обдумывающего жизнь, «чахоточника духа».

Надо вновь вспомнить мелодию Востока, жизненный порыв Диониса, и светлая заря уже восходит над Европой. Сверхчеловек – тот, кто покончит с тиранией рассудка, восстановит первоначальный союз Диониса и Аполлона, позволит себе наслаждаться жизнью как высшей ценностью. Воля к власти, подчеркиваем весьма настойчиво – это воля к жизни, творчеству, радости, мощи. Устаревшим и малопродуктивным представляется набившая оскомину интерпретация: воля к власти есть воля к победе сильного над слабым, к подавлению, уничтожению слабого, ибо «таково следствие нашей человеческой любви». Подобное толкование спекулирует на многозначности немецких терминов – *die Gewalt* (власть) и *die Macht* (мощь).

У Ницше значитесь именно воля к мощи (*die Macht*), т. е. воля к дионисизму, воля к Востоку. Речь идет не только о переоценке ценностей, но, прежде всего, о перекомпоновке *онтологии*: идея вечного возвращения, возобновление утраченного союза Востока и Запада – целостное отношение к миру, исключающее цепенящий взгляд господина и пользователя. Новая онтология подразумевает и другой *тип человека*, сбрасывающего тяжелые цепи рациональности, позволяющего говорить в себе всем голосам и призывам, восходить всем всходам и семенам. Отсюда и рождение потрясающей все основы *системы ценностей*: для человека-дионисийца, живущего и на Востоке, и на Западе, презревшего лицемерные, ханжеские моральные нормы, посягающего на необыкновенные яркие поступки и мысли, творящего новое добро и новую справедливость. Такая интерпретация не будет выглядеть натяжкой, если мы привлечем к разговору самого Ницше.

Самого Ницше? Но ведь он всегда ускользал даже от самого себя. «Этим господам, которые не имеют никакого понятия о моем центре и о той великой страсти, ради которой я живу, трудно понять, где я, прежде всего, был вне моего центра, где я действительно был эксцентричен». Ницше не устает «присваивать» себе все новые и новые имена, что свидетельствует о его тайном намерении остаться безымянным. «Мы (это о себе!) – безродные», «мы – бесстрашные», «мы – имморалисты», «мы – грядущие», «мы – первенцы XX столетия», «мы – дети будущего». И, наконец, в последних письмах, отбросив все остатки ложной скромности: «...мое я – в основе каждого имени истории. Дионис. Распятый». «Для того, кто избрал подобную стратегию, угроза исчезновения в маске неустранима ... маска, за которой нет лица».¹

Что это, игра, подобная кьеркегоровской? Конечно, игра, если учесть, что она несет в себе онтологические смыслы: и мир тоже обнаруживает свою таинственную многозначность, лукавство, требуя «бесконечной толкуемости». Ницше испытывает «глубокое отвращение к тому, чтобы раз и навсегда успокоиться на каком-нибудь одном широком мировоззрении» (в этом согласимся с его сестрой Элизабет). Он грезит о «многострунной культуре», о возможности «смотреть множеством глаз» («Я словно ранен стрелой познания, отравленной ядом кураре: видящий все»). Не есть ли гипотеза о «множественности субъекта», о многозначности мира – догадка Ницше о грядущей децентрации, деконструкции, декомпозиции культуры, точнее – интуиция об ином опыте человека? (до теории деконструкции Жака Деррида ждать еще около ста лет...).

Однако Ницше не только полон предчувствий децентрации. Он предугадывает и возможные формы единства, не позволяющего культуре рассыпаться на фрагменты, что уничтожило бы ее как культуру. Под маской все-таки есть лицо. Мысль Ницше, а, значит, и его личность, а значит, и культура собираются неким новым способом единства. Прообразом его является любимый мыслителем чудесный город Венеция, где он так хорошо себя чувствовал: множество прелестных самостоятельных островков, образующих, однако, одно целое (для Т. Адорно образом нового синтеза станет созвездие – конstellация; для Ж. Делеза и Ф. Гваттари – ризома, тип

¹ Подорога В.А. Мир без сознания (проблема телесности в философии Ф.Ницше) // Проблема сознания в современной западной философии. – М., 1989. – С. 32.

растений семейства ландышевых; для Деррида – рассеяние. Но самой чарующей метафорой «ненасильственного синтеза» можно считать «Венецию Ницше»). «Моя мудрость выражается в том, чтобы быть многим и многосущим для умения стать единым – для умения прийти к единому».¹

Однако как читать Ницше? Возможно ли его вообще читать? Почти все его произведения – рассыпающиеся афоризмы. Он сам признавался, что афоризмы надо толковать, пережевывая их медленно, тщательно, как корова пережевывает жвачку. К.А. Свасьян называет стиль Ницше лабиринтом. Ж. Деррида говорит о «шпорах» Ницше.² Сам он резюмирует: «По сути дела, это музыка, случайно записанная не нотами, а словами». Танцующая, грациозная, шаловливая. Книга как театр, где каждый афоризм – маленькая сцена.

Н.В. Мотрошилова считает, что многие недоразумения в толковании текстов Ницше будут сняты, если мы войдем в них, как в *философскую драму*, где действуют множество разнообразных персонажей со своими концептами и жизненными правилами. «Философская драма» предполагает и а-системность, присущую афоризму, и определенную системность (для духа, как писал Шлегель, – одинаково смертельно иметь систему и не иметь ее). Философская драма – столкновение мыслей, идей, концепций; «философия драматургически персонифицируется и даже шаржируется». Можете себе представить, что произойдет, если приостановить драматургический темп, отдать предпочтение какому-то одному концепту – и приписать его Ницше, игнорируя все прочие мыслительные образы? Не удивительно, что Ницше может предстать аморалистом и человеконенавистником.³

Главных персонажей философии Ницше называет Ж. Делёз: змею, обвиняющую орла (выражение вечного возвращения); осла или верблюда (воплощающих покорность под ярмом ценностей); паука или тарантула (дух мщения и злопамятства); Ариадну и Тесея (супружеская пара, порождающая Сверх-человека); Шута (подражающего Заратустре и замыслившего измену); человека-пиявку (замещающего божественные ценности абстрактным знанием); странствующую тень (прорицатель, предвещающий конец нигилизма); Заратустру (пророк сверхбога Диониса, философствующий и танцующий).⁴

Обратимся же к самому Ницше. Сотрем стереотипы и ощутим, как некогда русский философ Семен Франк, «реальность духовного», возвышенную страстность поисков Ницше, радость каждой минуты его жизни, сколь бы страдальческой она ни была.⁵ Это необходимо, потому что творчество Ницше стало истоком неклассического философствования. Своей щедрой рукой он бросил в культурную почву семена, из коих выросли прекрасные плодоносящие сады. Нельзя не согласиться с утверждением Ж. Делеза: «современная философия, в своей большей части, жила и живет уже с Ницше».⁶ Постараемся развернуть и доказать эту мысль.

¹ Ницше Ф. Эссе Номо. Как становятся сами собою // Соч. в 2-х т. Т. 2. – М., 1990. – С. 736.

² Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. – 1991. – № 2-3.

³ См.: Мотрошилова Н.В. Ницше и русская философия. – М., 2000.

⁴ См.: Делез Ж. Ницше. – С.-П., 2001.

⁵ См.: Франк С.Л. Ницше и этика «любви к дальнему» // Соч. – М., 1990.

⁶ Delleuze J. Nietzsche et la philosophie. – P. 1985.

Традиционно творчество Ницше делят на три периода, обнаруживая в его жизненной биографии этапы культурного развития Европы. Первый период – светлый, возвышенный романтизм («Рождение трагедии или эллинизм и пессимизм», «Несвоевременные размышления»). Второй – переход к позитивизму, прославление строгой науки и ее методов («Человеческое, слишком человеческое»). И, наконец, третий – собственно ницшеанский с идеями «вечного возвращения», «воли к власти» и «сверхчеловека» (от «Утренней зари» и «Веселой науки» до «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Генеалогия морали» и, наконец, завершающих творений – «Антихристианин» и «Ессе homo»).

Центральное произведение первого периода – «Рождение трагедии или эллинизм и пессимизм». Ницше говорит о телесности философских текстов; в каждом из них оставлены следы физического состояния и физиологии тех, кто их создавал – в основном, следы болезней. Ницше делает парадоксальную попытку: при физических страданиях, выворачивающих наизнанку, создать книги с избыточной телесностью и превосходным здоровьем. Его не поняли. Может быть, намеренно истолковав позицию «избытка», «волю к творчеству, мощи и здоровью» как «волю к власти».

Сын лютеранского пастора, воспитанник элитарной Пфурты, один из лучших студентов Лейпцигского университета, получивший приглашение в Базельский университет на должность профессора в то время, когда сам был студентом, выпускает первую скандальную книгу, решив последовать совету Стендаля и озаглавить свое вступление в общество дуэлью. И какой: с многовековой христианской историей. «Я вобрал в себя дух Европы – теперь я хочу нанести контрудар». Произведение, открывающее событие Ницше и напрочь выталкивающее его из солидной среды академических ученых, нарушающее по форме все каноны и принятые нормы. В «Ессе homo» Ницше напишет, что книга была отмечена двумя «решительными новшествами»: во-первых, толкование дионисического феномена у греков... Во-вторых, толкование сократизма: Сократ, узанный впервые как орудие греческого разложения, как типичный *decadent*.

Ницше открывал Грецию наново и, в то же время, обнаруживал в ней истоки упадка европейской культуры. Но самое главное, предвещал скорое возрождение дионисического принципа и тем самым – спасение умирающей, слабеющей культуры Запада. Юный романтик, с душой пылкой и восторженной, он утверждал, что природе свойственны два художественных начала – дионисическое и аполлоновское, а сам художник – лишь их медиум. Эти два начала враждовали до их сплетения в греческой традиции, существо которой и определилось их парадоксальным единством.

Дионисическое восходит к древним мистериям, восточным празднествам, где рушились все преграды и моральные предписания, и человек чувствовал свое единство с другим человеком и с самой природой. «Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчужденная, враждебная или поработенная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном – человеком. Земля истекает молоком и медом, расплавляются все жесткие границы телесности, торжествует слияние, приобщение к единому, великой матери природе.

Мы являемся счастливо живущими, не как индивиды, но как единое – живущее, с оплодотворяющей радостью которого мы слились».¹

Однако в этом опьянении наступает минута отрезвления, голос светозарного Аполлона, вновь призывающего к индивидуации, мере, познанию самого себя, утверждению границ и эмпирических реалий. Аполлон, этическое божество, требует меры, и дабы иметь возможность соблюдать таковую, самопознания. Вмешательство Аполлона в дионисические оргии преображает и дух Диониса. Если на Востоке, в Малой Азии и Вавилоне, появление Диониса, увенчанного цветами и гроздьями винограда, означало сексуальную вакханалию, где «спускалось с цепи самое дикое зверство природы, вплоть до отвратительного смешения сладострастия и жестокости», то для греков дионисизм приобретает иной смысл: празднества искупления мира и духовного просветления. Сливаясь с единым, следуя жизнеутверждающему инстинкту, познавая единобытие, греки ощущают «высший подъем всех символических способностей» – символика уст, лица, слова, плясового жеста, ритмики.

При этом Греция изменяет этому духу единства двух начал, являя разложение и декаданс в своем решении покончить с дионисическим, предаться исключительно аполлоновскому, что не проходит безнаказанно и для последнего, умерщвляет его и превращает в сократизм. Тема Сократа чрезвычайно важна для Ницше. Сократ, считает он, – поворотный пункт всемирной истории. Дионисическое, инстинктивное подавляется им, рассматривается как источник зла. Отныне все подвластно разуму, познанию. Руководствуясь законом причинности, можно проникнуть в глубочайшие бездны бытия. Разум, и только он, признается верховным судьей. Куда бы ни обратил свой взор Сократ, всюду видит он недостаток разумения и могущество обманчивой мечты. Будучи предтечей совершенно иного рода культуры и морали, он провозглашает: «Лишь знающий – добродетелен». Сократ изгоняет инстинкты – прежде всего, свои собственные. Напрасно обижались его ученики на физиогномиста, который, проходя через Афины и случайно встретив Сократа, сказал ему в лицо, что он – монстр, чудовище, вместилище всех похотей и дурных пороков. Сам же Сократ, ничуть не обидевшись, невозмутимо отвечивал: «Это правда, но я стал господином над этими пороками, над самим собой».

В более поздней книге «Сумерки идолов», конспекте или проспекте своей философии, французской книге на немецком языке с легким, намеренно сбитым стилем и формой, по названию иронизирующей над тяжеловесными вагнеровскими «Сумерками богов», Ницше объяснит, почему в Греции стал возможен Сократ. В нем нуждались, поскольку каждого грека мучили инстинкты, враждовавшие между собой. Дионисическое перехлестывало через край, «и Сократ понимал, все нуждаются в нем – в его средстве, в его врачевании, в личной сноровке самосохранения».² Сократ, стало быть, не был случайностью в развитии греческого духа и европейской культуры.

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Соч. в 2-х т. Т. 1. – С. 122; Ницше Ф. Полн. собр. соч. в 13 томах. – М.: Культурная революция, 2005.

² Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. – М., 1999. – С. 566.

Подавляя дионисическое, дух музыки, разрушая трагедию, Сократ (и Эврипид) подчинились тирании разума, прибегнув к новому оружию, диалектике. Диалектика, утверждает Ницше, гонит бичом своих силлогизмов музыку из греческой трагедии, и аполлоновская тенденция перерастает в логический схематизм. Формируется неслыханный дотоле тип бытия – тип теоретического человека.

Однако европейская культура, считает Ницше, имеет в себе силы, чтобы противостоять сократизму, вернуться к дионисическим истокам. «Культура, построенная на принципе науки, должна погибнуть».¹ И современный человек, «в глубине души своей библиотекарь и корректор», жалко слепнувший от книжной пыли и опечаток, вновь устремится к дионисическому истоку, могучему и опьяняющему... «В современном нам мире происходит обратный процесс постепенного пробуждения дионисического духа».² Сократ – «возможен ли слушающий музыку Сократ?» – истомился, иссох без музыки, ясной и глубокой, как октябрьский день после полудня, «причудливой, шаловливой и нежной, как маленькая сладкая женщина, полная лукавства и грации». Могучий солнечный бег от Баха к Бетховену и от Бетховена к Вагнеру возвещает возвращение дионисизма. И что может поделать лакомая до познания сократика наших дней с этим демоном, выходящим из неисчерпаемых глубин?

Так завершается эпохальная книга молодого Ницше, обнажившего истоки европейского вырождения, западного декаданса и предрекающего новый ренессанс, возрождение дионисического, откуда единственно черпаются силы для творчества, мощи, здоровья, избытка. В ряду имен, несущих клич дионисизма среди современного человечества, Ницше называет Шопенгауэра и его музыкального двойника Вагнера. С этими именами связано очень многое в жизни и творческих исканиях философа. Ницше о Шопенгауэре: «Я понял его, как если бы он писал для меня». «Я далек от того, чтобы думать, что правильно понял Шопенгауэра, я только научился при посредстве Шопенгауэра лучше понимать самого себя». «Мир как воля» Ницше прочитал в духе волнующего его чудесного феномена дионисизма. С другим «дионисийцем», композитором Вагнером Ницше имел счастье встретиться и, более того, стать его близким другом. «Без Вагнера я не вынес бы моей юности», – признавался Ницше. Даже когда он «разбивал молотом» прежних кумиров и писал «Казус Вагнер», он все еще любил их, называя дружбу с Вагнером «звездной» (и потерявший рассудок Ницше просветлялся при взгляде на фото Вагнера: «Этого я любил»). Но «дионисизм» кумиров юности оказался обманчивым. Шопенгауэровская мировая воля расслабляется в сострадании и пессимизме, а Вагнер повторяет в музыке мотивы Шопенгауэра. Не Шопенгауэр, не Вагнер, а сам Ницше – вот кто возрождает в европейской культуре дионисизм, волю к мощи и творчеству, инстинкту здоровья и могущества.

Центральное произведение второго периода – «Человеческое, слишком человеческое». Разочарование, вызванное первыми неудачами (скандал вокруг «Происхождения...») отрезвили юного мечтателя. Теперь он говорит

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии... // Соч. – Т. 1. – С. 129.

² Там же. – С. 135.

иначе: холодно, беспристрастно, скрываясь под маской скептика-позитивиста. Недаром хор вагнерианцев запел о том, что Ницше с этой книгой изменил самому себе. Но, скорее, он изменил самого себя. Он стал осмотрительнее, суровее, осторожнее, не оставляя своих надежд на возрождение дионисийского. Временная передышка, обдумывание стратегии и новые открытия – вот что такое «Человеческое...».

Резкое ухудшение здоровья вынудило Ницше взять годичный отпуск в университете. Болезнь способствовала уединению, побуждала к активным размышлениям, свободным от привязанности к библиотекам, книгам, утомительным анализам древних запылившихся рукописей. Ницше мог отныне не читать, не быть прикованным к чужой мысли, не сводить свои поиски только к реакциям на поиск других. Это был кризис роста, становления самостоятельности духа, когда словно пелена спала с глаз вместе с прежним романтическим флером и прежними кумирами, Шопенгауэром и Вагнером. Потянуло свежим ветерком реальности, возникла потребность в изучении естествознания, физиологии, медицины. «С этой книгой я освободился от всего, не присущего моей натуре... Имя Вольтера на моем сочинении – это был действительный шаг вперед – ко мне...».¹

«Человеческое...» – это, прежде всего, глубокий психологический анализ, проникновение в тайники человеческой души. Ницше сетует по поводу того, что в Германии так мало интереса вызывают психологические наблюдения, замечая, что упражнение в этом искусстве дарует присутствие духа, облегчает бремя жизни. Он объявляет себя последователем Ларошфуко и Монтеня, высказывая меткие афоризмы о человеческих характерах, страстях, достоинствах и недостатках, о дружбе, любви, браке, о религии, государстве, культуре. Наблюдая «человеческое, слишком человеческое», философ приходит к выводу, что главный недостаток деятельных людей заключается обыкновенно в отсутствии высшей деятельности. Они деятельны в качестве чиновников, купцов, ученых, т. е. как родовые существа, но не как отдельные, единственные люди; в этом отношении они ленивы и катятся, подобно камню, в силу глупости механики.

Тот, кто способен к созерцанию и вместе с тем к подлинной индивидуальной деятельности – не приверженец «человеческого, слишком человеческого», но «свободный ум», прообраз будущего «сверхчеловека». Кто же такой «свободный ум»? Не отягощенный ходячими общепринятыми мнениями, не связанный предрассудками, способный расставлять западни и сети для неосторожных птиц и бесстрашно задающий вопросы: «Нельзя ли перевернуть все ценности? И, может быть, добро есть зло? А Бог – выдумка и ухищрение дьявола?».² Все привычное стягивает вокруг нас крепкую сеть паутины, и мы сами становимся пауками, прядущими эту сеть. Мы должны выйти из самих себя, порвать сами с собой, что и делает свободный ум (Ницше имеет в виду себя, свою нестигаемую «волю к разрывам» – сначала со своей верой, выпестованной в семье пастора, где он был «маленьким пастором», потом – с университетом, привычной академической средой).

¹ Ницше Ф. *Ессе Homo* / Соч. в 2-х т. Т. 1. – С. 736.

² Ницше Ф. *Человеческое, слишком человеческое* // Соч. в 2-х т. Т. 1. – С. 235.

Итак, переоценка всех ценностей. Предстоит существенно изменить взгляд на соотношение личного и общего блага. До сих пор считалось, что показателем моральности индивида является отказ от личного интереса, предпочтение общей пользы. Теперь же личность становится средоточием, центром, причем «именно наиболее личные мотивы полезнее всего и для общего блага».¹ В этой постановке проблемы уже намечаются современные поиски новых форм синтеза и единства, где общее не навязывает, не деформирует особенное, но связь достигается за счет экстремального проявления этого особенного.

«Свободный ум» признает, что война необходима, и только в опасностях и риске могут окрепнуть силы, здоровье и мощь. Поэтому сострадание, расслабляющее и пожирающее энергию, признается пороком. Оно унижает того, кому сострадают, не признает в нем человека; оно отнимает у того, кому сострадают, возможность страдания, риска, опасности, столь необходимую для возрастания мощи и творческой активности. Если Шопенгауэр, поверженный кумир, трубадур сострадания, размягчал «мировую волю», состраданием смягчал страдания, то Ницше предлагает другую конфигурацию страдания и сострадания: сострадание не должно смягчать, избавлять от страдания. Свободный ум только в страданиях, опасности и риске, защищенный от жалости и сочувствия, крепит свой дух, свою волю к мощи. Этот мотив тоже был извращен: Ницше Де, призывает к жестокости, антигуманности. Но речь идет только о преобладании позиции мощи, о преодолении расслабленности, изнеженности, вялости эпохи. Не к состраданию призывает философ, но к сорадости. И в облик антигуманиста совершенно не вписываются светлые лирические строки: «Лучшее средство хорошо начать день состоит в том, чтобы, проснувшись, подумать, нельзя ли хоть одному человеку доставить сегодня радость».²

Книга была встречена в штыки кругом Вагнера, обнаружившим разрыв с прежним романтизмом и переход к трезвому холодному реализму (от Пауля Рэ, коллеги Ницше, моралиста и врача). Жена Вагнера, Козима Вагнер, писала сестре Ницше: «Книга «опечалила меня; я знаю, он был болен, когда сочинял все эти в интеллектуальном отношении столь ничтожные, а в моральном – столь прискорбные афоризмы». Некоторым утешением для философа, расстроенного неприятием «Человеческого...» прежним его кругом, явился благожелательный отзыв известного базельского историка Я. Буркхардта: «Книга «увеличила независимость в мире». Но впереди были другие вершины, другие восхождения и победы.

С «Веселой науки» начинается третий период творчества Ницше. Он стряхивает с себя и Вагнера, и Вольтера («речь идет о задачах, которые не мерещились и Вольтеру»). Он ощущает в себе силы для решения всемирно-исторической задачи, не требующей уже никаких духовных костылей, поклонов авторитетам. Отныне он читает только тогда, когда отдыхает, а не во время работы. «Веселая наука» – подступы к горным вершинам «Заратустры». Написанная в период выздоровления, радостная, светлая, она дышит благодарностью за неожиданно подаренное право на жизнь, на будущие

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Соч. в 2-х т. – Т. 1. – С. 288.

² Там же. – С. 470.

авантюры, на самые дерзновенные цели. Освободившись от тирании страдания, Ницше высмеивает подчеркнутую серьезность солидной научности и философичности, усматривая отныне меру мудрости в умении смеяться. Наука – да, мудрость – да, но веселые, танцующие, позволяющие шаловливую нежность и неблагоразумие. От «Веселой науки» совсем близко, несколько перевалов до «Заратустры». Эта философская поэма, так и незавершенная, призывает не столько к осмыслению, сколько к переживанию всех остальных его сочинений. «Чтобы только понять что-либо в моем Заратустре, надо, быть может, находиться в тех же условиях, что и я, – одной ногой стоять по ту сторону жизни...»¹ напишет он позже. Заратустра – другое имя самого Диониса: отрицающий, говорящий «нет» всему на свете, но этим «нет» в высшей степени утверждающий.

И, наконец, последнее произведение – «Ессе homo». Яркая вспышка сознания перед погружением во тьму? Или немислимая попытка, оказавшись в полосе безумия, вырваться, хотя бы ненадолго, чтобы на языке сознания передать опыт безумия? Ницше торопится, он почти задыхается, его лихорадит. Он бросает последний взгляд на все, что было задумано и предпринято, что состоялось и оказалось утраченным. В одно мгновение, как в блеске молнии, проносится вся его жизнь. Он вытравил из себя тварь, он стал творцом. Радость переполняет сердце. И все вокруг гаснет...

«Вагнер, Шопенгауэр, даже Пауль Рэ – все они были масками Ницше. После 1890 г. некоторые друзья (Овербек, Гаст) подумывали, что сумасшествие было его последней маской», – пишет Ж. Делёз. Когда маски сменяли друг друга, образуя подвижный, меняющийся жизненный горизонт, Ницше был здоров настолько, чтобы оценивать свою странную болезнь. Но когда маски угрожающе застыли... «Пока Ницше доставало искусства перемещать перспективы, переходить от здоровья к болезни и от болезни к здоровью, он наслаждался своим «великим здоровьем», которое и делало возможным его творчество. Но когда это искусство его покинуло, когда под воздействием органического или иного процесса все маски смешались в маске клоуна, шута, – тогда болезнь слилась с завершением творчества».² Безумие Ницше – не следствие его слабого здоровья. Оно, скорее всего, имеет причины культурологического свойства. Он взял на себя непосильную ношу, он вступил в поединок со всей Европой. Он одержал победу, но поплатился жизнью.

Рассмотрим упомянутые сочинения как единый текст. Начнем с мотива дионисического, высказанного еще в «Происхождении трагедии...» и оставшимся до конца ключевым. Ницше настаивает на том, что он первый обратил внимание на чудесный феномен дионисийского, бьющего через край эллинского инстинкта: «он объясним единственно избытком сил» (из немцев только Яков Буркхардт осознал важность его для понимания греческой души. Гете считал, что понятие «греческого» несовместимо с дионисическим, и другие философы полагали, что «все эти курьезы» не существенны, игнорируя множество обрядов, символов, мифов дионисийского происхождения, которыми «зарос» античный мир). Дионисические мистерии,

¹ Ницше Ф. Ессе Homo / Соч. в 2-х т. – Т. 1. – С. 701.

² Делёз Ж. Ницше. – С.-П., 1997. – С. 18.

– говорит Ницше, – прославление жизни, ее избытка, мощи, даже мощи страдания, мук роженицы. Поэтому «в половом символе греки видели достойный уважения символ сам по себе... Все это означает слово «Дионис»: я не знаю высшей символики, чем эта греческая символика, символика дионисий. В ней придается религиозный смысл глубочайшему инстинкту жизни: самый путь к жизни, соитие, понимается как священный путь...».¹

Жизнь, ее избыточность, мощь – вот что такое дионисизм. В этом смысле Ницше отвергает сакраментальную формулу «борьбы за существование». Первым ее изрек «чахоточный Спиноза», в дальнейшем подхватили дарвинисты, тоже люди бедные и незначительные, слишком хорошо знающие тяготы добывания хлеба насущного. Конечно, борьба за существование наличествует, но это лишь ограниченный случай, временное исключение, заявляет Ницше. Фундаментальнее не борьба за существование бедных и обделенных, но борьба среди сильных и мощных – «всегда за перевес, за рост и распределение, за власть сообразно воле к власти, которая и есть как раз воля к жизни».² Таким образом, воля к власти – это воля к мощи, радости, силе, избытку, здоровью.

Дионисийскому принципу избытка противостояло в истории начало бессильных, больных, угнетенных, гноящихся ядовитыми и враждебными чувствами людей. Если для представителей дионисизма, Рима, деятельное существование, а, значит, и страдание, необходимым образом включается в счастье, то для вторых счастье предполагает наркоз, покой, усыпление. Чтобы яснее характеризовать противоположное дионисизму начало, Ницше говорит уже не столько о сократизме, сколько о *ressentiment*, социально-историческом феномене, выражаемом только этим французским словом. В средние века, когда общество было строго ранжировано, подобное явление было немыслимым. И только в век «равенства» и «демократии», когда провозглашается отмена всяческих привилегий, слабые и неудачники считают себя обиженными, незаслуженно обойденными, наблюдая мощь и плодотворность более сильных, редкостных и одаренных натур. Их талантливость и творческая потенция вызывает теперь зависть, злобу, брызжущую ядовитой пеной. Злоба более слабых, их отказ признать законность природного неравенства сил и именуется Ницше *ressentiment*.

Сверхчеловек – сколько было брошено камней в этого насильника, белокурого бестию, попирающего моральные установления, считающего, что все ему дозволено, человека-хищника, предвосхитившего нацистских палачей! Таков сверхчеловек Ницше в Элизабет-Ферстерской интерпретации. И нельзя представить его иначе, если не прислушаться к тому, что говорит сам Ницше. А он говорит, что сверхчеловека можно понять только с позиций исторических, смертельной борьбы дионисизма, морали сильных, благородных и слабых, усталых, «лентяев земли». Сверхчеловек – тот, кто призван решить спор в пользу Диониса, инстинкта жизни, кто покидает европейскую культуру, дом умалишенных с его оппозициями. Для тех, кто остается в «городе», он, нарушающий их мораль – действительно насильник,

¹ Ницше Ф. Сумерки идолов // Соч. – Т. 1. – С. 671.

² Ницше Ф. Веселая наука // Соч. – Т. 1. – С. 671.

подлежащий осуждению. Но он говорит уже на другом языке. Существа, обладающие крайним избытком силы и играющие силой, не подавляют естественное начало, страсти и влечения, но одобряют аффекты со всеми их последствиями – опасностью, гибелью, неразумностью. Разве не требуется отваги, чтобы решиться на новое, всегда выглядящее злом с позиций привычного, утвердившегося? Ведь если не будет отваги, воли к творчеству, жизнь остановится. «Мир вертится около изобретателей новых ценностей – невидимо вертится он. Около же актеров кружится народ и слава».¹

Воля к мощи, творчеству появляется не сразу. Ницше говорит о трех превращениях духа. Первое превращение – верблюд. Дух нагружается нормами и предписаниями, над ним довлеет «ты должен». Второе превращение – лев. Дух сбрасывает вериги «ты должен» и допускает вкрадчивое «я хочу». Священное «нет» перед обязанностью, старыми нормами создает свободу, решимость к созиданию новых ценностей, И, наконец, третье превращение духа, вступление в собственно творческую эру – дух превращается в ребенка, способного посмотреть на мир новыми, невинными глазами, только что родившегося человека, еще не обремененного старыми запретами и предписаниями. «Дитя есть невинность и забвение, новое начало, игра, само по себе катящееся колесо, первое движение», святое «да».² В трех превращениях духа философ высказывает мысль о законности и неизбежности созидания и творения новых ценностей, о необходимости преступления границ, отвержения привычного и устоявшегося. Способен на это только сверхчеловек, уподобляемый ребенку.

Сверхчеловек – перешагнувший границы старого европейского города культуры, сильный, мощный и прежде всего – творческий. «В человеке тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, избыток, глина, грязь, бессмыслица, хаос, но в человеке есть и творец, ваятель, твердость монолита, божественный зритель и седьмой день – понимаете ли вы это противоречие?».³ Все, что говорилось о человеке и сверхчеловеке – все это личностная драма Ницше, для которого этапы европейской истории стали этапами собственной биографии, а вся его жизнь превратилась в уникальный эксперимент по вытравливанию в себе «твари» и высвобождению «творца». Мы никогда не знаем самих себя – каждый наиболее чужд самому себе, – утверждает он. И все же надо начинать с себя. «Мое сильнейшее свойство – самопреодоление».⁴ Более того, Ницше называет себя палачом самого себя (*Selbsthenker*), беспощадным, твердым, суровым. Очень мягкий по характеру, с изысканными манерами, блистающим взором, он мало походил внешне на горновосходителя Заратустру. Но он к нему шел.

Ницшевская идея сверхчеловека вызвала различные интерпретации. Вл. Соловьев писал, что сверхчеловек – противоречивое понятие. Оно может быть истолковано либо как ограниченное и пустое притязание, либо как стремление к совершенству – к тому, чтобы смертный и страдающий

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – Кн.1. – Сирин. – 1990. – С. 41.

² Там же. – С. 20.

³ Там же. – С. 24.

⁴ Там же. – С. 16.

человек стал бессмертным и блаженным, возвысился над всеми прочими тварями, не сопротивляющимися смерти. Существенно, что Соловьев не сводит сверхчеловека к духовному совершенствованию, настаивая на том, что речь идет о чем-то большем, не только о духе, но и о теле, даже больше о теле. Он трактует сверхчеловека как существо совершенное, победившее, в отличие от человека, смерть. «И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям необходимости для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека».¹

Еще одна знаменитая идея Ницше – «вечное возвращение». Некоторые философы (Франк) считают, что «вечное возвращение» – признание естественной необходимости, слепой и всемогущей, и в этом смысле противоречит идее сверхчеловека. Но «вечное возвращение», на наш взгляд, как раз учение сверхчеловека Заратустры. Он учит, что существует один великий год, и когда он протекает, песочные часы обращаются, и все события, все люди, до каждой мелочи, возвращаются вновь. Странное учение, напоминающее чем-то «переселение душ», но только напоминающее – никто не перевоплощается, но когда-то в своем облике вновь возвращается в мир. Это можно истолковать как некую естественнонаучную гипотезу, но смысл вечного возвращения, по нашему мнению, совсем иной. Это – формула высшего утверждения. Радость, мощь хотят вечности – отсюда их вечное возвращение. «Я вечно буду возвращаться к этой же самой жизни, как в величайшем, так и в самом малом, чтобы учить о вечном возвращении всех вещей».² Если вы говорили когда-либо: «Ты нравишься мне, счастье!», то вы хотели, чтобы все вернулось. «Всякая радость хочет вечности всех вещей, хочет меда, хочет дрожжей, хочет опьяненной полуночи».³

С позиций сверхчеловека Ницше бросает взор на государство и право, философию и религию, искусство и науку. В нашем контексте предпочтительнее выслушать его мнение о философии, ее творцах и служащих. Западные философы, иронизирует Ницше, начиная с Сократа, выстраиваются в шеренгу декадентов. Все они считали, что чувства и страсти могут завлечь их на южный остров, где их философские добродетели растают, как снег на солнце. «Воск в ушах» – вот условие их рациональных конструкций. «Настоящий философ уже не слышал музыки жизни... Старое суеверие философов, что всякая музыка есть музыка сирен». Западная философия стала своеобразным вампиризмом, высасыванием крови философа, его сердца. Поэтому, объясняет Ницше, все прежние философы так бессердечны. Даже у Спинозы мы ощущаем нечто зловещее. Сколько же плебейства и мещанства во всей коварной и слепой ненависти философов к чувствам! – восклицает Ницше. Философия мнила себя высшей мудростью, но выражала, покорно и безропотно, суть западной культуры – логицизм, рационализм, выжигание мыслью доводов сердца. Но тщетными оказались все попытки «бестелесного», бесстрастного рефлексирования. Отвлекаясь от тела,

¹ Соловьев Вл. Идея сверхчеловека. – Соч. – Т. 2. – М., 1988. – С. 228.

² Ницше Ф. Так говорил... С. 182.

³ Там же. – С. 254.

философы, сами того не подозревая, оставляют в своих текстах следы своих физиологических состояний. Кто-то недомогает, мучается от подагры и появляются мысли о лучшем, освобожденном от страданий мире, но мысли скрюченные, «подагрические». Не была ли до сих пор философия, по большому счету, лишь толкованием, тела и превратным толкованием тела?».¹

У сверхчеловека рождается «сверхфилософия», скрестившая разум и сердце, душу и тело, видящая множеством глаз, слышащая множеством ушей. Философия – телесна, жизненна, полнокровна. И если у традиционалистов философствовали их недостатки и болезни, то у свободных умов – их жизненные силы, избыточные, превосходящие слабость и уныние. Это не значит, что новые философы не знают болезни и страданий. Ницше не скрывает, что сам прошел длинный путь со сменой перспектив. То с точки зрения больного, декадента, рассматривал ценности здоровья, то, напротив, с позиций здорового оценивал болезнь. Таково было его упражнение и действительный опыт. «Только великое страдание есть последний освободитель духа».² Философия, утверждает Ницше, должна быть и страдающей, и ликующей от счастья – но только не бесстрастной, рассудочной. И он создает образ и новой философии, преступившей границы рационализма, и нового философа, смеющегося, танцующего, упоенного мудростью жизни. «Мы должны непрестанно рожать наши мысли из нашей боли и по-матерински придавать им все, что в нас есть: кровь, сердце, огонь, веселость, страсть, муку, совесть, судьбу, рок».³

Отсюда проистекает важное следствие: нет единой философии для всех, но множество – даже для одного, ибо он всякий раз перелагает свои состояния в духовную форму. Каждая великая философия – исповедь ее творца. Исповедь духа и, что еще более существенно – тела. «И злой, и несчастный, и исключительный человек – все они должны иметь свою философию, свое право, свой солнечный свет»⁴, – настаивает Ницше, свергая надменную «царицу наук» с ее почетного пьедестала. Средоточие, центр западной культуры размывается... Философ, убежден Ницше – не тот, кто меньше всех «живет», радуется жизни, обремененный грузом мыслительных обязанностей. Напротив, он философ именно потому, что ощущает каждый жизненный нерв – в этом он похож на ребенка. Он не из тех старых болезненных нюнь, что порождали болезненные мысли. Истинный философ живет «не по-философски», чувствуя обязанность «подвергаться» многим испытаниям и искушениям жизни: он постоянно рискует собою, он ведет скверную игру... «Философ: это человек, который постоянно переживает необыкновенные вещи, видит, слышит, подозревает их, надеется на них, грезит о них; которого собственные мысли поражают как бы извне, как бы сверху и снизу, как... грозовые удары; который, быть может, сам представляет собою грозовую тучу, чреватую новыми молниями».⁵

Тут рисуется совершенно иной образ философа – не того, кто «заливает уши воском», «ослепляет себя», чтобы внутренним ухом слышать и внутрен-

¹ Ницше Ф. Веселая наука // Соч. – Т. 1. – С. 494.

² Там же. – С. 495.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч. – Т. 1. – С. 401.

ним оком созерцать истину. Философ – искатель приключений. И не только приключений мысли, некий философский Калиостро (Мерло-Понти откликнется позже своей «Авантюрой диалектики»). Нарождается новый тип философов, утверждает Ницше. Их сразу не разгадаешь, они хотят оставаться загадкой. «Эти философы будущего хотели бы по праву, а может быть, и безо всякого права, называться искусителями». Пускаясь в авантюры – не только мыслительные, такой философ искушает, соблазняет к тому и другим.

Ницше настаивает на строгом различии философа и философского работника. Философ должен, конечно, быть и скептиком, и догматиком, и поэтом, и собирателем, и путешественником, и отгадчиком загадок, и прорицателем, и «свободомыслящим», чтобы пройти весь круг человеческих ценностей, смотреть разными глазами и с различной степени высоты (в современной философии этот опыт осуществил Делез). Но все это – только школа, подготовка, предисловие задачи, а сама задача – созидание новых ценностей. Философские же работники – их сподручные, подмастерья, призванные сделать все созданное философом ясным и доступным обсуждению. (Как нам не хватает сегодня именно философов, созидателей ценностей, и какой переизбыток философских работников!)

Этот созидатель ценностей, этот ребенок и сверхчеловек сбрасывает уродливую маску серьезности, прилипшую к лицу западного человека и его философии (вспомним Гоббса: «смех есть злой недуг человеческой природы, победить который будет стремиться всякая мыслящая голова») Ницше: «Я позволил бы себе даже установить ранги для философов сообразно рангу их смеха, поставив на высшую ступень тех, которые способны к золотому смеху». Смеялся ли Сократ? Нет, только иронизировал, надсмехался. Смеялся ли Гегель золотым смехом? Серьезность – вот их удел (мы – не люди, мы – гири). «Мы должны время от времени веселиться нашей глупости, дабы остаться веселыми и в нашей мудрости!» Философ, созидатель ценностей, смеющийся золотым смехом, мыслит так, что и его тело, и его мысли танцуют. Ницше говорит, что он сразу определяет по книге, как она была написана – за столом, со сдавленным животом, как реакция на мысли других, или в горах, где сами тропинки задумчивы, или у моря, где накатывает зеленая, лукавая волна. «Наши первые вопросы в связи с книгой гласят: может ли он ходить? Может ли он танцевать?» Заратустра: «Мое альфа и омега есть то, что все тяжелое должно стать легким, всякое тело плясуном, всякий дух птицей».¹

Изменяющийся лик философии – от серьезности, научности, бесстрастности – к игре жизни, «веселой науке» – изменяющийся лик культуры. Ибо философия, «теоретическое самосознание культуры», выражает ее характер в наибольшей степени. Ницше разоблачает миф о западной философии как единственно возможной, образцовой форме мудрости. Кроме унылых научных трактатов, закованных цепями рациональности, возможна другая философия – поэтическая, вольная, вдыхающая аромат цветов и свежего ветра. Бунт? И еще какой! Без всякой страховки, рискуя сорваться... Но зато бунтарям дано многое – прорваться в будущее, быть несвоевременными, по-

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – С. 190.

селиться в других временах. Та философия, о которой пишет Ницше – разве не близка она восточной, тюркской мысли, телесной и живописной, играющей красками жизни?

Ницше настолько не соответствует «философским образцам» западного человека, что до сих пор многие философские зубры недоумевают: полноте, философ ли он? В их понимании, слава Богу, – нет. Но он философ новой когорты, неклассической закалки, представляющей культуру Запада, вызывающей к опыту Востока. Его крамольные идеи, танцующий, музыкальный язык, обращенность к человеку в его целостности и жизненности придали величайший импульс последующим умам, великим и не очень. Все, что делалось и делается в философии со времен Ницше – его семя, его поросль. В диалоге с Ницше, вдохновленные его философским порывом, творили Хайдеггер и Адорно, Сартр и Гадамер, Леви-Строс и Деррида. И почти каждый не удержался и посвятил философскому Дионису специальные сочинения, восторженные и одновременно гневливые. Хайдеггер создал двухтомник «Ницше», Делёз – несколько сочинений, среди которых – «Ницше» и «Ницше и философия», Адорно – обличительную книгу «Жаргон подлинности...» Русская культура начала века выросла на идеях Ницше. О нем писали С. Франк, Вл. Соловьев, Н. Бердяев, Л. Шестов, Дм. Мережковский – русская «ницшеана»!

Нет, не можем мы на этих немногих страницах даже перечислить тех, кто шел какое-то время рядом с Ницше, наслаждаясь музыкой его речи и пытаясь «спеть» что-то свое. Но вот об оценке Хайдеггера, великого немца нашего времени, вскормленного идеями Ницше, умолчать невозможно, потому что многие сейчас ссылаются на авторитет Хайдеггера, чтобы умалить славу Ницше. Хайдеггер считает, что Ницше, оставаясь в рамках западной традиции, не сказал ничего нового. Он просто завершил дело, начатое Декартом. Картезий, как известно, выдвинул на первые роли субъекта – в эпоху, когда человек начал искать опору в самом себе, выдвигая себя в качестве средоточия и мерила (эта позиция, замечает Хайдеггер, принципиально отлична от протагорической, где человек – мера присутствия и непотаенности сущего). А Ницше, если верить Хайдеггеру, следует Декарту и более того – обостряет и радикализирует установку на субъект. «Безусловная сущность субъективности развертывается как брутальность бестияльности».¹ А прообразами субъективности служат прусское офицерство и иезуитский орден. Ницше не помышляет о бытии и смысле бытия, являясь представителем европейского нигилизма. «Бытие явило свое существо в качестве воли к власти».²

Велик авторитет Хайдеггера, но истина не поддается даже таким авторитетам. Оппонируя Хайдеггеру, российский исследователь В.А. Подорога настаивает на радикальном отличии позиций Ницше и Декарта. Если последний изгоняет безумие из мира на его окраины, то первый вводит в мир безумие на правах самодостаточного опыта культуры: декартовская «чистота» и «ясность» – для него место немыслимого. Борьба Ницше с позитивизирующей культурой приводит к решительному отрицанию жизненной ценности

¹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. – С. 306.

² Там же. – С. 309.

самосознания, что формулируется в задаче: преодолеть Декарта, выздороветь от сознания, т. е. от привычки мыслить мир в терминах сознания. Между объектом и субъектом для Ницше нет каузальной связи, но только перенос, выражающий суть метафорического видения. В разрыве между субъектом и объектом метафора играет роль семантического оператора, который переносит одно в другое, но не снимает, а лишь подчеркивает их различие. Метафора – не просто иллюстрация мысли, но ее исходная, первоначальная форма. «Мыслить – это возвращать понятиям их первоначальный смысл, силу метафорического сцепления, уже стертого в понятийном языке».¹

С Ницше начинается новый маршрут западной культуры и западной философии, в том числе и маршрут Хайдеггера. Здесь мы присоединяемся к точке зрения В.А. Подороги и для подкрепления приводим аргументы Ж. Делёза, осуществившего ницшевский опыт интенсивного философствования. Согласно Делёзу, учение Ницше – введение в философию концептов смысла и ценностей (симптоматично, что Делёз создает «Логiku смысла», а Мерло-Понти – «Смысл и бессмыслицу»). Ницше, по словам Делёза, противопоставляет идеалу познания, поискам истинного – толкование и оценку, прибегая к афоризму и стихотворению и создавая «новый образ и мыслителя, и мысли». Однако, этот образ смутно вырисовывается в досократиках, еще не изменивших единству мысли и жизни, как то случилось позже, когда Сократ «...сделал мысль мерой и границей, которую устанавливают во имя высших ценностей». Отрицание жизни во имя высших ценностей Ницше называет нигилизмом. Жизнь сама по себе «достаточно справедлива, священна в должной мере». Делёз особенно предупреждает против превратного толкования «воли к власти» как вожеления господства. «Природа воли к власти, по Ницше, – не в том, чтобы вожелеть, не в том даже, чтобы брать, но в том, чтобы творить и отдавать».²

В тайне Ариадны сплетаются воедино идея сверхчеловека, Вечного возвращения и двойного утверждения, опровергающего диалектику. Ариадна любит Тесея, высшего человека, героя, обещающего осуществить идеал целостности, преодолеть отчуждение. Но он тяжеловесен, сгибается под тяжестью таких задач, вздувшихся, разбухших ценностей. Он не знает, что значит истинное утверждение. Утверждать – значит не нагружать жизнь грузом высших ценностей, но создавать новые ценности, которые будут ценностями жизни, делающими ее легкой, утверждающими ее.

Только Дионис ничего не утяжеляет, но облегчает все живущее. «Он умеет то, что не умеет высший человек: смеяться, играть, танцевать, т. е. утверждать».³ Идея сверхчеловека предполагает Вечное возвращение как высшее утверждение. Дионис нуждается в Ариадне, чтобы она ответила «да» на его «да» – утверждение утверждения. Важно, что вечное возвращение избирательно. Возвращается, хочет быть вечной только радость. Тесей

¹ См.: Подорога В.А. Мир без сознания // Проблема сознания в современной западной философии; см. также: Подорога В.А. Выражение и смысл. – М., 1995.

² Делёз Ж. Ницше. – СПб, 1997. – С.35.

³ См.: Делёз Ж. Мистерия Ариадны по Ницше // Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. – СПб., 1999; см. также: Есимхан Д. «Страсти» Делёза по Ницше // Адам элемі. – 2001. – №3.

никогда не вернется. Символ вечного возвращения – ухо, брачное кольцо, лабиринт, ставший кольцом – он уже не заводит в тупик, но возвращает. Нить Ариадны больше ей не нужна. Интерпретируя Ницше, Делёз настаивает на том, что главное в идее сверхчеловека и вечного возвращения – акцент на творческом проявлении силы, воли к мощи, к жизни. Дионис, художник, творец свидетельствует о брызжущем переизбытке жизни, опровергая ценности декаданса и диалектики.

Теперь становится понятным, почему творчество Ницше признается истоком неклассического философствования. Он определил ключевую тему современной философии: критика принципа западности и поиски новых моделей рациональности. Он подорвал стратегию западной культуры, основанной на принципе господства по отношению к природе – и внешней, и внутренней (инстинкты, влечения, желания). Он отверг ориентацию культуры на науку и, соответственно, – на однозначность, мечтая «смотреть множеством глаз». В предчувствии страшной угрозы тоталитаризма, он искал новые формы единства, где всеобщее не подавляло бы особенное. Прообразом служил ему чудесный город Венеция: распадаясь на тысячи островов, он остается все же единым. Эти идеи сформировали современный философский ландшафт.

И снова Ницше. Философия блаженства

С Ницше начинается решительный и бескомпромиссный поворот к Востоку. Именно его учение возвещает наступление новой эры постклассики, где осуществляется конструктивный диалог Востока и Запада, где набираются смелые онтологические проекты, где вновь в философском дискурсе начинает звучать мотив счастья.

«Я вобрал в себя дух Европы, и теперь хочу нанести ей контрудар». Слова эти не остались пустой угрозой. Ницше действительно бросил перчатку тысячелетиям, вступил в настоящую дуэль с европейской культурой. Она ответила ему непониманием, раздражением, ненавистью. Она травила его, издевалась над его идеями и трудами, довела до сумасшествия. Такова была расплата за невиданную дерзость. В ход была пущена самая ядовитая стрела – клевета и зловещая сатанизация. Ницше из пророка пророков, кумира кумиров, ниспровергателя устаревших ценностей и изобретателя новой философии превратился в идеолога нацизма. Его сверхчеловека, образ которого воплощал идеал и совершенство, отождествили с «белокурой бестией», попирающей все нравственные устои в своем губительном самоутверждении. Да что тут говорить! Разве сам фюрер не фотографировался на фоне портретов Ницше? Разве не подарила ему трость своего брата Элизабет Ферстер Ницше? Разве, наконец, сам Гитлер не вручил Муссолини собрание сочинений Ницше в телячьем переплете? Все эти бесспорные факты создали печальную славу немецкому мыслителю. В начале XX в. его труды неумолимо переводились на русский, и русский философский ареал пульсировал в напряженном диалоге с Ницше. Но со сменой социально-экономических координат Ницше оказался в подполье. Библиотечные «списки» надежно прятали его крамольные мысли, выпуская их только под залог больших тяжеловесных печатей.

Тем временем на Западе Ницше был реабилитирован. Черные краски фальсификаций испарились под научным благожелательным взглядом. Европа менялась и высказывала благодарность за эти изменения – ему, Ницше, одному из первых, бросивших вызов старым временам и изжившим себя философским традициям. На смену клевете и мести пришло великое признание. По словам Жюль Делёза, современная философия жила и живет, начиная с Ницше.¹ Это уже совсем другая интерпретация, другое видение: Ницше, как один из зачинателей неклассического философствования, обозначивший рубежи перехода в новую культурную эпоху. Его слышали, его, кажется, поняли – те свободные умы, о которых он так грезил, способные разорвать паутину привычек, совершить разрыв с устоявшимися взглядами, проявить «мужество к запретному». Нужны новые уши для новой музыки, – предупреждал Ницше, – новая совесть для истин, которые оставались немymi. И такие уши, по всей видимости, появились.

В начале ХХI в. спустя сто лет после ухода Ницше, обозначилась новая волна интереса к его творчеству. Наконец-то он получил признание в академической среде, когда-то его отринувшей: полноте, философ ли Ницше, филолог ли он, какое отношение имеет к науке? Ныне слышатся другие разговоры. Во Франции знамя Ницше поднимают постмодернисты – Жюль Делёз, Жак Деррида, Сара Гофман. В Германии публика зачитывается основательным трудом Карла Ясперса, исследующим творчество Ницше. К изучению творений великого немца во всех аспектах и во всех ракурсах приступили не только в Германии и Франции, но даже в позитивитски настроенной Америке. О Ницше пишет самый известный сегодня американский философ Ричард Рорти, бестселлерами становятся многочисленные книги на тему: «Ницше и американская философия». С чем связана такая вспышка интереса? Европейцы наконец-то смогли услышать и воспринять то, что сказал некогда Ницше. И это слово попало в самое «яблочко». Нарастание трагичности существования, драма человеческого бытия, насилие, конфликты, терроризм, массовые убийства и злодеяния, природные катаклизмы чудовищных размеров – об этом предупреждал Ницше, всевидящим своим оком усмотревший грядущие катастрофы. Он вступил в поединок с Европой не из любви к искусству. Он, ее верный сын, один из самых образованных людей своего времени, хотел защитить и спасти европейскую культуру – от самой себя.

Однако хватит говорить загадками. Почему все же Ницше признают первым философом-постклассиком? Почему его слово до сих пор не завяло? Ответ можно найти в раннем сочинении мыслителя, ставшем для него программным – «О происхождении трагедии из духа музыки». На границе между сознанием и безумием, бросая прощальный взор на свое творчество – а это и была его жизнь – Ницше признает книгу «невозможной»: слишком много в ней от Шопенгауэра и Вагнера, слишком откровенно выступает поклонение их авторитету. Но «невозможная» книга определила и его жизненную трагедию, и его творческую судьбу.

Молодой профессор предложил небывало смелую трактовку аттической трагедии, задача, заслуживающая внимания в пределах классической

¹ См.: Делёз Ж. Ницше. – СПб., 1994.

филологии. Если бы так! В произведении таилась некая внутренняя сила, способная взорвать все старые, неприступные бастионы науки. Это был вызов, претензия на новое мировоззрение, на философское открытие античной культурной эпохи. Декомпозиция античного мира, истока и исхода западной цивилизации, решительно меняла всю оптику, через которую просматривалась судьба Запада. Необычность книги, прорыв сквозь научные регламентации и установки, вызвали бурную реакцию ученой публики. Язвительные памфлеты признанных авторитетов, насмешки и издевательские рецензии – все это безоговорочно вытеснило Ницше из академической среды. Книга оказалась сверхнаучной, чтобы быть принятой в «нормальной» научной атмосфере. Потребовалось больше ста лет, чтобы ученые обратили к ней свои благосклонные взоры. Чем же так возмутил заурядные умы юный гений?

Привычному традиционному образу «чистого» эллинского мира с его установками на рациональность, логику, доказательство, разум, Ницше противопоставил другой образ, где разум вступал в союз с неразумием, рациональность – с инстинктом, логика – с чувственностью. Этот союз, по мысли Ницше, и составлял греческую сущность, выражаясь в такой художественной форме, как аттическая трагедия. Истоки Запада – не чистая мысль и безупречная логичность, но единство строгой логики и безудержного порыва страсти и инстинкта. Ницше говорит о двух художественных началах – дионисийском и аполлоновском, которые до поры до времени развивались самостоятельно, но однажды вступили в союз и породили изумительный феномен древнегреческой культуры. Дионисизм – это Восток, аполлоновское начало – Запад, единство Востока и Запада и составляет существо древнегреческого мира.

Однако декаданс, разложение, начало которому положил Сократ, разлучили Диониса и Аполлона. Было раскручено огромное колесо логического сократизма, все стало подчиняться разуму, инстинкты и чувства уступили силе рациональности. По этому пути и пошла западная цивилизация, которая, в конце концов, оказалась у роковой черты. Надо снова обратиться к своим дионисическим истокам, восстановить союз Диониса и Аполлона, Востока и Запада, определявший существо древнегреческого мира, а значит, и всего Запада.

Два Бога, два художественных начала, два истока жизни. До их встречи в аттической трагедии греки не знали своей сущности. Дионисизм – стихия жизни, расплавление меры и индивидуации, призыв к единению с матерью-землей. «При мистическом ликующем зове Диониса разбиваются оковы плена индивидуации и широко открывается дорога к Матери бытия, к сокровеннейшей сердцевине вещей...».¹ Аполлонизм, напротив, выражает принцип индивидуации, а, значит, меры и самопознания. «Это обоготворение индивидуации, если вообще представлять себе его императивным и дающим предписания, знает лишь один закон – индивида, т. е. сохранение границ индивида, меру в эллинском смысле слова».²

Казалось бы, два принципа совершенно несовместимы. Так и было до поры до времени. Восточные дионисические празднества напоминали оргии,

¹ Ницше Ф. Происхождение трагедии из духа музыки // Соч. в 2-х т. – Т. 1. – М., 1990. – С. 17.

² Там же. – С. 70.

где «спускалось с цепи самое дикое зверство природы, вплоть до отвратительного смешения сладострастия и жестокости».¹ А аполлоновская мудрость казалась сухой, наивной и бесплодной. Перемирие Диониса и Аполлона преобразило обоих. Дионисические празднества греков облагородились, получив значение празднеств искупления мира и дней духовного просветления.

Внутренним лейтмотивом дионисизма можно считать соотношение страдания и блаженства. Дионис, согласно легенде, мальчиком был разорван на куски титанами, и эти муки индивидуации и разорванности он преодолевает каждый раз все снова и снова, утверждая свое единство и обретая великое блаженство через великое страдание. «Мы являемся счастливо живущими не как индивиды, но как едино живущие, с оплодотворяющей радостью которого мы слились. Мы действительно становимся на краткие мгновения самим Первосущим и чувствуем его неукротимое, жадное стремление к жизни, его радость жизни».² Страдание – глубочайшая предпочва всего сущего, из источника которого черпается немыслимое блаженство. «Греческая трагедия в ее древнейшей форме имела своей темой исключительно страдания Диониса... все знаменитые фигуры греческой сцены – Прометей, Эдип и т. д. – являются только масками этого первоначального героя – Диониса».³

Аполлон, светозарный бог искусств, снотолкователь, наоборот, свободен от страданий и ликует, издавая дивные звуки на своей кефаре. Но это – только видимость. И Аполлон не избавлен от мук и боли, что сближает его с Дионисом и открывает возможности их единства. Само появление олимпийских богов, в том числе и Аполлона, по мысли Ницше, было вызвано страстным желанием греков, изнывающих от страданий, ощутить радость и величие жизни. Они не смогли бы выжить, если бы не создали искусных в наслаждении Богов, дающих утешение и надежду. «Так розы пробиваются из тернистой чащи кустов».⁴

Ницше именуют трагическим художником. Думается, что эта трагичность сродни аттической трагедии, где встречаются и взаимно изменяют друг друга Дионис и Аполлон, оба причастные к страданиям мира. Страдание получает онтологический статус, оно присуще самим основам бытия. Но суть трагедии – в том, что страдание в итоге обращается в блаженство. Так, благородный Эдип, «...наиболее отягченный страданиями образ греческой сцены», становится, в конце концов, источником магической благодати. Трагедия, утверждает Ницше, всегда заканчивается на звенящий ноте радости. Пусть гибнут герои, чья жизнь исполнена самых тяжелых страданий, но дионисическое, выражающее идею самой жизни, единства с матерью-землей, остается непобедимым, утверждая свою силу и превосходство над смертью, тлением и страданием. Трагедия, таким образом, раскрывая страдание как глубочайшую основу мира, завершается мощными аккордами блаженства. Дионис находит в себе силы, чтобы покончить с мукой индивидуации, воссоздать свое единство, играя переизбытком жизненных сил.

¹ Ницше Ф. Происхождение трагедии из духа музыки // Соч. в 2-х т. – Т. 1. – М., 1990. – С. 64.

² Там же. – С. 121.

³ Там же. – С. 93.

⁴ Там же. – С. 67.

Для меня важно подчеркнуть, что, во-первых, страдание и блаженство, по утверждению Ницше, имеют онтологический статус. Во-вторых, блаженство и радость берут верх над страданием и болью, в чем и состоит сущность аттической трагедии. Можно сказать, что эта диспозиция страдания и блаженства характерна для всего творчества Ницше как трагического мыслителя. Он пишет о страдании, боли, муках, но только для того, чтобы провозгласить дионисический принцип переизбытка жизненных сил, мощи, радости, наслаждения, счастья. В этом и заключается внутренний импульс переоценки ценностей: покончить с той оптикой, которая рассматривает жизнь через призму болезни, страданий, немощи, усталости и провозгласить новое мировоззрение, настоящее на сладостном аромате наслаждения жизнью, всепобеждающего блаженства.

Воля к власти должна быть прочитана в ключе воли к мощи, здоровью, творчеству, счастью. Тогда трагический мыслитель раскроется и как певец подлинного блаженства, к которому и предназначен сверхчеловек, преодолевший человека, эту «плесень на коже земли». Подобное толкование трагичности у Ницше можно считать новой философской интерпретацией, весьма существенной в контексте нашей темы. Переоценка ценностей, предпринятая мыслителем – это переоценка немощи, болезненности, слабости. В пользу здоровья, мощи, творчества, силы, радости, в пользу блаженства, достигаемого через великое страдание. Центральная категория ницшеовского мироощущения, с нашей точки зрения, – блаженство (счастье). Можно сказать, что обращение немецкого мыслителя к экзистенциалу блаженства – не случайность, не прихоть, не каприз. В этом многозначительным философском жесте высказывается тенденция к бескомпромиссному переосмыслению западной традиции, прожитии духом рационализма и логоцентризма, вытеснившей счастье на обочину философских рефлексий как эмпирическое, не соответствующее рангу научности.

Реабилитация блаженства, радости, счастья связана с отказом от принципов западной рациональности, ориентированной исключительно на научные нормы и стандарты. Ницше вызывает к Дионису, воспевающему земное блаженство, наслаждение и упоение жизнью. Западный человек научился радоваться, – констатирует Ницше. Его преследует мания серьезности, научности. Лавина информации, исторических свидетельств обрушивается на человека, и он, задыхаясь под этим грузом знаний, превращается в библиотекаря, не имеющего возможности жить и быть счастливым. Жизнь у Ницше синонимична блаженству, сплетенному со страданием. Счастье становится у Ницше центральной категорией, изменяющей всю парадигму западности, оно удостоивается высочайшего признания. Это – та точка отсчета, которая может положить конец сухой и абстрактной учености, холодной и бессердечной рациональности, оказавшейся отнюдь не безобидной.

Презрение к блаженству, утверждает Ницше, – основная причина катастрофических событий в западном мире. Человек науки презрел радости жизни и оказался у роковой черты, дав науке слишком большую волю и выпустив «джина из бутылки». «Сухая мудрость радио» стерла блистающие краски жизни, дионисического торжества и мощи. Но слышатся уже раскаты новых бурь, приближения Диониса: культура, построенная на прин-

циях научности, должна погибнуть, возвещает пророк всех пророков, с надеждой обращая свои взоры на Восток.

Лишь полнота жизни, даруемая союзом Диониса и Аполлона, может открыть горизонты счастья: оно предполагает участие не только и не столько разума, сколько сердца, страсти, инстинкта. Сократ потому и подвел к черте декаданта, что изменил этому союзу, задумал изгнать все природное, дионисическое, но подавление инстинктов не принесло ему счастья. Умирая, он просит принести в жертву Асклепию, богу врачевания, петуха, признавая тем самым, что жизнь его была болезнью, а смерть стала выздоровлением. На безрадостной дороге разума индивиды вынуждены приносить в жертву самих себя. Самоутверждаясь, они отрицают свое право на блаженство и счастье. Чтобы вернуть человеку радость жизни, требуется восстановить союз Диониса с Аполлоном, или, иначе говоря, Востока с Западом. Это и есть сверхзадача бунтаря и ниспровергателя Фридриха Ницше.

Всем трем ключевым с позиций героического периода творчества Ницше идеям – сверхчеловека, воли к власти и вечного возвращения – можно дать вызывающе непривычную интерпретацию, которая, на наш взгляд, подчеркнет суть той глобальной переоценки ценности, которую предпринял великий ниспровергатель: от оптики болезненности, слабости, немощи, несчастья, боли – к оптике здоровья, мощи, силы, блаженства, радости. Три идеи Ницше нет резона рассматривать как рядоположенные, внутренне несвязанные. Я настаиваю, что именно третья идея – вечного возвращения, в которой выражена мысль о доминировании блаженства через страдание – проливает свет и на две предыдущие, традиционно рассматриваемые в первую очередь.

Сверхчеловек, вставший на сторону жизни, причем, жизни счастливой, преодолевший скрытую ярость против ее предпосылок, создает новые ценности. И, прежде всего, он упраздняет традиционную для западного человека двухмерность – мир трансцендентный, «истинный», и мир, в котором мы живем. Только униженные, болезненные, страдающие изобретают более ценный мир, где им не будет причиняться страдание. Только тот, кто не ценит жизнь, страсти, творчество, все дионисическое, грезит о потустороннем. Только позиция утомленных, болезненных может породить веру в потусторонний мир. Во-первых, здесь они страдают и терпят неудачи – там они освободятся от страданий. Во-вторых, поскольку они непродуктивны и не хотят сами создавать себе посюстороннего мира, каким он должен быть, они предполагают его уже существующим. Они изыскивают множество способов, чтобы доказать его истинность. Самый распространенный прием: если существует А, то должно существовать и противоположное ему В. Этот мир иллюзорен, следовательно, существует мир истинный. Этот мир противоречив, следовательно, существует мир непротиворечивый. Этот мир страдающий, следовательно, существует мир блаженный – целый ряд ложных выводов, поскольку из существования А ничуть не следует необходимости существования его противоположности В.

Напротив, позиция избытка, блаженства не нуждается в изобретении потустороннего мира, компенсирующего мир реальный. Тот, кто гордится собою, находится в стадии подъема своей жизни, представляет себе вся-

кое ино-бытие и рассматривает чуждый, неизвестный мир как своего врага, – это источник обесценивания нашего мира, опаснейшее покушение на жизнь. Конечно, играющие силой и наслаждающиеся мощью не избегают соблазна: они – искатели приключений, они любопытны. Но вопрос ставится ими совершенно иначе: целый ряд возможных х-миров, другие миры, где все иначе, где мы сами – кто знает? – имеем другое бытие.

Ницше был, пожалуй, одним из первых, кто поставил под вопрос конститутивный принцип западной культуры: первичное – вторичное, первосущее, первосмысл – и то, что им определяется. В конце XX в. – через столетие! произошел демонтаж двумерности, пал трансцендентный мир и, более того, мир реальный, когда возобладали свободная циркуляция знаков и мир искусственный потерял своего референта. В рассуждениях Ницше о необходимости упразднения «истинного» мира, о том, что «вещь в себе» достойна гомерического хохота, намечена еще одна тема XX в. – множество возможных миров.

В этих рассуждениях улавливается идея постмодернизма об утрате трансценденции, переселение человека на поверхность в связи с созданной им же самим виртуальной реальностью. Но апологетика этой ситуации не может искоренить присущую человеку глубинную потребность в божественном соучастии, в божественной Благодати.

С позиции принципа блаженства Ницше обсуждает историю культуры. В своих взглядах на государство он очень «несвоевременен», поскольку демократия и равенство – все это для него небезопасные гипотезы «социалистической сволочи». Ему глубоко противны те, кто готов «ползать на брюхе перед лживыми идеалами равенства». Государство – отнюдь не общественный договор. Скорее, на заре истории стая белокурых хищников, раса покорителей и господ «формирует» бесформенное еще, бродяжническое население, обуздывает его аффекты, нацеленные вовне и направляет их энергию внутрь, против самого человека, который начинает истязать себя и мучить (нечистая совесть и т. д.) «Это я называю уходом в себя человека: так именно начинает расти в человеке то, что позднее назовут душою».¹ Дело этих «художников насилия» – творчество власти, творение власти, созидание, штамповка форм. Сильная власть изыскивает средства, чтобы обуздать бессмысленное бешенство *ressentiment* – вот в чем, согласно Ницше, сущность государства (тема насилия как истоков человеческой истории активно обсуждается в современной философии).

Конечно, эскапады Ницше против демократии кажутся сегодня, на первый взгляд, неактуальными: современный мир стремится к демократии, борется за нее, утверждая права человека на свободу и независимость. Но есть и устойчивое мнение, что современные формы демократии исчерпали свой внутренний ресурс. Изогранные технологии манипулирования сознанием превращают демократию в тоталитарную структуру, отрицающую свой основной принцип, свободу индивида. Добавляю, что неприятие Ницше демократии было вызвано отождествлением ее форм с казарменным равенством, отрицанием возможностей индивидуального личностного бытия, личностного счастья. Критика демократии Ницше может побудить совре-

¹ Ницше Ф. Соч. – Т. 1. – М., 1990. – С. 461.

менных ее апологетов к обдумыванию вопроса: как возможна демократия, не изменяющая своему принципу свободы индивидов, стимулирующая уникальность своих граждан, их право на индивидуальное счастье?

Что касается права, то, по утверждению Ницше, «неравенство прав» есть только условие к тому, чтобы право вообще существовало. Право есть привилегия.¹ Культура – пирамида, в основании которой – здоровая и сильная посредственность, поэтому речь должна идти о привилегии для яркой, редкостной натуры. Позиция дионисизма – «перевести человека обратно на язык природы» неизбежно ведет к тезису о неравенстве, и право должно поддерживать именно сильных (Маркс: право должно быть не-правом – в пользу слабых, чтобы корректировать природное неравенство. Но тогда бы, по Ницше, ослаблялась натура человека).

Эти пассажи Ницше могут вызвать негодование, почти законное. «Почти» означает, что читать их следует в контексте ситуации массовой культуры и массового человека, которую чуть позже весьма красочно опишет Ортега-и-Гассет в знаменитом сочинении «Восстание масс». XX в. – время, когда заурядный, посредственный, серый, лишенный талантов человек получает возможность навязывать свои шаблоны и стереотипы как нормы и правила для руководства к действию всех и каждого. А элита, т. е. те, кто не жалеют сил для духовного возвышения человечества, постепенно оттесняется. В защиту такой элиты, ее права на подлинное счастье, против притязаний посредственности и выступил, задолго до Ортеги, Ницше.

Теперь об искусстве. Для того, чтобы оно было возможным, нужно, согласно Ницше, дионисическое опьянение; его древнейшая форма – опьянение сексуальное. Может быть опьянение наркотическое, метеорологическое (весеннее), опьянение празднества, состязания, жестокости, разрушения. Наконец, опьянение воли, перегруженной, вздувшейся воли: короче, опьянение избытком сил. «В этом состоянии обогащаешь все из своего собственного избытка»², придаешь вещам собственную мощь, радость, совершенство, в отличие от тех заморышей жизни, которые «обгладывают» вещи, делают их тощими, заражают своей болезненностью. Ницше опровергает лозунг «искусства для искусства». Он имеет смысл только в качестве полемики против морализирования в искусстве, но не более. Искусство повышает избыточность, блаженство жизни, желательность жизни, «искусство есть великий стимул к жизни», – как оно может быть искусством для искусства?»³. В аспекте ключевой идеи дионисизма эстетика Ницше обретает свою аргументативную силу. Но его выпады против христианства не могут не вызывать возражений. Русские религиозные мыслители – Вл. Соловьев, Ник. Бердяев категорически не соглашались с ним в этом пункте, подчеркивая, что христианство не культивирует слабость, страдание и боль, но, напротив, ведет через все страдания к наивысочайшей радости жизни.

Излюбленная тема Ницше – философия. Он делает открытие: философия телесна. Но тело может быть худосочным, болезненным, а может – здо-

¹ Ницше Ф. Соч. – Т. 1. – М., 1990. – С. 686.

² Там же. – С. 598.

³ Там же.

ровым, избыточным. «У одного философствуют его недостатки, у другого – его богатство и силы». Новые философы – а Ницше причисляет себя к ним – идут от избытка, воли к мощи и блаженству. Это не значит, что они не знают болезни, страдания и боли. Ницше говорит о себе, что он прошел длинный путь со сменой перспектив: то с точки зрения больного, декадента рассматривал ценности здорового, то наоборот, с позиций здорового оценивал болезнь – таково было его длительное упражнение и действительный опыт. «Только великое страдание есть последний освободитель духа».¹

Философствующие от избытка не отделяют тело от души и душу от духа. Все их физиологические состояния, болезни, выздоровление, страсти – определяют их философию. «Мы должны непрестанно рожать наши мысли из нашей боли и по-матерински придавать им все, что в нас есть: кровь, сердце, огонь, веселость, страсть, муку, совесть, судьбу, рок».² Поэтому у такого философа – много философий. Он и не может поступать иначе, всякий раз перелагая свои состояния в духовную форму. Это искусство трансфигурации и есть собственно философия. Мы видим, что понимание природы философии в корне меняется: нет одной философии, она личностна не только в смысле духа, но и в смысле тела, еще парадоксальнее – она выражает телесное состояние философа в духовной форме, поэтому именно идеи, чистые и отвлеченные, Ницше считает первыми обольстительницами.

Необычный образ философии и философа предстал перед нами в изображении Ницше. Необычный? Да он уже воплотился в трудах и жизни последователей Ницше, каковыми можно считать и Мартина Хайдеггера, и Теодора Адорно, и Мишеля Фуко, и Жюль Делёза. Все они притязают на уникальность своего философствования, единственного в своем роде, вбирающего и душу, и тело, и социальную телесность, и страдания, и блаженство.

Особенно строг Ницше к науке. Наука западного мира – констатирует он, – это стремление избавиться от треволнений, сомнений и, путешествуя по бурному океану познания, высадиться, наконец, с облегчением, на безопасный остров, чувствуя под ногами твердую почву, которая уже не колеблется. Наука в отличие о философии – безличностна. Ученый может завести свой «научный механизм», будучи исследователем грибов или математических уравнений, но жить совершенно другими интересами. Ученый с детства инстинктом посредственности, желанием сломать туго натянутый лук более одаренного, избранного. Ницше сам десять лет жил рядом и общался с такими учеными, будучи профессором классической филологии, преподавателем греческого и риторики. И он хорошо изучил дух, нравы и цели такой науки.

Наука сверхчеловека, напротив – веселая, счастливая наука, озабоченная не поисками «земли под ногами», окончательных истин, но понимающая, что истина – это женщина, лукавство, притворство. Мир бесконечен, поскольку бесконечно толкуем, множественность объяснений есть признак силы. Не стоит оспаривать у мира его беспокойный, загадочный характер. К тому же, бывают разные глаза. И сфинкс имеет глаза, следовательно, существует много «истин», следовательно, истинное вовсе не существует. Кроме того, «различ-

¹ Ницше Ф. Соч. – Т. 1. М., – 1990. – С. 494.

² Там же. – С. 493.

ние «истинного» и «неистинного», установление вообще известных фактов в корне отлично от творческого полагания. Воля к истине – это бессилие воли творчеству. Язвительная критика педантизма и формализма западной науки достигла своих целей. Сегодня наука меняет свои лики, методы, подходы, стили, вступая в союз с религией, с искусством, с философией, утверждая многовариантность и вариабельность своих решений, «веселая наука», по Ницше, преодолевающая утрюмость и безразличие к принципу счастья.

И, наконец, история. Западная история, утверждает Ницше, смертельная схватка Рима с Иудей, с воцарением последней в Риме, с победой рабов, изнуренных, обездоленных и несчастных. Как они победили – это проблема: «оказались более изворотливыми, коварными, многочисленными. Но история подает и некую надежду – возрождение дионисизма, великого здоровья и блаженства человека, народа, эпохи». История, по Ницше, никогда не совершается окончательно. У каждого великого человека есть некая сила, позволяющая ему выведывать тысячи и тысячи тайн прошлого. «Нет никакой возможности предсказать заранее все, что некогда будет историей. Может быть само прошлое в существенном все еще не открыто». Эти мысли подхвачены в современном дискурсе Сартром («история пребывает в отсрочке»), Мерло-Понти («история подвешена в будущее»), Адорно («погладить историю против шерсти»).

Мы прочитали тексты Ницше с позицией принципа блаженства – блаженства, настоящего, словно крепкий напиток, на бальзаме страдания. Великая переоценка ценностей, на которую претендует философ – это знаменательный поворот оси мировой истории: с западной серьезности, научности, рациональности – к веселой науке, счастливой философии; с позиции недостатка, немощи, выживания, страдания – к императиву избытка, мощи, счастья. В этом ключе идеи Ницше трудно назвать антигуманными и бесчеловечными. Только явное непонимание или нежелание вникнуть в то, о чем идет речь, может побудить к подобным архаичным интерпретациям.

Ницше восстанавливает в философском дискурсе права такого экзистенциала, как счастье. И это весьма симптоматично. Меняется лик культуры. Запад начинает прислушиваться к голосам Востока, где тема счастья всегда остается ключевой. Переоценка ценностей – взгляд на Восток, открытое признание блаженства высшим принципом жизни. В переключке эпох и цивилизаций восстанавливаются живительные силы иссохшей мудрости Запада.

Время и творчество. Интуитивизм Анри Бергсона

Среди «предводителей умов» на рубеже XIX и XX столетий можно назвать и француза Анри Бергсона. И это симптоматично – предстоящая эпоха станет в философии поистине триумфом французского духа: персонализм, экзистенциализм, структурализм, постструктурализм... Вспомним, что уже Ницше хотел быть французом в философии и писать по-немецки также галантно и изящно, как если бы это был французский. Преобладание французского стиля мышления и письма в философском дискурсе XX в., видимо, факт не случайный. Глубокомыслие и наукообразность классической традиции, где преимущественным философским языком считался немецкий, сменились ориентацией на искусство, поэзию и музыку, где явно выигрывал

французский. Неклассика, реформируя тип мышления, покушаясь на систему как синоним рациональности, проектирует иной вариант мышления – свободного, а-системного, афористичного. Можно предположить, что такой мыслительной практике больше соответствовала французская традиция, где еще Вольтер обращался ко всем жанрам – драматургии, поэзии, исторической прозе, философским трактатам, сказкам, памфлетам и эпиграммам, писал живо и талантливо, часто – иронично и насмешливо, еще чаще – колко и дерзко, а то и саркастично и ядовито, прибегая к мистификациям и гротеску. Вольтеровский стиль – легко и игриво о самом трудном и важном, сбиваясь порой на лиричность и печаль, отгоняемую прочь надеждой и насмешкой. Разве можно изложить таким «французским стилем» фундаментальную, систематически продуманную, закованную в панцирь параграфов «Логику» Гегеля? Но, оказывается, и Гегеля можно «втянуть» в современный дискурс, что сделал, к примеру, Теодор Адорно, утверждавший, что его труднейшие, темные для понимания тексты надо не читать, а просматривать, как кинофильмы, не задерживаясь на отдельных периодах, но плавно скользя и, не сбавляя скорости, создавать сменяющие друг друга кинообразы.¹

Прощание с квазинаучным, подчиненным строгой систематике стилем философствования, сместило акценты с немецкой на французскую традиции. То, что считалось недостойным такой важной персоны, как философия (и даже непристойным!) – игра, афоризм, монтаж, спектакль, намек, эссе, – стало способом ее самовыражения. Философия сблизилась с литературой, музыкой, поэзией, живописью. Она не ушла из культуры, как о том повествуется в известном сборнике постмодернистов «После философии», где говорится «о постфилософской культуре». Она стала другой, вобрала в себя и опыт Востока, где самые великие мысли всегда облекались в красочную, цветистую форму. Западная модель философии, превращенная в образец, идеал, выстроенная согласно нормам и стереотипам науки, уходила в прошлое... И одним из тех, кто предвещал новую эру в философии, был Анри Бергсон.

Он родился в семье музыканта, директора Женевской консерватории, композитора Мишеля Бергсона, оказавшего на сына заметное влияние. Музыка на всю жизнь осталась сильным увлечением мыслителя, поэтому в его философских произведениях так много музыкальных сравнений и метафор. Его несущественной мечтой оказался труд по эстетике музыки (мы можем вспомнить других, тоже очень музыкальных философов того же периода – Ницше, Адорно, Леви-Строс). Второе сильное влияние – мать с ее английским воспитанием, строгими манерами и глубокой религиозностью. Последнее крупное сочинение Бергсона – «Два источника морали и религии», его философское завещание, восходит к этим ранним влияниям. Здесь философ примыкает к католическому модернизму и прямо отождествляет сверхсознание с Богом.

Бергсон закончил привилегированный лицей Кондорсе, где изучал математику, философию, классические языки, а затем – Эколь Нормаль, после чего занялся преподавательской деятельностью. Сначала он – преподаватель лицея в Анкере, потом – лицея Блеза Паскаля в Клермон-Ферране и, наконец, – профессор самого престижного учебного заведения Франции –

¹ См.: Adorno T. Drei Studien zu Hegel. – Fr. am. Main, 1963.

Коллеж де Франс. Благодаря своим блестящим лекциям по проблеме времени, теории воли, концепции интуиции, философии Спенсера и Беркли он приобрел широкую популярность. Для нас же самое интересное – внутренняя жизнь Бергсона, подарившая нам его философские сочинения, главное из которых – знаменитая «Творческая эволюция» и не менее знаменитые «Два источника морали и религии». В начале нашего столетия Бергсон становится одним из известнейших философов, членом Французской Академии, лауреатом Нобелевской премии по литературе (1927).

Сегодня можно по-новому понять смысл того, что было сделано им в философии. Одним из первых – вместе с Ницше, но иначе – он вскрыл пороки западного типа рациональности, нацеленного на инструментальное действие, успех и пользу, предугадал грядущий кризис европейской культуры и попытался найти пути и средства, которые могли бы предотвратить катастрофу. В этом ключе философия Бергсона – не «между» позитивизмом и экзистенциализмом, как было принято считать, а в одном ряду с новаторскими выступлениями Ницше, а позже – Гуссерля, Хайдеггера, Адорно. Для всех них темой № 1 стала судьба западной культуры и поиски альтернативных типов рациональности на путях сближения с Востоком.

Бергсона можно назвать предшественником гуссерлевской феноменологии. Именно он определил основным предметом, достойным философии, наше собственное сознание. Ему незачем проводить утомительные социологические исследования, засиживаться в архивах, углубляться в толстые, пыльные фолианты. То, что он стремился исследовать, всегда и постоянно с ним – его сознание. Гуссерль позже введет требование феноменологической редукции – избавиться от обыденного, привычного, прозаического мира, чтобы попасть в иномирие и получить возможность мыслить. Но мыслить, не утрачивая индивидуальности вещи, не превращая мысль в однотипную всеобщность; мыслить конкретию, оставляя нетронутым аромат цветка, сочную зелень травы, беззащитно-наивные сережки юной березы, торжественно-молчаливые свечки цветущего каштана; мыслить сами феномены, не разлагая их на сущность и явление, внутреннее и внешнее.

Дорогу феноменологии открыл Бергсон. Одним из первых он заговорил в полный голос о своеобразии мира сознания, о парадоксальной ситуации, когда мы стремимся анализировать состояния сознания с помощью логического инструментария, выработанного для оперирования с вещами внешнего мира, которые располагаются в пространстве и поддаются исчислению и причинному объяснению. Сознание – совсем особый мир, не устает повторять Бергсон. Мир живых состояний и процессов, взаимопроникающих, но не рядоположенных, не следующих одно за другим, но сливающихся в симфонию. Здесь совсем иначе ведет себя время. Оно представляет собой определенную силу, обладающую активностью, производящую необратимые изменения. Ведь на одно и то же событие человек реагирует всегда иначе – время воздействовало на него, прошлое вошло в него и придало другую тональность и другую окраску восприятию того же события. Что касается пространства, то оно вообще не свойственно жизни сознания.

Философы, рассуждает Бергсон, не учитывают своеобразия жизни сознания. Поскольку оно своей поверхностью соприкасается с внешним миром, у

них появляется сильное искушение применить к нему логические мерки и категории реального мира и, прежде всего, ввести в сознание пространство, расположить его состояния, как следующие одно за другим. Но простая последовательность скрывает бесконечное переплетение и взаимопроникновение тысячи различных переживаний. «Когда говорят, что какой-нибудь предмет занимает большое место в душе или заполняет всю душу, то это означает, что образ этого предмета изменил оттенок тысячи восприятий или воспоминаний и в этом смысле он их невидимо пронизывает».¹ Так, все ощущения под влиянием любви приобретают качественный оттенок, похожий на ощущение тепла или света.

Поверхность нашего сознания, соприкасающаяся с внешним миром, еще поддается анализу, расчленению, рядоположенности, т. е. вторжению пространства и числа, превращению длительности в пространство, но чем глубже мы проникаем в сознание, чем больше наше «я» вновь становится самим собою, тем в большей степени наши состояния сознания перестают рядоположаться, тем больше они начинают взаимопроникать, сливаться и окрашивать друг друга. «Каждый из нас по-своему любит и ненавидит, и эта любовь, и эта ненависть отражают всю нашу личность».² У человека Бергсон выделяет два «я»: поверхностное, уподобленное в своих определениях внешнему миру, и глубинное, истинное, где нет ничего застывшего, раздельного, жесткого и все состояния текучи, подвижны, смешаны, взаимообусловлены. Они проникают друг друга, и одно может взять верх и окрасить все остальные ощущения и чувства. Тогда мы и говорим, что оно стало интенсивным.

Необычность жизни сознания определяется, прежде всего, другим качеством времени и отсутствием пространства, – не устает повторять Бергсон. Что касается последнего, то эта категория приложима лишь к действиям человека во внешнем мире. Животные тоже удивительно легко ориентируются в пространстве. Насекомые могут найти свое прежнее жилье, двигаясь по прямой. Предполагают, что восприятие магнитных полей дает им эту удивительную способность. Но для животных пространство неоднородно. Только человек обладает интуицией однородного пространства, открывающей дорогу в социальный мир. Что касается времени, то для сознания не характерно однородное время, которым оперируют науки. Речь должна идти о конкретной длительности. Когда же мы незаконно рядоположаем события жизни сознания, мы превращаем конкретную длительность в однородное время и далее – в пространство, упуская возможность что-либо понять в жизни сознания.

Конкретная длительность – нарастающий поток впечатлений, придающих совсем особую окраску последующим событиям. «Здесь длительность, по-видимому, действует как причина, и идея о возможности возвращения вещей спустя некоторое время в их первоначальное положение содержит нечто нелепое... Уже одно то, что ощущение длится, изменяет его, и оно становится необратимым... Одно и то же не остается в данном случае тем же, но усиливается и обогащается всем своим прошлым».³ Время для Берг-

¹ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. соч. – Т. 1. – М., 1992. – С. 54.

² Там же. – С. 121.

³ Там же. – С. 117.

сона – не пустая длительность, безличная и абстрактная, равнодушная к событиям. Оно деятельно, активно, оно – особого рода сила, позволяющая «я» наполниться впечатлениями, изменяющими все последующие восприятия.

Длительность, в которой живет сознание – совершенно иного качества. «Мы не привыкли непосредственно наблюдать самих себя, мы всегда воспринимаем себя при посредстве форм, заимствованных у внешнего мира, а потому и полагаем, что реальная длительность, прожитая сознанием, есть та же самая длительность, которая скользит по инертным атомам, не изменяя их».¹ Конкретная длительность, напротив, воздействует на человеческое «я», изменяет его, способствует приобретениям и потерям. Вот почему одна и та же книга – другая для нас в разные периоды жизни. Вот почему прогулка по родному городу после долгой разлуки заставляет смотреть иными глазами на знакомые улочки и площади.

Жизнь сознания отличается не только активностью, конкретной длительностью, но и другим соотношением единства и множественности. Для внешнего мира характерна прерывность, ориентация на число. Единицы, подверженные счету, тождественны между собой. Командиру безразличны индивидуальные качества, когда он пересчитывает солдат батальона. Другое дело – переключка, где важно присутствие именно определенных лиц. Но и эти единицы могут рядоположаться, будучи отдельными, не затрагивающими друг друга. Совсем иное дело – сознание. В нем нет отделенных друг от друга, изолированных и «чистых» состояний. «Сильная любовь, глубокая меланхолия захватывают всю нашу душу: тысячи различных элементов сливаются, взаимопроникают, без точных очертаний, без малейшего стремления существовать в отрыве друг от друга. В этом их оригинальность. Они постепенно распадаются, когда мы начинаем различать в их смутной массе числовую множественность».²

В жизни сознания иначе проявляются и категории количества и качества. «Рассматриваемые сами по себе, глубинные состояния сознания не имеют ничего общего с количеством: они являются чистым качеством».³ С этих позиций можно говорить об интенсивности состояний сознания. Когда мы замечаем: наша радость возрастает, это не значит, что ее становится количественно больше. Изменяется скорее качество: радость, будучи устремлением сознания в будущее (а идея будущего, включающая несколько возможностей, всегда богаче самого будущего), как бы заполняет все наше существо. То же самое можно сказать о печали. Нет степени печали, ее количественной характеристики, но только изменение ее качества, заполнение ею всего нашего существа.

Бергсон полностью отказывается от гегелевской (и марксистской) идеи тождества бытия и мышления. Сознание, настаивает он, подчиняется иным законам, нежели мир вещей. Эта мысль является руководящей во всех его изысканиях. Отсюда и критика ассоциативного детерминизма, объясняющего данное состояние сознания предшествующим. Подобная позиция

¹ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. соч. – Т. 1. – М., 1992. – С. 117.

² Там же. – С. 107.

³ Там же. – С. 109.

полностью согласуется со взглядами, не признающими своеобразие жизни сознания, например, взглядами Стюарта Милля. «Я мог бы воздержаться от убийства, – цитирует Бергсон этого автора, – если бы мое отвращение к преступлению и боязнь последствий были сильнее мотивов, толкавших меня на убийство». Бергсона не удовлетворяет, что желание, отвращение, соблазн рассматриваются здесь как различные вещи, в то время как в жизни сознания эти состояния взаимопроникают.

С новых позиций философ пересматривает понимание свободы. Свобода, говорит он, имеет отношение только к нашему глубинному «я», где все состояния смешаны, переплетены; «...мы свободны, когда наши действия исходят из всей нашей личности, когда они ее выражают...».¹ Но если мы хотим выразить свободу словами, т. е. различить, отграничить наши состояния, сделать их застывшими, остановить поток сознания – мы ее, эту свободу утрачиваем; «мы как бы замораживаем активность нашего «я», и спонтанность превращается в инерцию, свобода – в необходимость. Вот почему всякое определение свободы оправдывает детерминизм».² Свобода бессловесна, невыразима, не позволяет расчленять процесс в вещь, а длительность – в протяженность.

Итак, сознание, – утверждает Бергсон, – особый мир, и все попытки войти в него с помощью знакомых определений, прерывного мира различий и количеств заканчиваются неудачами. Здесь можно уловить первые намеки на практику восточных медитаций, погружающих в глубины сознания. Здесь – переключка с фрейдовским бессознательным, полный отказ от чистого гегелевского сознания, подчиненного тем же законам, что и бытие. Бергсон решительно отказывается от программной установки Декарта на ясное и отчетливое сознание, оставляющей вне рассмотрения состояния сна, безумия, бессознательные проявления психики. Поход против классической модели рациональности начинается с пересмотра концепции сознания.

От исследования внутренней жизни Бергсон переходит к жизни вообще – как космической силе, коей дан первотолчок сознанием или сверхсознанием и которая течет стремительной жизненной рекой, растекаясь на тысячи ручейков. Начало жизни дает, в конечном итоге, Бог. Сверхсознание только другое его выражение. Но ключом к пониманию космической жизненной силы является, согласно Бергсону, жизнь нашего сознания. Какова наша внутренняя жизнь, такова и жизнь вообще. В чем наиболее концентрированно выражается жизнь нашего «я»? Поищем в самой глубине нас самих такой пункт, где мы чувствуем себя вполне у себя дома. «Мы погрузимся тогда в чистую длительность, в которой безостановочно идущее прошлое увеличивается абсолютно новым настоящим».³

Как и для внутренней жизни, ключевой идеей жизни вообще является конкретная длительность, отличаемая Бергсоном от времени. Наука, в частности, теория относительности, оперирует временем, превращая его в пространство – у Эйнштейна время становится четвертой координатой. Тот же

¹ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. соч. – Т. 1. – М., 1992. – С. 125.

² Там же. – С. 145.

³ Бергсон А. Материя и память // Собр. соч. – Т. 1. – С. 188.

подход ко времени – нечто отчужденное, инертное, отстраненное – был характерен и для элеатов. В апориях Зенона движение (время) разлагается на ряд неподвижных, покоящихся точек. Но из неподвижного не может возникнуть подвижное. «Рядоположенные неподвижности никогда не будут эквивалентом движения».¹ Когда речь идет о жизни, то прежде всего имеется в виду другое время – время как конкретная длительность. Последующее не определяется жестко предыдущим. Оно детерминируется всем прошлым, и потому для каждого живущего оно индивидуально, неповторимо. Считают, что существовать – значит находиться то в одном состоянии, то в другом. Тем самым вводят линейность времени. В конкретной же длительности присутствует все прошлое, хотя и изгнанное в бессознательное. Поэтому одни и те же обстоятельства уже не могут вызвать того же состояния. Накопленное прошлое меняет и восприятие.

Эволюция живого существа включает непрерывную запись длительности, внедрение прошлого в настоящее. Время – не вместилище, оно – живая сила, порождающая и умножающая впечатления и события, совокупность которых делает неповторимым и тем самым необратимым каждый миг жизни. «Как вселенная во всем ее целом, так каждое сознательное существо, взятое отдельно, живой организм есть такая вещь, которая длится. Его прошлое продолжается целиком в настоящем, присутствует в нем и действует».² Из этого сохранения прошлого вытекает невозможность для сознания пройти два раза через одно и то же состояние, т. е. конкретная длительность предполагает постоянное творение, открытие нового, неизведанность, неизвестность, риск. Присутствие прошлого не сводится к ассоциациям, ибо прошлое входит всем своим массивом, и каждое новое впечатление изменяет контуры восприятия всех последующих. Наша личность постоянно поднимается, растет. Для сознательного существа жить – значит изменяться, а изменяться – значит созревать. Созревать же – это бесконечно созидать самого себя. И человечество в целом живет в конкретной длительности, т. е. восприятие каждого события определяется всем накопленным совокупным опытом. Время постоянно и неустанно созидает. Это и есть история.

Бергсон противопоставляет свою точку зрения механицизму и телеологизму. Когда речь идет о материальных предметах, группа элементов может всегда вернуться в прежнее состояние – если не сама собою, то под действием какой-либо внешней причины. Она поэтому не стареет и не имеет истории. «Но чем заметнее длительность откладывает свой отпечаток на живое существо, тем ярче отличается организм от чистого и простого механизма, по которому длительность скользит, не проникая в него».³ Согласно механицизму, будущее и прошедшее исчисляются как функции настоящего и теряют свой смысл. Все три времени могли бы быть видимыми разом для сверхчеловеческого интеллекта. Говорить о времени в этой доктрине бессмысленно. Раз оно не действует, оно – ничто. Конкретная же длительность – совсем иное: поток, который не может пойти назад. Что касается телеоло-

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. – М. - СПб. 1914. – С. 279.

² Там же. – С. 14.

³ Там же. – С. 33.

гизма, то Бергсон критикует и этот концепт. Так, у Лейбница предполагается, что вещи и существа только реализуют однажды заложенную программу. «Но если нет ничего непредвидимого, ни изображения, ни творчества, то снова время становится бесполезным».¹ Как и в механистической гипотезе, здесь предполагается, что все уже дано, а не творится. Но жизнь может как угодно разворачивать «перед нашими глазами непрерывное творчество непредвидимой формы».²

Ключевой идеей в философской доктрине Бергсона является именно время, понимаемое как конкретная длительность, т. е. уберігаемое от превращения в пространство, от разложения на прерывные точки, время – как бесконечный слитный поток, особого рода мощь, созидающая, активная, наращивающая жизненный опыт, события, впечатления и, соответственно, всегда по-новому изобретающая настоящее. Так происходит в жизни любого человека – с каждым днем, обогащенный временем, он смотрит на одни и те же события своей жизни иначе. Так происходит, тем более, с разными людьми: одно и то же они видят и слышат по-своему – в окраске своих прошлых индивидуальных впечатлений, причем, не разрозненных, точечных, а выступающих единым потоком. Время обретает некое мистическое качество. Это – то, что отличает живое от неживого. Именно живое, пульсируя во времени, умножает восприятия, изменяя постоянно окраску и тональность существования индивида. Идея конкретной длительности Бергсона оказалась наиболее привлекательным моментом всей его концепции, оказав огромное влияние, прежде всего, на художественную литературу – назовем только «В поисках утраченного времени» М. Пруста.

И эволюция жизни рассматривается Бергсоном в ключе конкретной длительности: поэтому она и зовется творческой эволюцией. Жизнь с самого ее возникновения является продолжением одного и того же порыва, разделившегося по расходящимся линиям. Можно, конечно, вообразить единственного индивида, в котором путем последовательных превращений в течение тысяч веков совершалась эволюция жизни. Но в действительности эволюция осуществилась через посредство миллионов индивидов и на расходящихся линиях. Жизнь не описывает, по Бергсону, одну кривую, подобно ядру пушки, но, как граната, тотчас разрывается на части. Части эти разрываются на новые части. Взрыв происходит оттого, что жизнь встречает сопротивление со стороны инертной материи и должна его побороть. Эволюция не запланирована. Она есть беспрерывно возобновляемое творчество, она постепенно создает не только новые формы жизни, но и идеи, позволяющие ее понять. «План – это предел, указанный труду: он замыкает будущее, форму которого обрисовывает. Перед эволюцией жизни, наоборот, двери будущего раскрыты настежь. Это – творчество, которое следует без конца в силу начального движения».³

В процессе эволюции, «разрыва бомбы», образуются три расходящихся направления – оцепенение (растительность), инстинкт (главным образом, насекомые) и интеллект. Инстинкт и интеллект – вещи разного порядка:

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. – М. - СПб. 1914. – С. 36.

² Там же. – С. 27.

³ Там же. – С. 93.

первый действует, изменяя свое тело, второй – с помощью орудий. Но они взаимодополняют друг друга. Нет интеллекта, в котором нельзя было бы обнаружить следов инстинкта. Интеллект – это жизнь, как она воплощается в человеке. Концепция творческой эволюции Бергсона не совпадает с дарвиновской идеей эволюции. Многие исследователи характеризуют ее как натурфилософскую. В истоке Бергсон помещает сверхсознание, или Бога, откуда несется непрерывный поток конкретной длительности, открывающей все новые и новые жизненные формы. Не эта идея сделала знаменитым имя Бергсона, а, как я уже подчеркнула, оригинальная интерпретация времени, подобному некоему живому деятельному существу.

Бергсон оказался одним из первых в западной культуре, кто вместе с Ницше, но другим языком, заговорил о необходимости изменения принципа западной культуры, о кризисе классической рациональности, ее строгой научности, ее интеллекта, на который возлагались столь большие надежды. Неверно понимая эту критику, его часто представляют иррационалистом: ведь он противопоставил интеллекту интуицию. Но противопоставление рационализма и иррационализма в современном дискурсе устарело. У Бергсона речь идет, скорее, о критике традиционных форм рациональности, обнаруживших свою ущербность, о поисках современных типов рациональности, о совершенствовании интеллекта – в данном случае, с помощью интуиции. Да, он разоблачает интеллект, обнажает его односторонность, пороки и недостатки, но не для того, чтобы окунуться в глубины интуиции. Он надеется с ее помощью смягчить интеллект, придать ему необычайные силы и возможности.

Что такое интеллект, по Бергсону? Действовать и сознавать себя действующим – вот функции человеческого интеллекта. «Интеллект, рассматриваемый в его исходной точке, является способностью фабриковать искусственные предметы, в частности, из орудий создавать орудия, и бесконечно разнообразить их выделку».¹ Если у животного орудием являются части его тела, которые утилизируются, то у человека орудие, созданное интеллектом, оказывает обратное влияние, даруя ему более богатую организацию. Но, оперируя с орудиями, интеллект подчиняется логике твердых, завершенных тел, имея в виду конечные, внешние предметы. Все его «причинности» и «целесообразности» не могут объяснить жизни. Это – все равно, что судить о форме волны по кругляку, выброшенному ею на берег. Человеческий интеллект, следовательно, чувствует себя привольно, пока остается среди инертных предметов, среди твердых тел, где наши действия находят себе точку опоры и наш труд – свои орудия. Наша логика есть, по преимуществу, логика твердых тел. На деле же ни одна из категорий – единство, множественность, механистическая причинность – не может быть точно приложена к жизненным вещам; кто может сказать, где начинается и где кончается индивидуальность, представляет ли живое существо единство или множественность?

Будучи нацеленным на инертные вещи, интеллект отворачивается от времени. «Он противится текучести; все, к чему он прикасается, затвердевает».² Поэтому интеллект не допускает непредвиденного. Он отбрасывает всякое

¹ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. соч. — Т. 1. — С. 128.

² Там же. — С. 42.

творчество. Что-нибудь вполне новое так же недопустимо для интеллекта, как и радикальное становление. Интеллект, продолжает Бергсон, способен схватывать только прерывность, он умерщвляет движение, останавливает его, «...ограничивается тем, что время от времени схватывает со становления материи мгновенные и, следовательно, неподвижные снимки».¹ Его заблуждение состоит в том, что он надеется мыслить неустойчивое посредством устойчивого, подвижное – посредством неподвижного. Способ, каким мыслит интеллект, Бергсон называет кинематографическим. Движение, как таковое, снимается в последовательности статических кадров, из которых затем создается видимость движения – благодаря движущему аппарату. Уже апории Зенона следовали такому кинематографическому методу, разлагая движение на сумму недвижимого. Но истина в том, что стрела не находится и не покоится ни в точке А, ни в точке В: движение есть единый нераздельный процесс.

Кинематографический снимок можно назвать эйдосом греческой философии, считает Бергсон. Движение здесь возникает из сложения недвижимого, и эта попытка подразумевает нелепое предположение, что движение состоит из неподвижностей. Но сумма неподвижных состояний не может быть эквивалентом движения. И современная наука действует согласно тому же кинематографическому принципу. Сущность науки заключается в изготовлении знаков, которыми она заменяет предметы, а общее свойство знаков – выражать в закрепленной форме неподвижный аспект реальности. Время для такого интеллекта – точка на траектории движения, начало и результат, но не сама длительность. Живой длительностью наука, связанная с кинематографическим методом, не хотела и не могла овладеть. Поэтому интеллект, порождение жизни, не способен, как это ни парадоксально, познать жизнь – ни внутреннюю, ни внешнюю, главную особенность которой составляет конкретная длительность, утверждает Бергсон. Чтобы познать жизнь, нужны другие категории – подвижные, текущие, слитные. Это не означает, однако, воинствующего антиинтеллектуализма. Напротив, философ согрет надеждой на совершенствование интеллекта. Надо употребить усилие и актом воли направить интеллект вне его самого. Надо освободиться от кинематографического метода, потребовать от разума отказаться от самых дорогих для него привычек. Усилием симпатии надо перенестись в поток становления, чтобы следовать за самим истечением времени, за самим потоком реального, следовательно, за самой жизнью.

Величайшая задача философии, настаивает Бергсон, – преобразование разума. Если наука оперирует только прерывностью, упуская длительность, философия должна изжить научные привычки. «Философия не может быть ничем иным, как только усилием к тому, чтобы вновь раствориться в целом»², т. е. в потоке – длительности жизни. Но каким образом может философия выполнить свою задачу? Исходным является понимание, что время не должно уподобляться числу, пространству, что оно имеет для сознания абсолютную ценность и абсолютную реальность, т. е. постоянно созидается. Мы не считаем его интервалы, «мы чувствуем и переживаем сами интервалы».³ Переживание

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. – С. 244.

² Бергсон А. Материя и память // Собр. соч. – Т. 1. – С. 172.

³ Бергсон А. Творческая эволюция. – С. 302.

времени и есть его постоянное созидание. Не столько время созидает человека, сколько человек, переживая, мучаясь, страдая, радуясь, созидает время.

Здесь – ключ к решению проблемы. Если конкретная длительность есть, прежде всего, переживание времени, то она подвластна не интеллекту, а интуиции. Бергсон не разделяет концепции интеллектуальной интуиции Декарта. Для него она скорее инстинкт, «сделавшийся бескорыстным, сознающий самого себя, способный размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно».¹ Именно интуиция вводит нас внутрь самой жизни. Она не сводится ни к чувству, ни к мысли, но представляет целостное, глубинное переживание длительности, прикосновение к истокам жизни и потому содержит и чувства, и мысли, и бессознательные порывы – некая пуповина, связующая нас с рекой жизни. В принципе, интуиция всегда обрамляет интеллект, как бахрому. Мы только притупляем ее, чрезмерно возвеличивая интеллект. Но именно интуиция, напоминание о живой жизни, неистребимо коренящийся в нас инстинкт, способна противостоять затвердению, прерывности, конечности, кинематографизму интеллекта, схватывая целостность, нераздельность конкретной длительности, т. е. жизни. Интуиция есть, по Бергсону, облагороженный чувствами и мыслью инстинкт. Именно с ее помощью мы входим внутрь самой жизни, именно с ее помощью философия может усовершенствовать интеллект. Термином «интуиция» Бергсон пытается восстановить те пласты опыта, которые были репрессированы классическим дискурсом, и, тем самым, пересмотреть само понимание рациональности.

Второй частью «Творческой эволюции» считается работа «Два источника морали и религии». Если в первой части речь шла об эволюции в природе, то во второй – о возможности прогресса в обществе. И здесь идеи классической западной философии – рациональные основы социальной организации, возрастание свободы по мере развития общества, прогресс общества – ставятся Бергсоном под сомнение. Он выделяет два типа социума: закрытое и открытое общества. Закрытое общество руководствуется моралью, высказываемой в рациональной форме, но содержащей свой импульс в привычке, безличностных социальных требованиях и нормах. Оно не знает прогресса и нацелено на круговорот, воспроизводство, сохранение, печется о структурировании и иерархии. Здесь явно проглядывает образ нарождающихся тоталитарных режимов.

Открытое общество ориентируется на внерациональные основания морали: «мистическая эмоция», родственная интуиции. Благодаря ей, общество «открывается». Люди слышат призывы героев морали, образующих своеобразное человеческое братство. Это – те, кто непосредственно общается с Богом, христианские мистики, свято выполняющие заповеди вопреки обстоятельствам и нажиму норм и привычек «закрытого» общества. Прогресс возможен только для открытого общества, объединяющего людей, живущих в разных эпохах, но составляющих единство по своим духовным потенциям, близости к Богу. Герои морали настолько притягательны, что их зов может пробить брешь в слепом послушании привычкам и догматам, благодаря тому, что никогда в человеке не затухает «первичная эмоция», интуиция, связующая его с космической силой жизненного порыва, т. е. с Богом.

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. – С. 159.

Бергсон не вдохновляет пока наши философские умы на создание экстраординарных исследований. В лучшем случае, его концепция, в учебной аранжировке, встраивается в скучные спецкурсы для гуманитариев. Морис Мерло-Понти относился к Бергсону иначе, вступая с ним в диалог, высекающий искры великолепных идей. Для Мерло-Понти, о чем мы будем обстоятельнее говорить позже, насущной была задача воссоздания нашего «непосредственного контакта» с бытием, прорыва к вещам через плотный слой символов, знаков, слов. В интуиции Бергсона он находил подтверждение своих философских гипотез. «Отношение философа к бытию не имеет ничего общего с фронтальным отношением зрителя к тому, что он наблюдает; оно – нечто вроде соучастия, отношения косвенного и скрытого... понятно, почему Бергсон может говорить, что абсолют «совсем рядом с нами и, в определенной мере, в нас самих»: абсолют пребывает в том способе, каким вещи моделируют нашу длительность».¹ Мерло-Понти учится у Бергсона «фанатической привязанности к бытию», искусству постижения смысла. «Бытие одновременно и перед нами, и внутри нас. Какова бы ни была глубинная сущность того, что есть, и того, что происходит..., мы пребываем во всем этом».²

Философия Бергсона, по привычным меркам – философия жизни, предшественница феноменологии и экзистенциализма. Но, по большому счету, это есть попытка основополагающей критики принципов западности, поиск реальной альтернативы. Недаром исследователи индийской философии С. Чаттерджи и Д. Датта сближают концепт Бергсона с буддизмом.³ Критика однозначности, твердолобости интеллекта, обращение к интуиции как живой связи с жизненным порывом, космической силой, Богом – первые диалоги Востока и Запада в неклассическом дискурсе. Только оставаясь в пределах назойливых догм, можно без усталости именовать Бергсона иррационалистом. На самом деле, он подрывает классическую стратегию, подчиненную нормам науки, и открывает эпоху современных типов философствования, в центре которых окажутся эстетика и искусство.

Вот почему поэт Поль Валери нашел в Анри Бергсоне своего собрата, дерзнувшего нарушить строгие каноны педантичного образа мысли и вступить в союз с поэзией, допускающей «французские вольности и нюансы».⁴ Речь идет не столько о стиле изложения, сколько о типе мышления. Бергсон возродил интерес к медитации, исследуя собственный внутренний мир, живой процесс сознания, не поддающийся описанию в строгих терминах философской догматики. Ему удалось изменить философскую ситуацию, сокрушить бастионы, укрепленные «огромным аппаратом контроля знания». И потому Валери называет Бергсона гордостью Франции, «самым великим философом нашего времени».

¹ Мерло-Понти М. В защиту философии. – М., 1996. – С 14.

² Там же.

³ См.: Чаттерджи С. Датта Д. Индийская философия. – М., 1994.

⁴ См.: Валери П. Анри Бергсон // Бергсон А. Собр. соч. – Т. 1. См. также: Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность; Блауберг И.И. Анри Бергсон. – М.: Прогресс – Традиция, 2003; Кузьмина Т.А., Анри Бергсон // Философы двадцатого века. Кн.1. – М.: Искусство XXI века, 2004.

РАЗДЕЛ 2

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Глава 1. ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Существует мнение, что нынешний человек разучился читать книги, доверившись Интернету и телевидению. Тем более, книги философские. У кого сегодня найдется время, чтобы часами вдумываться в проблемные диалоги Платона или изучать сложнейшие тексты Им. Канта? В лучшем случае, обращаются к выпускам сверхпопулярных серий типа «Сократ (Гегель, Фейербах) за 30 минут». Какая уж тут философия!

А теперь послушайте опровержение. XX и XXI век – самые философские эпохи. Никогда еще не было столько философских направлений, школ, столько прославленных имен, замечательных философских книг, ставших настоящими бестселлерами.

Философские книги не только пишутся, но и с большой охотой читаются. А также становятся сюжетами для фильмов, имеющих успех у самой широкой публики. Пример? Фильм «Имя розы», снятый по философскому роману итальянского мыслителя Умберто Эко стал одним из самых кассовых, прибыльных и до сих пор входит в число самых лучших фильмов мирового кино.

И телевидение не равнодушно к философии. В Германии есть специальные философские телеканалы, рассказывающие о жизни и творчестве тех мыслителей, речь о которых пойдет ниже – это Мартин Хайдеггер, Теодор Адорно, Жан-Поль Сартр...

Для нас сейчас важно уяснить, что в современной восточно-западной философии сформировалось множество направлений и школ. У каждой школы – особые задачи и проблемы, но всей их объединяет одна забота: создание неклассического типа философии, основанного на конструктивном синтезе Восток – Запад.

Путь к истине бытия.

Фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера

Первое такое направление, о котором пойдет речь – фундаментальная онтология. Ее создатель – немецкий философ Мартин Хайдеггер, а основная цель – создать новый фундамент всей западной культуры, заменить устаревшую онтологическую схему субъект – объект восточным онтологическим принципом человек – мир и таким способом прорваться к Бытию и его Смыслу.

Мартин Хайдеггер – один из самых выдающихся умов современности. Именно он предпринял героические усилия для того, чтобы перейти рубеж и оказаться в неклассическом мире. Хайдеггер отвергает традиционное

для западной философии противопоставление субъекта (человека) и объекта (природы) и хочет восстановить целостный контекст «человек и мир», свойственный для восточного опыта. Он утверждает поэтому, что его философия есть связующая нить между Востоком и Западом, Европой и Азией. Именно поэтому фундаментальная онтология Хайдеггера, т. е. новое учение о мире и человеке столь популярна сегодня и в восточных, и в западных странах. Его читают американцы и китайцы, немцы и японцы, французы и африканцы. А теперь уже и казахстанцы, поскольку его произведения переведены и на казахский, и на русский, причем обнаруживается удивительная близость его концепции философским поискам казахских мыслителей, прежде всего, Абая.

Хайдеггер – философ великого стиля. «Меня поймут через 200 лет». Непокорный ученик Гуссерля, создавший оригинальное философское учение, не удовлетворяется ни реформированием сознания, ни реабилитацией бессознательного. Классический дискурс, смело заявляет Хайдеггер, нуждается не в терапии, а в хирургии. Или, говоря другими терминами, старый философский дом изрядно обветшал, и реконструкция вряд ли ему поможет. Надо набраться решимости и возвести совершенно другой фундамент, иное основание культуры.

Имя Хайдеггера было некогда почти запрещенным. Он считался не только «буржуазным апологетом», как Гадамер, Адорно и другие, но и – сподвижником гитлеризма. Не могло быть и речи о его вхождении в наш философский дом. И все-таки он вошел. Непрощенный, нераскаявшийся, со всей громадой своих идей, покушавшихся на европейскую традицию. Западные интеллектуалы и издатели, оказавшись на Московском международном конгрессе, посвященном столетию со дня рождения мыслителя, с удивлением констатировали – да, они в Москве. И слышат здесь глубокие, интересные доклады, подтверждающие необычайно высокий уровень российских философов, вступающих в трудный, но увлекательный диалог с Хайдеггером. В Казахстане его голос услышали несколько позже, когда начали выходить одна за другой его публикации на русском.¹ Сегодня энтузиасты-исследователи, преодолевая языковые барьеры, переводят сочинения прославленного немца на казахский.

Философия Хайдеггера удивительно личностна. И потому постоянно всплывает и вновь обсуждается скандальная история его связи с наци-движением. И в дни 100-летнего юбилея Хайдеггера страсти вновь накалились, особенно после публикации книги чилийского философа Виктора Фариаса «Хайдеггер и нацизм», содержащей новые порочащие материалы. Великий

¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? Вопрос о технике; Наука и осмысление. Поворот. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986; Хайдеггер М. Европейский нигилизм; Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. – М., 1988; Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991; Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993; Хайдеггер М. Введение в метафизику. – М., 1997; Хайдеггер М. Прологомены. К истории понятия времени. – Томск, 1998; Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997; Хайдеггер М. Что зовется мышлением? – М.: Акад. проект, 2007; Хайдеггер М. Исток художественного творения. – М.: Акад. проект, 2008; Хайдеггер М. Парменид. – СПб. Вл. Даль, 2009; Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. – СПб. Изд-во. С-Петербург. философского общ-ва, 2000.

мыслитель, философский новатор, автор замечательных творений и – член нацистской партии, ректор Фрейбургского университета в 1933 г., носивший гитлеровские знаки отличия и восклицавший «Зиг хайль!» Хайдеггер, может быть, единственный большой философ в европейском мире, связавший свою судьбу с кровавым, деспотическим тоталитарным режимом, поверивший (хотя бы на первых порах), что этот режим будет способствовать осуществлению его философского проекта (помешать встрече большевизма и американизма).

Это – драма, трагедия, грехопадение. Тем более, что раскаяния, по крайней мере, публичного, не последовало, и это еще более углубило вину и недоумение, умножило вопросы: была ли вовлеченность в нацизм случайным эпизодом в жизни Хайдеггера, объяснялась ли она личными чертами характера, или еще дальше – коренилась ли она в самой сущности его философии? Как вообще можно совместить факт наци-вовлеченности Хайдеггера и одновременно его влияние на французский экзистенциализм, антифашистский и гуманистический? (когда комиссия расследовала дело Хайдеггера в 1945 г., к нему шли письма из Франции с просьбой прислать его книги и статьи.)

Однозначных ответов нет. Одна группа авторов (адвокаты) полностью оправдывает мыслителя («его связь с наци была кратковременной; программа Гитлера в 33 году была еще неясна; и вообще, следует заниматься не «делом» Хайдеггера, а делом его философии»). Вторая группа (обвинители) считают, что Хайдеггеру нет оправдания («он платил взносы до 45 года, нацизм – жизненный ключ ко всему его учению, философии почвы и крови»). И еще одна позиция, наиболее для нас приемлемая – попытаться понять, как и почему оказалась возможной криминальная связь, как определила она всю дальнейшую жизненную и философскую судьбу, ибо скрыть и утаить ее было никак невозможно. Презрение, наказание, призыв к покаянию, отшельничество, отлучение – все эти «экзистенциалы» вряд ли могли быть «безразличными» самому стилю и духу философствования позднего Хайдеггера. С этой тяжелой ношей он шел до самого конца, что бы ни делал, что бы ни писал. Говорить о Хайдеггере-философе можно только в контексте его личностной драмы. Философия, убежден Хайдеггер, – одна из редких возможностей автономного и творческого существования. От нее ждут утешения. Но она все усложняет. Но только из тяжелого может возникнуть великое.

Обратимся к главной работе Хайдеггера «Бытие и время», определившей судьбу всего его философствования. Хайдеггер заявляет уже здесь, что извечная и самая важная тема философии – бытие. Позже он назовет человека пастухом и хранителем бытия. В западной традиции связь с бытием оказалась утерянной, в то время как на Востоке человек никогда не прерывал этого единства, дарующего свет истины. Бытие и смысл Бытия – с такой заявкой Хайдеггер решительно обращает лицо Запада к Востоку. Хотя и на Западе философия не чуралась этой темы (Платон, Аристотель, в Новое время – Декарт, Гегель), в истории эта тема не была еще поставлена во всей ее глубине и значимости, а современная философия попросту ее игнорирует, исповедуя забвение Бытия.

И Хайдеггер возражает избитым, общепринятым мнениям по поводу Бытия, оборачивая их в противоположность. Говорят, бытие – само собой

разумеющееся, яснейшее понятие – оно не нуждается в дальнейшем обсуждении. «Я радостен», «небо голубое» – что здесь проблематичного? Но понятие «бытие» внутренне парадоксально. Во-первых, с точки зрения логики. Мы спрашиваем: что есть бытие, т. е., вопрошая о бытии, предполагаем заранее, что уже имеем ответ на поставленный вопрос (используем связку «есть»). Во-вторых, – бытие проблематично экзистенциально. «Мы живем в понимании бытия, и, одновременно, смысл бытия скрыт от нас в темноте».¹ Усредненное и смутное понимание не улавливает, что в каждом поведении бытия заключена загадка, «понятие бытия есть скорее наитемнейшее».

Необходимо возобновить вопрос о бытии, но уже в другом качестве, – считает Хайдеггер. Этого требует, прежде всего, состояние самих наук, поскольку в своем развитии они пришли к кризису основоположений. Что же означает – возродить интерес к вопросу о бытии? Только ли вновь толковать о нем в традиции западной метафизики? Возвращение фундаментального вопроса о бытии означает, по Хайдеггеру, деструкцию всей западной традиции метафизики, постановку проблемы бытия в совершенно другом ключе. Хайдеггер предупреждает, однако, что деструкция не имеет целью «похоронить прошлое в ничто», но имеет позитивные намерения: стряхивая традицию, размягчая затвердевшие догмы, обнаружить некие точки роста. Он говорит о том, что бытие не выразимо на языке понятий, его содержание невозможно артикулировать категориально. Оно приоткрывается только как со-бытие, экзистенциально.

Впервые в философии раскрывается фундаментальная связь бытия и времени. Вот нерв проблемы, не затронутый пока никем. Кант был близок к прозрению, но его «анализ времени, несмотря на возвращение этого феномена во владения субъекта, ориентируется на вульгарное понимание».² Он упустил вопрос о связи времени с бытием. А эта связь означает сопряжение бытия с существованием, экзистенцией. Не отыскав подходящих терминов, Хайдеггер использует в новом смысле термин *Dasein*. *Dasein* – это мы сами, наше существование, где бытие фундаментально связано со временем. *Dasein* имеет многочисленные преимущества перед всеми другими сущими: оно и может позволить приблизиться к загадке бытия вообще. «Это сущее определяется в своем бытии через экзистенцию»³, т. е. возможность быть или не быть самим собой.

Смысл нашего бытия – временность. В своем бытии мы «делаем» время. «Время должно быть освещено как горизонт всего понимания бытия и каждого его толкования».⁴ *Dasein*, поскольку это мы сами – для нас ближайшее. Нам не надо начинать с абстрактного отвлеченного бытия, но обратиться к самим себе. Бытие мыслилось прежде как предельно широкая и отвлеченная от индивидов категория. Теперь же «только через человеческое бытие (бы-

¹ Heidegger M. *Sein und Zeit*. – Herrmann, 1976. Благодаря усилиям В.В. Бибихина, этот фундаментальный труд стал, наконец, достоянием и русскоязычного читателя. Труд, который можно назвать эпохальным, оставался неизвестным для наших исследователей много-много десятилетий. Мы же будем опираться на собственный подстрочник «*Sein und Zeit*».

² Heidegger M. *Sein und Zeit*. – S. 32.

³ Ibid. – S. 18.

⁴ Ibid. – S. 24.

тие – сознание) бытие как таковое может стать помысленным, может стать проблемой».¹ Но близость бытия, взятого в качестве *Dasein*, не означает его понятности. Напротив, онтологически оно – самое далекое, не проясненное.

Однако почему Хайдеггер использует термин *Dasein*, почему не говорит о субъекте, душе, индивиде, наконец, «я»? Ответить на этот вопрос можно только при условии понимания всей революционности его философской концепции, требующей новых терминов. Традиционные философия и логика имели свой фундамент в «сырой онтологии наличного» (*Vorhandenen*). Считалось, что существует субъект и независимый от него внешний мир, т. е. и субъект, и мир понимались как некое наличное, некие самостоятельные сущности, между которыми необходимо выяснить отношения. Вопрос о реальности мира заходит в тупик, поскольку сформулирован принципиально неверно. Кант назвал «скандалом в философии» ситуацию, когда реальность мира не может быть теоретически доказана. Но «скандал» в философии, настаивает Хайдеггер, заключается не в том, что доказательство до сих пор не найдено, а в том, что оно снова и снова ищется. «Проблема реальности в смысле вопроса, наличен ли внешний мир и доказуем ли он, обнаруживает себя как неразрешимая не потому, что в своей последовательности ведет к противоречиям, но потому, что само сущее, тематизируемое проблемой, отклоняет подобную постановку вопроса».

Хайдеггер надеется утвердить другую онтологию, ориентированную на изначальное единство человека и мира, «внутримировость», «сподручность». Не может быть ни реальности, взятой вне субъекта, ни субъекта, толкуемого вне мира, – утверждает мыслитель. *Dasein* не сводится к «я», потому что «я» предполагает первоначальную самостоятельность. *Dasein* не есть ни субстанция, ни субъект, ни внешнее, ни внутреннее, но понимается только в своем единстве с миром, в горизонте заботы.

Такая онтология уже не удовлетворяется категориями. В ней речь идет исключительно об экзистенциалах, учитывающих сущностное единство человека и мира. Бытие-человека-в-мире раскрывается, прежде всего, как «сподручность» – в отличие от «наличности». Выросший в семье ремесленника, Хайдеггер «находит сущностный опыт бытия реально существующим в крестьянских хуторах родного ему Шварцвальда».² Для человека, живущего в мире, значимы не голые вещи (*Ding*), но принадлежности (*Zeug*). Эта мысль хорошо иллюстрируется именно на немецком: *Schreibzeug* (письменные приборы), *Nahzeug* (швейные принадлежности), *Meszeug* (измерительные приборы), *Fahrzeug* (транспортные средства) и, наконец, *Werkzeug* (инструменты). Способ бытия принадлежностей принципиально отличен от способа бытия наличного.

Во-первых, любая принадлежность обнаруживает себя, исходя из нас самих. Так, комната – не просто геометрическое пространство между че-

¹ Heidegger M. *Sein und Zeit*. – S. 273.

² Мотрошилова Н.В. Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М., 1991. – С. 47; см. также: Михайлов И.А. Мартин Хайдеггер // Философы XX века. Кн.1.; Дугин А. Мартин Хайдеггер: философия другого. – М.: Академический проект, 2010; Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием. – Спб.: Академия исследования культуры, 2011.

тырмья стенами, но *Wohnzeug*, приспособление для жилья. Во-вторых, принадлежность – это всегда нечто, предназначенное для того, чтобы... Она подразумевает другое нечто, целую систему отношений. Так, «письменные принадлежности» включают перо, бумагу, стол, лампу, мебель, комнату. «Различные способы «чтобы» – служебность, используемость, приспособляемость конституируют полноту принадлежностей».¹ Хайдеггер, стало быть, «устраивает» философию среди хорошо знакомых, простых вещей крестьянского быта, стремясь избежать ловушек, искусно расставленных культурой и прорваться к самим вещам. «В пределе Хайдеггер стремится создать способ философствования, максимально освобожденный от... философии, как уже сложившейся формы человеческой культуры. Вот почему его привлекают такие нигилисты, как Ницше».²

Мир сподручности, принадлежности, простой повседневной заботы (*Besorgen*) весьма импонирует Ричарду Рорти, считающему, что в этой части своих рассуждений Хайдеггер стоит на позициях прагматизма, весьма близких самому Рорти. По мнению последнего, надо удержаться прагматиста-Хайдеггера и отвергнуть Хайдеггера-нациста. Но как бы не поэтизировал Хайдеггер жизнь на крестьянском хуторе в мире повседневной заботы, позже он раскроет ограниченность онтологии сподручности, домашности, утверждая пути к иным возможностям.

Онтология сподручности означает экзистенциальность (включенность личностного смысла), прежде всего, в понимании пространства и времени. Хайдеггер считает, что трехмерное геометрическое пространство с его объективными, неизменными расстояниями и отрезками – производное и вторичное по отношению к пространству заботящегося повседневного общения, где расстояния определяются не чисто геометрически, но согласно потребности, действию, прилаживанию, приспособлению, удобству. Пути к удаленному существу каждый день различны. «Объективно» длинный путь может быть короче, чем «объективно» более короткий».³ *Dasein* никогда не начинается с чистого измерения расстояния. К примеру, мы говорим: до такого-то места – одна прогулка или один прыжок кошки. Расстояния не столько «измеряются», сколько оцениваются. «Никогда не дается сначала трехмерной множественности возможных мест, которая наполнена наличными вещами. Измеримость (трехмерность) пространства еще скрыта в пространственности сподручного».⁴ «Верх» – это, прежде всего, «на потолке», низ – «на полу», «сзади» – «у двери». Пространственность дышит заботой, наполнена ею и как бы «оживает». Вещи расставляются, приводятся в порядок, их отношения определяются не чисто геометрически. Постоянное сподручное имеет свое место. Так, солнце, чье тепло и свет постоянно используется, занимает свое исключительное место: восход, полдень, закат, ночь. Дом имеет свою «солнечную» и «ветряную» стороны, согласно которым и организуется его пространство.

¹ Heidegger M. *Sein und Zeit*. – S. 92.

² Мотрошилова Н.В. Драма жизни... С. 44; см. также: Мартин Хайдеггер сам о себе в изложении Вальтера Бимеля. – Урал, 1998.

³ Heidegger M. *Sein und Zeit*. – S. 142.

⁴ Ibid. – S. 138.

Церкви и могилы тоже ориентированы. Первые – на восход, вторые – на заход солнца, образуя местности жизни и смерти.

На «местности» нет «чистых» геометрических отрезков. Геометрически ближайшее может быть экзистенциально самым отдаленным, и наоборот. Например, один и тот же отрезок будет иметь различную длину, в зависимости от того, мчимся ли мы на встречу с любимой или идем на деловое свидание. Хайдеггер различает геометрический отрезок (*Abstand*) и экзистенциальное расстояние, включающее личностный смысл (*Entfernung*). Первый – прозрачен и прост. Второй – всегда парадоксален, что передается самим языком: *Fernung* – удаление, *ent* – уничтожение, следовательно, *Entfernung* – уничтожение дали, приближение. «Подручное повседневного общения имеет характер близости... Ведь прилаженное к руке сущее имеет различную близость, устанавливаемую не через измерение отрезков, но регулируемую удобством и использованием».¹ В *Dasein* заключена сущностная тенденция к близости. Все виды коммуникаций, говорит Хайдеггер, направлены к преодолению расстояний. «С помощью радио *Dasein* осуществляет сегодня невиданное приближение мира, разрушая и, тем самым, расширяя повседневность».²

Экзистенциальность пространства не следует интерпретировать как субъективность, предупреждает Хайдеггер. Эта субъективность открывает, может быть, реальнейшее всей реальности мира, не имея ничего общего с «субъективным произволом», поскольку именно первичная ориентация на измерение чистых расстояний не позволяет обнаружить исходную первоначальную пространственность. Так Хайдеггер разоблачает предрассудки западной метафизики, заключившей союз с наукой и принявшей ложную гипотезу о «чистом» пространстве, освобожденном от примесей субъективности. Проектируя экзистенциальную онтологию, он настаивает на изначальной наполненности пространства заботами и делами *Dasein*. Можно провести здесь смелые аналогии с переживанием пространства в казахской традиционной культуре. Когда казах говорит «расстояние, на котором не слышно плача», он ведет отсчет в экзистенциальном, а не в геометрическом измерении.

И время, подобно пространству, изначально имеет личностный, экзистенциальный характер. «Чистое» и «объективное» время – вторично, производно. Личностный – в смысле, определяемый заботой, повседневным общением с вещами, их устройством, приспособлением, использованием, расстановкой, применением. «Время, которое мы называем календарным, астрономическим, имеет свою экзистенциально-онтологическую необходимость в основной конституции *Dasein* как заботы».³ Традиционное понимание времени, как следования одного момента за другим, не учитывает главного – заботящегося общения. Поэтому Платон был вынужден назвать время прообразом вечности. Бытие *Dasein* есть забота, – повторяет Хайдеггер. Восход солнца мы воспринимаем в ключе заботы. Настало время вставать и приниматься за дела: это есть время для... «Солнце датирует время, истолковываемое в горизонте заботы».⁴

¹ Heidegger M. *Sein und Zeit*. – S.136.

² Ibid. – S. 15.

³ Ibid. – S. 544.

⁴ Ibid. – S. 545.

Подобно тому, как совокупность отношений для чего..., у..., при... образуют экзистенциальную пространственность, так и совокупность обстоятельств для..., у..., при..., образует экзистенциальную временность: светает, значит пришло время для дневного дела. С прогрессом цивилизации солнечный свет перестает играть определяющую роль, поскольку люди научаются превращать ночь в день. «Изготовление и использование измерительных приборов позволяет прямо считывать время со специально изготовленных часов».¹

Время, как и пространство, не налично ни в «субъекте», ни в объекте, ни «внутри», ни «снаружи». Оно есть прежде любой субъективности и объективности, потому что представляет условие возможности самого этого «раньше». Вспомним, что и для традиционной культуры казахов свойственно экзистенциальное понимание времени: «время, равное доению одной кобылицы». Календарное счисление приходит позже. Оно – вторично и не имеет онтологического статуса. Dasein теперь толкуется как расположение на «местности», причем «da» включает и пространственный смысл («здесь» и «там») и временной («теперь», «сейчас»).

Подобно тому, как не существует субъекта вне мира и конструкция бытия-в-мире является изначальной, так не существует субъекта, изначально изолированного от других субъектов. Первичной конструкцией является совместное бытие, Mitsein. Речь идет о заботе, связывающей людей, без которой нет отдельного человека. Если бытие-в-мире предполагает обстоятельственные отношения с «принадлежностями», то и совместное бытие характеризуется бесчисленными типами отношений: для..., у..., при... Книга, которую я читаю, куплена у... Или она подарена мне кем-то. Лодка, бросившая якорь у берега, указывает на кого-то, предпринявшего морскую прогулку, и как «чужая» лодка, молчаливо напоминает о другом. Однако «бытие-с-другим» онтологически отличается от «бытия-с-принадлежностями». Речь теперь идет об отношении Dasein к другому Dasein. И если в сфере сподручности забота (Sorge) именовалась Besorgen, т. е. вещи подвергались заботе, будучи пассивными, то теперь Sorge становится Fürsorge, отношением между активными Dasein.

Fürsorge имеет два крайних полюса: либо забота обращается в господство над другим (отрицание его экзистенции), либо экзистенция другого признается. Между двумя названными полюсами – бесчисленное число модусов и оттенков: забота о..., отсутствие заботы, отрицательная забота, равнодушие, враждебность. Именно последние модусы характеризуют повседневное и усредненное бытие-друг-с-другом, – утверждает Хайдеггер, что дает повод для интерпретации бытия другого как чистой наличности (Vorhandenheit). «Mitsein (бытие с...) экзистенциально определяет Dasein, даже когда другой фактически не наличествует и не воспринимается». И одиночество есть Mitsein в мире.

Однако каков способ совместного бытия? Кто является здесь субъектом, если не «я»? Этот субъект – ни тот, ни другой, ни их сумма, но некий аноним, нейтрал, das Man. Он раскрывается как реальнейший субъект повседневности, хотя он не наличествует и не так доступен, как, к примеру, лежащий на дороге камень, – говорит Хайдеггер. Das Man – никто, но никто всесильный и всевластный, диктующий и навязывающий свою волю.

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – S. 549.

Бытие друг-с-другом означает, «что каждый есть другой и никто не есть он сам».¹ Это есть всеобщее торжество усредненности. Уподобляясь другому, мы теряем свою выразительность, благодаря чему das Man устанавливает подлинную диктатуру. «Мы читаем, видим и судим о литературе и искусстве, как вообще видят и судят, мы спешим прочь от толпы, как спешат от толпы, мы находим возмутительным то, что находят возмутительным, мы наслаждаемся и ненавидим, как наслаждаются и ненавидят».² Каждое превосходство прибивается. «Все сражающиеся становятся ручными. Всякая тайна теряет свою силу».³ Усредненность, похожесть одного на другого является бытийственным способом das Man: мы знаем ее под именем публичности. Публичность регулирует все толкования мира и выдает самое скрытое и непонятное за самое известное и доступное. Потеря себя в другом, публичность приводит к тому, что все суждения и решения предпринимает аноним, снимая с нас всякую ответственность. Das Man разгружает любое Dasein от необходимости выбора, и идет тем самым навстречу желаниям нас самих. Таким способом нейтралитет сохраняет и укрепляет свое жесткое господство.

Напрашиваются негативные определения: отвратительный, чудовищный аноним, попирающий индивида. Конечно же, надо от него освободиться. Но «революции» нет места в хайдеггеровском мире. Das Man – не образ конкретно-исторического общества, подлежащего реконструкции. От анонима нельзя избавиться, поскольку структура совместного бытия изначальна. «Das Man есть экзистенциал и как первоначальный феномен относится к позитивной конституции Dasein»⁴, хотя настойчивость и выразительность его господства могут исторически изменяться. Что бы ни предпринимал индивид, его судьба – публичность, das Man. Но все дальнейшее повествование посвящено тому, как Dasein освобождается все же из-под власти das Man и находит пути к собственному выбору, решению и ответственности.

Никто не изобразил ситуацию «усредненной повседневности», утрату человеком индивидуальности в мире массовой культуры так выразительно и терминологически точно, как Хайдеггер. Он сделал это еще в начале XX в., когда тенденции наступления эпохи «Man» только обозначились. Но впереди уже маячили невиданные технические возможности постиндустриального времени, туго сплетающего интеллектуальные и информационные ресурсы в одну гигантскую сеть коммуникаций. Хайдеггер не знал Интернета и электронной почты. Он не был знаком с термином «глобализация». Но предчувствие его не обмануло. Он обрисовал анонимную силу das Man, ставящую под вопрос экзистенцию и личностный выбор.

Он не просто констатировал. Он выявил характеристики мира публичности, поглощающего Dasein. Прежде всего, «настроение». Не отдельного человека, но мира, где правит «das Man». Настроение не относится к душевному состоянию, «которое потом загадочным образом выносится вовне и окраши-

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. — S. 170.

² Ibid. — S. 169.

³ Ibid.

⁴ Ibid. — S. 172.

вает окружающие вещи и персоны».¹ Настроение не спрятано ни внутри, ни снаружи, но есть способ бытия-с-другими. Не случайно, говорит Хайдеггер, первая систематическая интерпретация аффектов была осуществлена не в рамках психологии. Аристотелевская риторика может быть прочитана в качестве «первой систематической герменевтики повседневности «Mitsein».² Но онтологическая интерпретация аффектов с тех пор не сделала ни шага вперед. Напротив, аффекты и чувства оказались среди психологических феноменов, рядом с представлениями и желаниями. Хайдеггер обнаруживает феномен публичной настроенности, предлагает онтологическое толкование аффектов, что дает новые импульсы социальной психологии толпы.³

Равным настроению по значимости является экзистенциал «понимание» (Verstehen). Философ придает пониманию онтологический смысл, связывая его с категорией «возможность». Бытие есть то, чем оно может быть. Dasein всегда больше своей фактичности. Оно может сказать себе: «Становись тем, что ты есть!» Уловить эту возможность и призвано понимание. Хайдеггеровский интерес к онтологии понимания способствовал появлению современных вариантов герменевтики, разработанных его учеником Гадамером.

Третий важнейший экзистенциал, согласно Хайдеггеру – речь (Rede), которая делает «онтологически возможным такое нечто, как язык». У греков вообще не было слова «язык» (Sprache). Они понимали этот феномен как речь (Rede), – замечает Хайдеггер. Речение основано на понимании. И эта связь речи с пониманием становится отчетливой при анализе таких феноменов, относящихся к речи, как слушание и молчание. Dasein слушает и слышит, потому что понимает, вплетает слышимость в мировость, в отношения принадлежностей, Zeug. Мы слышим не просто шумы или комплексы звуков, но шум мотора, потрескивание огня, завывания северного ветра, постукивание дрозда, мерный хор колонны на марше. Чтобы услышать «чистый шум», нужно очень сложное техническое устройство.

Тот же фундамент понимания имеет другая сущностная возможность речи – молчание. Молчать – не означает быть немой. Тот, кто никогда ничего не говорил, настоящий немой, не может и молчать. Молчит тот, кому есть что сказать, имеющий тенденцию к «говорению». «Только в подлинной речи возможно подлинное молчание. Чтобы быть в состоянии молчать, Dasein должно иметь нечто для высказывания, т.е. распоряжаться подлинной и богатой открытостью самого себя».⁴ Но речь может обернуться и закрытостью бытия, когда она превращается в высказывание, передаваемое от одного к другому – устно ли, через книгу, радио и т. д. В этом случае понимание лишается своих корней, первичного бытийственного отношения к высказываемому существу, появляется возможность все понять без предварительного усвоения вещи. «В таком «Nach-und-Weiter-reden» первоначальное отсутствие почвенности оборачивается полной беспочвенностью».⁵ Кроме

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – S. 182.

² Ibid. – S. 184.

³ См.: Москвичи С. Век толп. – М., 1998; Психология толп. – М., 1988.

⁴ Heidegger M. Sein und Zeit. – S. 219.

⁵ Ibid. – S. 222.

того, формируется усредненное понимание, от которого Dasein никогда не может себя освободить. В этой усредненности – из нее и вопреки ей – осуществляется все настоящее понимание, истолкование, сообщение.

Речь, передаваемая из уст в уста, становится молвой. Молва есть способ бытия Mitsein, утверждает Хайдеггер, а не возникает случайно из-за сложившихся обстоятельств: Dasein отделяется от подлинного бытийственного отношения к миру, другому и самому себе. Другой воспримается исходя из того, что о нем слышат и говорят. Молва всегда парит. И это удаление корней (Entwurzelung) есть повседневнейшая и жесточайшая реальность Dasein.

Лишение корней проявляется также в таком модусе, как любопытство. Вообще-то оно основано на устремленности Dasein к видению. В греческой философии познание не случайно называлось «радость видеть». Согласно Пармениду, бытие есть то, что обнаруживается при чистом созерцающем слушании. «Первоначальная и подлинная истина лежит в чистом созерцании... В этом тезисе «заключен главный мотив гегелевской диалектики – и только на его основе она возможна».¹ Примечательное преимущество Sehen отметил и Августин. И в своей обыденной речи мы отдаем предпочтение видению: не говорим – попробуй на вкус, как это вкусно; проверь, как это твердо, но – смотри, как это вкусно; смотри, как твердо. Опыт чувств вообще обозначается как радость глаз (Augenlust).

Однако любопытство своеобразно использует эту тенденцию к видению. Оно заботится только о том, чтобы увидеть, но не о том, чтобы понять увиденное. Оно ищет только новое, чтобы вновь и вновь отпрянуть к другому новому... Оно ищет не радости рассматривающего пребывания, но беспокойства и возбуждения всегда новым, приходящим на смену. Оно есть всюду и нигде. Лишение корней, молва, любопытство приводят к тому, что становится безразличным, открывается ли вещь в подлинном значении, или нет. Возникает такой онтологический феномен, как двусмысленность.

Хайдеггер описывает здесь характерную для современной культуры онтологическую ситуацию, когда человек отторгается от вещей и их смысла, погружаясь в разветвленную сеть опосредований, создаваемую техническими средствами и приемами. Постмодернисты, его непослушные ученики, много позже будут говорить о деконструкции (уже не деструкции!) всей западной традиции, когда человек имеет дело только со «следами» бытия, и даже со «следами следов», «копиями копий».

И, наконец, философ характеризует такой важнейший экзистенциал, как заброшенность. Dasein, пребывая при мире, имеет характер бытия, потерянного в публичности das Man. Оно отколото от собственной Seinkönnen и «брошено» в мир. Речь идет о неподлинности Dasein, не имеющей, однако, смысла негативного качества, достойного сожаления, которое может быть устранено в прогрессирующих стадиях человеческой культуры. Отсутствие почвы аналогично потере себя в Man. Но такова онтологическая структура Dasein, и «заброшенность» не есть «выпадение» из более высшего, чистого прасостояния – напротив, она первична.

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – S. 227.

Ввергая себя в беспочвенность и ничтожность усредненной неподлинной повседневности, Dasein толкует публичность как самую «конкретную» и «возвышенную» жизнь, не усматривая «заброшенности» Dasein в публичности. Но если Dasein бросается в водоворот неподлинности, если это сущее теряет себя именно в своей повседневности и живет, отпадая от себя, можно ли сказать, что оно экзистирует? Такое возражение было бы уместным, если бы Dasein приравнивалось к Ich-субъекту, выясняющему отношения с внешним миром, но конституция In-der-Welt-Sein обнаруживает, что и заброшенность есть элементарнейшее доказательство экзистенциальности Dasein. «В заброшенности речь идет именно о способности бытия-в-мире, хотя и в модусе неподлинности».¹

Таким образом, бытие-в-мире и с-другим, образующее публичность, приводит к тому, что чувствует, живет, читает, улыбается, понимает, любопытствует не Dasein, а Man, безликий аноним, нейтралитет, воспроизводящийся тысячекратно, многомиллионно. Можно, конечно, усмотреть в этих экзистенциалах конкретно-историческую подоплеку: «Как бы люди немецкой улицы и пивной не были далеки от философии, но их чувства на рубеже второго и третьего десятилетий лучше всего схватывали категории хайдеггеровской трагической онтологии – «забота», «покинутость» и усредненность».² Однако, на наш взгляд, это – характеристика сегодняшнего культурного мира, обозначенного, но еще не признанного Хайдеггером. Потеря почвы, корней, усредненность – все эти модусы, считающиеся неподлинными (он ищет почву) характеризуют постмодернистскую культурную ситуацию, для выражения специфики которой Делёз употребит термин «номадология». Хайдеггер уже открывает и актуализирует феномены, полностью раскрывшиеся только в конце столетия, хотя и дает им неадекватную интерпретацию. Эта неопределенность позиции ведет к тому, что философу приходится неоднократно оговаривать позитивность таких явно негативных для него самого феноменов, как молва, любопытство, заброшенность, потеря корней, усредненность в Man. Эти оговорки не стирают черных красок.

Прорыв к смыслу и тайне бытия может совершить только подлинная экзистенция (Seinkönnen), освободившаяся от железных объятий das Man. Это – очень важная для экзистенциальной аналитики мысль. Dasein, пребывая в мире усредненности, предаваясь любопытству и молве, подчиняясь диктату das Man, оказывается не способным к тому, чтобы стать пастухом бытия, его «просветом», его «слуховым окошком». Но Хайдеггер не оставляет Dasein во власти анонима. Не случайно его философию называют философией «большого утешения». Он еще не познал той трагической безысходности, в которой окажется человек в начале XXI... А может быть, он просто больше доверял человеку, изыскивая способы высвобождения его экзистенции?

Бытие-в-мире определяется как житие при..., доверие к... Das Man заботится о повседневной усредненности, публичности, внушает чувство спокойной уверенности, когда можно переложить ответственность на кого-то другого, наслаждаясь «бытием-дома», уютным и безопасным. Но человеку присущ под-

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. — S. 239.

² Мотрошилова Н.В. Драма... С.19.

линный экзистенциальный страх (Angst), который, в отличие от обычного, психологического страха, не знает, чего страшится. Этот страх вносит беспокойство и смутную тревогу в домашний уют повседневной публичности. Das Man разоблачается. Успокоительная доверчивость разрушается в самой себе. Dasein стремится покинуть обманчивую надежность бытия-при-доме и выйти в бытие-вне-дома, «оно спешит прочь из мира ближайших принадлежностей в далекий и чуждый мир».¹ Хайдеггер утверждает, что экзистенциальный страх, вносящий смуту в спокойную дрему бытия-при-доме, есть основание для всех прочих видов страха, ужаса, испуга, болезни. «Физиологическое явление страха возможно только потому, что Dasein в основе своего бытия страшится».²

И еще один феномен вносит смуту в покой публичности – смерть. Аноним пытается и здесь успокоить, отвлечь, погружая в мир повседневной заботы и внушая, что смерть нас не касается – умирает кто-то, вернее, умирают. Умирание нивелируется в происшествие, которое ни к кому собственно не относится. Если речи свойственна двусмысленность, тогда это речь о смерти, – говорит Хайдеггер. Умирание, сущностно незаменимое, искажается в публично происходящее событие. Но, как ни старается das Man, мы осознаем, что все можно усреднить, все и вся заменимо, кроме одного – смерти. «Никто не в силах отнять у другого его умирание».³ Можно, правда, пожертвовать своей жизнью ради другого, но такое умирание за... не означает, что другой обретает бессмертие. Тот факт, что смерть не поддается усреднению, публичности, и каждый умирает сам за себя, означает, что мы ускользаем из-под власти анонима. В смерти Dasein не исчезает полностью. Кажется, что Хайдеггер говорит загадками. Что он имеет в виду? Бессмертие? Скорее, философ затрагивает тему бытия и ничто, подхваченную позже Сартром. Конец не является внешним для Dasein, но включается в него; Dasein существует всегда именно так, что подразумевает свое небытие, т. е. ничто.

Что есть ничто? – вопрошает Хайдеггер. Логика бессильна ответить. Спрашивая о ничто, мы уже считаем, что оно – есть. Но выявляются ли другие возможности определения ничто? Только в фундаментальном настроении страха – перед чем-то неопределенным, неясным. Человеческое бытие выставляется в ничто и тем самым схватывает сущее как целое. Выхожение за наличное, «выставление в ничто» присуще человеческому бытию как таковому.⁴ Смерть есть способ бытия, включающий ничто. «Как только человек вошел в жизнь, он достаточно стар, чтобы умереть».⁵ «Смерть в самом далеко идущем смысле есть феномен жизни».⁶ Эта мысль формулируется в конструкции бытия к смерти, «Sein zum Tode», навлекшей на Хайдеггера множество упреков. Он, Де, принижает жизнь, превращает смерть в философский принцип. Но, на наш взгляд, здесь высказывается глубокая диалектическая мысль о единстве жизни и смерти, о неизбывном присутствии ничто в бытии.

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – S. 228.

² Ibid. – S. 253.

³ Ibid. – S. 319.

⁴ См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика // Новая технократическая волна на Западе.

⁵ Heidegger M. Sein und Zeit. – S. 326.

⁶ Ibid. – S. 328.

Такие состояния, как фундаментальный страх, возможность смерти вырывают нас из-под власти анонима. «Мы идем к самим себе из потерянности в *Мир*».¹ Мы обретаем самостоятельность, начинаем проектировать свою жизнь. Отныне все происходящее с нами может быть понято только в свете этого проекта или, как говорит Хайдеггер, «впереди идущей решимости». Будущее «делает видимым *Dasein* относительно его возможной подлинности и целостности».² Временность, присущая *Dasein*, не сводится к последовательности мгновений. *Dasein* экзистировать не как сумма следующих друг за другом и исчезающих переживаний. Его способ бытия конституируется как простираемое между жизнью и смертью. *Dasein* существует, постоянно рождаясь и постоянно умирая. Оба «конца» и их «между» присутствуют, пока *Dasein* экзистировать. Временность *Dasein* означает его историчность. Хайдеггер считает, что историчность может быть понята только как способ бытия-в-мире и бытия-с-другими. И он поясняет свою мысль: в музее хранятся древности, например, посуда. Она принадлежит к прошлому и, в то же время, еще налична. Что делает ее историчной? Ведь эту посуду можно еще использовать. Но есть нечто в вещах, что, даже при условии их использования, оставляет их историческими: принадлежность к уже ушедшему миру культуры, где они и раскрывались в своем подлинном смысле. Что исчезло? Мир, в котором они принадлежали к одной целостности. Употребляются они или нет, они – уже не те, чем когда-то были.

Пообещав «возобновить» вопрос о бытии, Хайдеггер в своей знаменитой книге все внимание уделяет такому типу бытия, как человеческое бытие, наиболее предпочтительное, с его точки зрения, в деле разгадки тайны бытия вообще. Именно здесь он и совершает свое философское открытие, составившее, можно сказать, эпоху в западной культуре и сблизившее ее с Востоком. Он разрабатывает неклассическую онтологию, построенную на изначальном единстве человека и мира, тогда как классическая философия, логика, вся западная наука, история ориентировались на онтологию наличного. В противовес традиции, Хайдеггер утверждает иные онтологические основания культуры, философии, логики, истории, естественных наук с учетом нерасторжимости человека и мира и заменой категорий экзистенциалами, включающими одновременно характеристики человека и мира. Вместо категориальной структуры субъект – объект, ключевой для классического философствования, он вводит соотношение человек – мир.

Сущность человеческого существования – выходение за пределы самого себя (экзистирование), проявление истины бытия. Гуманизм, убежден Хайдеггер, в том и заключается, что человек должен выйти к просвету бытия, обнаружить его смысл. В этом контексте Хайдеггер критикует позицию Сартра, трактующего гуманизм в прежнем духе соотношения сущности и существования: у Сартра на первое место выдвигается существование, а вопрос о прорыве к Бытию даже не ставится.³

Идеи Хайдеггера удивительно созвучны современному европейскому «повороту на Восток». Не потому ли обнаруживаются возможности компа-

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – S. 356.

² Ibid. – S. 410.

³ См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии.

ративистского прочтения творчества двух выдающихся мыслителей, представляющих образы Востока и Запада – Абая и Хайдеггера? В миропонимании Абая выразились те глубинные истоки, те расплывающиеся в тумане времени, но сохраняющие свои очертания силуэты культуры, то жизнечувствование, обрести которое взыскует Хайдеггер, обнаружив, что западная цивилизация «села на мель». И это жизнечувствование, которое пытается вновь обрести Хайдеггер, не присуще ни Абаю-просветителю, ни Абаю-экзистенциалисту, но только Абаю – выразителю духа казахской традиционной культуры. Речь в этом контексте должна идти не о влиянии Запада на степь, не о просвещении казахов, а о взаимовлиянии, об обратном воздействии казахского миропонимания на западную культуру – ее просветлению.

Не будем проводить аналогий, текстуальных сопоставлений. Вспомним одно из самых проникновенных философских произведений Хайдеггера – «Вещь». Почему дальше, – вопрошает немецкий философ, – становясь близким, близким не становится? Что значит подлинная близость? Может ли дать ее кинокадр или радиоголос? С точки зрения Хайдеггера, современный человек, как бы ни сплющивал расстояния, не в состоянии приблизиться к вещам. Он не позволяет им «вещиться», он их уничтожает, упуская их слиянность с «четверицей»: небо – земля – боги – смертные. Вот чаша. Суть ее – не в том, что она имеет емкость и изготовлена гончаром. Суть ее – в наполнении вином или водой и в дарении. «В подносимой воде присутствует источник. В источнике присутствует скала, в ней – темная дрема земли, принимающая в себя дождь и росу неба. В воде источника присутствует благосочетание неба и земли. Оно присутствует в вине от плода виноградной лозы, в которой взаимно вверились друг другу соки земли и солнце неба».¹

Философ размышляет об оказавшейся пагубной для человека позиции господства по отношению к миру, основанной на преобладании научного знания. Именно такая позиция провоцирует «взрыв атомной бомбы» задолго до ее настоящего взрыва: уничтожение вещей в их сути, связи с небом, землей, богом и человеком, сведение к инструментам, предметам. Чтобы приблизить далекое, недостаточно сократить расстояния, надо пересоздать модель отношения человека к природе. И Хайдеггер высказывает предположение о возможном «шаге назад» (!) – от объясняющей мысли к памятной, способной возродить вещь как вещь во всем окружении зеркальной игры мира.

В названной точке его мысль пересекается с мыслью Абая, выражающего тот тип жизнечувствования, к которому стремится Хайдеггер: целостность, полнота, единство с окружающим миром, растворение в его звуках и красках, ощущение его живого дыхания, его творческой мощи и энергии. Как известно, именно тип жизнедеятельности кочевников позволил соединить несоединимое: хозяйственную активность с любовным, ласкающим отношением к природе..²

Но, сближаясь с Востоком, Хайдеггер остается на Западе. Он высоко оценивает европейские науки, вовсе не собираясь от них отказываться. В

¹ Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие. – С. 320.

² См.: Соловьева Г.Г. Абай в контексте современной зарубежной мысли (Абай и Хайдеггер) // Восточная философия: история и современность. – Алматы, 1996.

поздних работах философ доказывает: развитие наук и искусств на Западе – не тупиковая линия, несмотря на предчувствие грядущих катастроф. Он предугадывает, что фундаментальный для него вопрос: «Что такое Бытие и смысл Бытия?» настигается другим вопросом, важность которого будет постоянно возрастать: Что такое техника? В ряде своих работ философ размышляет над сущностью техники. Можно ли определить ее как средство? Она выполняет, конечно, эту роль. Но сущность ее – не в этом. И Хайдеггер приходит к парадоксальному выводу: сущность техники – в том, что именно в ней и через нее открывается потаенное. И техника, и наука, и искусство есть путь к истине Бытия. В них истина бытия, свершаясь, отторгает нас от привычного, бывалого, ввергая в просветленность и несокрытость истины.¹

Однако современная техника не соответствует своей сущности, поскольку выражается в форме «постава»: из природы извлекается потаенная энергия и представляется как состоящее в наличии. Такой способ обнаруживает двусмысленность «постава», скрытые в нем опасности. Истина бытия закрывается, и человек начинает и самого себя воспринимать в качестве наличной вещи. «Суть постава такова, что бытие в нем отстраняет свою истину в забвение настолько, что делает свое существо неприступным».² Хайдеггер, стало быть, уже в начале XX в. предупреждает об опасностях, связанных с возрастанием могущества техники. Он не отрицает ее силы. Судьба Запада определяется наукой и техникой. Он обнаруживает глубинную связь техники и тайны Бытия. Но, чтобы техника действительно соответствовала своей сущности, она должна отказаться от «постава», превратиться из производства в произведение. «Где опасность, там вырастает и спасительное». Через технику, обновленную искусством, мы сможем, убежден философ, приблизиться к истине Бытия, и «изначально принадлежать к четверице неба и земли, смертного и божественного». Думается, что проект Хайдеггера остался пока не осуществленным, и техника в ее форме «постава» продолжает наступление на человека, обретая невиданную мощь разветвленной сети Интернета, отдаляя человека все больше и больше от «корней», первоисточков, истины Бытия. Сможет ли человек «приручить» технику настолько, чтобы она соответствовала обнаруженной в ней Хайдеггером сущности – приоткрывать потаенное?

Судьба и философские идеи Хайдеггера во многом определили интеллектуальный облик современности. Герменевтика, экзистенциализм, структурализм, постструктурализм – все эти школы и направления были инициированы энергией его мысли. С ним советуются, соглашаются, опровергают, на него ссылаются и против него бунтуют. Многие из тех, кого мы называем тоже великими, не хотели поддаваться магии его полновесного слова, облеченного в поэтическую форму. Карл Ясперс, когда-то «доверенный друг», позже выступивший с решительным осуждением его грехопадения («На-

¹ См.: Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе; Он же. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. – М., 1987.

² Хайдеггер М. Поворот // Новая технократическая волна на Западе. – С. 88. Поздний Хайдеггер углубляется в проблематику языка, превращая его, по словам некоторых исследователей, в «квазибожество». См. *Unterwegs zur Sprache*. – Pfulingen, 1960; *Holzwege*. – Fr./am Main, 1963; См. об этом: Подорога В.А. Геология языка и философствование М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М., 1991.

стоятельно необходимо привлечь к ответственности тех, кто помогал национал-социализму упрочить власть. Хайдеггер принадлежит к немногим профессорам, которые это делали»), предъявил автору «Бытия и времени» серьезные претензии: его философия «лишена Бога и мира, любви, веры и фантазии». Ясперс вообще сомневается, можно ли назвать Хайдеггера философом: «Хайдеггер мыслит полемически, но не в форме дискуссии, он закликает, а не обосновывает, изрекает, а не осуществляет операции мысли».¹

Доверимся авторитету Ясперса? Или послушаем самого Хайдеггера, чтобы убедиться, что есть в его философии и вера, и любовь, и свобода? И пусть он «изрекает» и «закликает», не выдерживая строго научного академического стиля. У него есть своя логика, своя поэзия, своя мудрость, свое очарование. Каждый шаг в его тексте дается читателю с величайшим трудом, но оплачивается нескрываемой радостью совместных прозрений.

Прицельной критике подверг фундаментальную онтологию и Теодор Адорно. Возвратившись в середине пятидесятых из Калифорнии в Германию, он обещал «расправиться с Хайдеггером». Но, как ни велик был авторитет Адорно в послевоенной Германии, его предприятие оказалось безуспешным. На его аргументы, высказанные в объемистой «Негативной диалектике», Хайдеггер просто не ответил, продолжая идти своей мерной, тяжеловесной философской поступью. О чем же писал Адорно? Первое, и самое главное – Хайдеггер не возвысился над догмой, что «мысль, чтобы быть истинной, нуждается в абсолютно первом, свободном от сомнения». В его онтологии «объединяются страхи перед закатом мира со спокойным желанием оперировать на крепкой, насколько возможно, философской почве».² Но это первое, безусловное, продолжает Адорно, оказывается «миграцией в архаику». Хайдеггер реставрирует прошлое, непосредственность, неразличимость бытия и сущего, возвышает в добродетель ограниченность, хочет философствовать чисто из вещей, из-за чего вещи уклоняются от него. Работа философской мысли – от Парменида – заключалась именно в разграничении бытия и мышления, в то время как Хайдеггер предает забвению эту рефлексию. Его абсолют уподобляется сумеркам нерасчлененности понятий в мифе, остается плодом непорочности, целомудрия первоначального мышления, не отягощенного противоречиями.

Адорно затрагивает самые «животрепещущие струны» фундаментальной онтологии. В современном мире, где почва уходит из-под ног и рушатся все надежды фундаментализма, Хайдеггер настаивает на укорененности философии: философствовать – значит быть изначальным. Критик верно подмечает, что Хайдеггер игнорирует тысячелетние философские усилия по различению сущего и бытия. Но оценку установленному факту можно дать иную. Хайдеггер делает это совершенно осознанно, избирая своей стратегией возвращение к истокам, к первоначальной, не замутненной мыслью целокупности. Он ведь использует метод деструкции всей западной традиции, который и позволяет фундаментальной онтологии появиться на свет. Отказаться от работы тысячелетий, начать все сначала, вступая в диалог с традицией...

¹ Jaspers K. Notizen zu Martin Heidegger. – München; Zürich, 1989. – S. 90.

² Adorno T. Negative Dialektik. – Fr./am Main, 1966. – S. 69. См. также: Соловьева Г.Г. Хайдеггер и Адорно: философия нежестокости // Историко-философский ежегодник. – М., 1993.

Правоту Хайдеггера в несостоявшемся споре с Адорно выявляет сама эпоха. Сколько бы ни говорили современные философы об утрате абсолютов, о зыбкой, неустойчивой почве, о тщетности поисков безусловного, человек и в постмодернистском «листе Мебиуса», где сталкиваются между собой бесчисленные симулякры, утратившие воспоминания о первоисточке, сохраняет свою внутреннюю духовную связь с Абсолютом («Только Бог еще может спасти нас». – Хайдеггер). В бессмысленном, казалось бы, кружении симулякров просвечивает смысл, великая тайна человека и Бога...

И снова Мартин Хайдеггер. Человек – пастух бытия

Мартин Хайдеггер решился остановить расчетливого, прагматичного западного человека, считающего минуты жизни на деньги, спокойным, «несвоевременным» вопросом: Что есть бытие и смысл бытия? Без ответа на этот наиважнейший вопрос бастионы цивилизации, хорошо укрепленные, оснащенные всеми техническими приспособлениями и замысловатыми конструкциями, оказываются лишенными фундамента, рушатся, превращаются в груды развалин. Что стоит беспокойная деловитость, расстановка жизненных сил согласно правилам маркетинга и менеджмента без ясного и прозрачного понимания смысла бытия? И это вопрос – не к одному только человеку, не ко мне, не к вам, а ко всей западной цивилизации, оказавшейся в ловушке рациональности, утратившей бытийственные связи, фундамент культуры, повисшей в воздухе вместе со своими тяжеловесными техническими сооружениями. Кризис, охвативший все сферы жизни западного человека – это, прежде всего, кризис оснований, онтологии, забвения первоочередного, первосущного вопроса о бытии и смысле бытия.

Прежде, чем создавать научные теории, рассуждать о том, что есть атом и клетка, надо поинтересоваться, а что вообще-то подразумевается под словечком-связкой «есть», т. е. что значит «быть» и, следовательно, «не быть». Кажется, что проблемы тут нет и каждому понятно и доступно это привычное и не вызывающее сомнений «есть». Но философия – и в том ее задача – все усложняет, проблематизирует, утяжеляет, во всем по видимости простом и незатейливом усматривает проблему. Потому что только из такого проблематичного, «тяжелого» может возникнуть великое: духовное пробуждение человека, его жизненные открытия, исторические прозрения, творческие взлеты.

Первое, что открывает Хайдеггер вместе с доверившимся ему читателем: подозрительная проблематичность самого понятия «бытие». Во-первых, с точки зрения традиционной логики, это понятие ведет себя совершенно непривычно, обнаруживая свою парадоксальность: спрашивая, что есть бытие, мы соглашаемся с тем, что не знаем то, о чем спрашиваем. И в то же время, мы претендуем на то, что уже знаем то, о чем вопрошаем, поскольку используем связку «есть». Во-вторых, понятие поддразнивает нас и экзистенциально, психологически: мы постоянно употребляем слово «бытие», но смысл бытия от нас ускользает. При первой же попытке мы обнаруживаем в наипростейшем и само собой разумеющемся понятии скрытую загадку, волнующую тайну.

Что же сделает западный человек? Конечно же, попробует дать определение, дефиницию и поймать двусмысленное понятие в однозначные логические конструкты. Но, увы, тут его ждет первое разочарование. Бытие и его смысл не определимы, не поддаются дефиниции в рамках традиционной логики. И Хайдеггер объясняет, почему это происходит. Традиционная логика, обращаясь к операции дефинирования, использует схему «род-вид», когда нечто определяемое подводится под более общее. Но бытие обладает наивысшей степенью всеобщности и его нельзя включить в такое нечто, которое бы над ним возвышалось. Оно принципиально неопределяемо средствами традиционной логики и требует экстраординарных, нетрадиционных усилий, нетривиальных мыслительных и, более того, – экзистенциальных жестов.

Бытие, разъясняет Хайдеггер, не сводится к совокупности сущего. Поэтому к нему так нелегко подступиться. Но есть все же такое сущее, которое одновременно бытийствует – человеческое бытие, и именно через него можно «считывать» Бытие. Или более образно и терминологически точно – человеческое бытие, *Dasein*, есть тут, вот, здесь, т. е. просвет, окошко, через которое проглядывает само Бытие.¹ Это возможно потому, что человеческое бытие не просто наличное, вещь среди вещей, природная данность. Оно экзистирует, в нем осуществляет себя духовная бытийствующая сила, которая, как скажет позже Сартр, «делает себя, вместо того, чтобы быть». Экзистенция, следовательно, не пребывает, но творит, будучи сущностно связана со временем. Время не увлекает ее за собой, не обтекает ее. Она живет во времени, делает время. *Dasein* хотя и переводится с немецкого как «наличное бытие», употребляется Хайдеггером совершенно в другом смысле.

Вопрос, тем самым, предобозначен: через такое сущее, как человеческое бытие, представляющее собой «окошко», просвет, можно разглядеть таинственный лик того, что именуется Бытием и не поддается логическим определениям. Говоря о Бытии и смысле Бытия, Хайдеггер в своем программном сочинении избегает терминов Бог, Дух, духовность. Однако именно такой смысл, по большому счету, имеет его «непонятный понятие» – Бытие, не сводимое к совокупности сущего. И потому фундаментальная онтология ставит проблему действительно фундаментально: смысл Бытия и смысл человеческой истории, духовные истоки человеческих деяний.

Хайдеггеровская постановка вопроса о бытии и смысле бытия означает обращение лица Запада, строго рационалистичного, утрюмого – к лицу Востока, просветленного Духом, радостного. Не случайно сам Хайдеггер признавался, что его философию называют связующей нитью между Востоком и Западом, Европой и Азией. Предполагается, что мы должны выявить в концепции Хайдеггера «рациональное зерно» и указать на его просчеты и «ошибки». Постараемся избежать этого избитого, изжившего себя хода мысли. Критика не есть нечто продуктивное, как пишут Ж. Делёз и Ф. Гваттари: философские концепты сохраняются как изобретения, оригинальные проекты, и никакая критика не способна их унизить и «превзойти».² Хайдеггер воз-

¹ Не случайно В. Бибихин переводит термин *Dasein* как присутствие. Имеется в виду присутствие в человеческом бытии Бытия как такового или присутствие человека при Бытии.

² См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое метафизика. – М., 2000.

высил свой голос в тот роковой час всемирной истории, когда над западным миром сгустились тучи, когда Шпенглер провозгласил «закат Европы», когда стало очевидным, что западная модель онтологии, и, соответственно, антропологии, себя исчерпала. И все бури и грозы – экономические, политические, идеологические, нравственно-психологические – порождаются «онтологической непогодой», забвением духовных первоисточников, смысла Бытия. И Хайдеггер взял на себя труд «онтологического оздоровления» западного мира, что предполагало «поворот к Востоку». Но не в смысле «миграции в архаику», а в парадоксальном усилии: остаться на почве Запада, сохранив его всходы и плоды, но, в то же время, призвать живительные ветры Востока, способные предотвратить засуху и атмосферный застой. Пути науки и техники – не безысходность и тупик. В технике приоткрывается потаенное, тайна и смысл Бытия, но только в технике, преображенной Духом, смыслом.

Западная метафизика, говорит Хайдеггер, двигалась согласно «сырой онтологии *Vorhandenen*» (наличного): существует мир и существует человек, надо выяснить отношения между двумя независимыми, самостоятельными сущностями. И, прежде всего, логически доказать реальность объективного мира. Но уже Кант зафиксировал «скандал в философии», провал этой крупномасштабной операции. «Скандал» возникает потому, что сам вопрос оказывается сомнительным: изыскиваются способы доказательства наличного «физического» наличным «психологическим», в то время как они составляют единую структуру *In-der-Welt-Sein* (мировости). Проблема «реальности» в смысле вопроса, наличен ли мир и доказуем ли он, показывает себя как невозможная не потому, что она в своей последовательности ведет к невыносимым апориям, но потому, что само сущее, которое в этой проблеме является темой, отклоняет подобную постановку вопроса.¹ И «природа» не представляет собой «вечную» природу, пустую реальность, но «конструируется» *Dasein*.

В «сырой онтологии наличного» человек представлен субъектом, осваивающим объект, вещь (*Ding*). Это – то самое «я», «*ich*», разряженное в одежды «трансцендентального единства апперцепции». Кант хорошо передает, по Хайдеггеру, сущность «я». Бытие «*ich*» понимается как реальность «*res cogitans*». «*Ich*» есть не только «я мыслю», но и «я мыслю нечто». Это – субъект логической связи. Соответственно, реальность, мир, природа представлены как совокупность независимых от «*ich*» вещей, которые понимаются и осваиваются в форме «категорий», не соответствующих *Dasein* определений. «Заботу» нельзя онтологически вывести из реальности или «построить» категориями реальности. Тем самым Хайдеггер обнаруживает однозначность всей западной традиции; онтология наличного инспирирует тип логики, оперирующей исключительно «категориями» – традиционная логика фундируется в онтологии *Vorhandenen*.

Мировость есть переход в другое измерение. *In-der-Welt-Sein* онтологически скреплено скобой в структурной целостности бытия *Dasein*, которая характеризуется как забота (*Sorge*). По отношению к вещам забота превращается в заботу по поводу... (*Besorgen*). *Dasein* имеет дело не с чистыми

¹ Heidegger M. *Sein und Zeit*/ 1976/ Herrman. – S. 273.

вещами (Ding), но с принадлежностями (Zeug), порожденными его «заботой» о вещах. Немецкий язык хорошо передает этот смысл: Schreib-Zeug (письменные приборы), Nähzeug (швейные принадлежности), Fahr-Zeug (транспортные средства), Mehrzeug (измирительные приборы). Zeug – нечто, предназначенное для... К бытию Zeug относится всегда целое, в чем это Zeug может быть тем, что оно есть.

Способ бытия Zeug, образующих совокупность обстоятельственных связей, Хайдеггер называет Zuhandenheit – «сподручность». Онтология сподручности принципиально отличается от онтологии «наличного» и не может описываться средствами традиционных категорий. И природа в этом онтологическом проекте не понимается как природная мощь, наличное. Гора есть карьер, река обнаруживает силу ветра, ветер, в свою очередь, раздувает паруса. В дорогах, улицах, мостах, зданиях природа открывается через заботу.

Изначальным, исходным пониманием пространственных характеристик, убежден Хайдеггер, должно быть их экзистенциальное понимание, а трехмерное, чистое пространство – вторично, производно. Подручное, т. е. принадлежность, Zeug, определяется своей близостью к руке, о чем говорится в самом термине. И эта близость устанавливается не измерением отрезков, а регулируется удобством и использованием. Геометрическое расстояние Abstand очищено от субъективных примесей, готово к научным операциям. Экзистенциальное расстояние Ent-fernung имеет характер «удаления дали» (Fernung – даль, Ent – удаление). В «мировости» человек стремится приблизить вещи к руке, сделать их «сподручными». В Dasein заключена сущностная тенденция к близости. С помощью радио (не говоря уже о телевидении и Интернете. – Г.С.) «радио» Dasein осуществляет невиданное прежде приближение мира, расширяя и разрушая повседневность. Позже Хайдеггер напишет поразительное по своей интонации произведение – «Вещь», где вскроет парадоксальность такой «близости». Да, человек приближает вещи, но тем самым он их удаляет, не позволяя вещам высказывать свою самость. Они превращаются только в объект потребления, в них уже не чувствуется запахов земли и порывов ветра...

Экзистенциальное пространство характеризуется также тем, что Zeug не просто имеет свое «место», но оно «располагается вокруг», так что взаимосвязь таких принадлежностей образует «местность». Трехмерная «измеримость» скрыта в пространственности подручного. «Верх» есть «на потолке», низ – «на земле», сзади – «у двери». Постоянное «сподручное» имеет свое исключительное место: это солнце, чей свет и тепло регулярно используется. По восходу и заходу солнца ориентированы церкви и могилы, местности жизни и смерти. Пространство, стало быть, не только онтологично, но и экзистенциально, в своем первичном, исходном значении. Объективно длинный путь может быть короче, чем «объективно» более короткий. Примечательно сходство подобного толкования пространства с представлениями о пространстве в кочевой культуре, где также делается акцент на экзистенциальности пространственных характеристик («расстояние, на котором не слышно плача»).

Хайдеггер, словно предвидя возможные упреки в «субъективизме», разъясняет: онтически-онтологическая трактовка пространственных ха-

рактистическим не имеет никакого отношения к «субъективному произволу». Такой ход мысли предполагает онтологию «наличного», независимость «объекта» и «субъекта», тогда как в онтологии «сподручного» Dasein располагается на местности. Поэтому такая «субъективность» открывает реальнейшее «реальности» мира.

Однако в мировость «вписаны» не только принадлежности, «сподручности». «Бытие-в-мире» имплицитно включает в себя присутствие другого Dasein, не сводимого к Zeug. Используемая книга куплена мною у ...или подарена кем-то. Бросившая якорь лодка свидетельствует, что кто-то предпринял морскую прогулку. Мир есть всегда тот мир, который я делю с другими. И скрепляющей скобой остается фундаментальный экзистенциал «забота» (Sorge). Но она неизбежно изменяет свой модус – ведь теперь отношения связываются между Dasein, и забота, которой подвергались вещи (Besorgen), становится заботой друг о друге экзистирующих Dasein (Fürsorge). Хайдеггер не устает напоминать: речь идет не о категориальном анализе, а об экзистенциальной аналитике Dasein, о прояснении онтически-онтологических характеристик мировости, так что все аргументы, выдержанные в духе онтологии наличного, во внимание не принимаются.

Fürsorge имеет два крайних полюса: «вспрыгивание» в другого, захват и аннексия его экзистенции и, с другой стороны, – признание его Dasein, доверительность и чуткость. Между двумя полюсами разворачивается сложная гамма возможных отношений различных оттенков, включая равнодушие, восприятие другого как Vorhandenen. Именно преобладание в повседневности такого модуса индифферентного «прохождения мимо» утаивает экзистенциальную структуру In-der-Welt-Sein, которая предполагает Mitsein (бытие с ...). Даже одиночество (Allein-sein) возможно только как одиночество среди других, т. е. включает проекцию на других. Важно подчеркнуть, что отношения, связывающие Dasein и образующие экзистенциальную целостность, имеют онтологический смысл. Причем образуется неразрывная связь онтологического и экзистенциального, которая разъясняется не с помощью категорий, не соразмерных Dasein, но с помощью экзистенциалов – и не только «негативных», «мрачных», «темных» (страх, смерть)¹, но, прежде всего, позитивных, светлых: забота, о которой мы уже говорили, и освещенность, свет (истина), о которой мы сейчас скажем.

Истину, сетует Хайдеггер, с легкой руки Аристотеля начали трактовать как соответствие понятия своему предмету, т. е. в теоретико-познавательном аспекте. И за две тысячи лет не сдвинулись с места в этом вопросе. «История понятия истины, которая может быть изобретена только на почве истории онтологии, здесь не учитывалась».² Хайдеггер ставит проблему иначе: вспоминая досократиков, возобновить онтологическое понимание истины, необходимо связывающее истину с бытием. In-der-Welt-Sein, мировость – такая целостность, где сущие открыты друг другу через Заботу. Эта

¹ В этом марксистские критики усматривали непостыльный грех фундаментальной онтологии.

² Heidegger M. Sein und Zeit. – S. 292.

сущностная открытость и есть Истина.¹ «Истинное бытие как открывающее бытие есть бытийственный способ Dasein».² И это – необходимая интерпретация старейшей традиции античной философии и предфеноменологического понимания, от которого позже Запад отказался: «позволить видеть себя – показывающее сущее, извлеченное из «спрятанности».³ Хайдеггер говорит в этой связи об освещенности, «световости» бытия-в-мире: мировость онтологически «залита светом».

Однако весь парадокс в том, что бытие-в-мире одновременно не только «открытость», «освещенность», но и «закрытость», угасание света. К фактичности Dasein относится и закрытость.⁴ Полный экзистенциально-онтологический смысл суждения «Dasein есть в истине» означает в то же время «Dasein есть в не-истине». Закрытость и не-истинность объясняются онтологически тем, что Mitsein приобретает характер усредненной повседневности или публичности, передавая полномочия неведомому, но реальнейшему из реальных анониму, нейтруму, никто – das Man.⁵

Das Man и есть субъект повседневности. Это не тот, не другой, не сумма нас всех. In-der-Welt-Sein, открывая сущие друг другу, заботится об их усредненности, похожести, формируя «публичность». Каждый становится похожим на другого, и никто не похож на самого себя. Das Man отнимает у Dasein исключительность и индивидуальность. Все сражающееся становится ручным. Каждая тайна теряет свою силу. Каждое превосходство прибивается. Мы наслаждаемся и любим так, как наслаждаются и любят другие. Мы судим об искусстве и литературе так же, как другие. И даже сторонимся толпы, как сторонятся все, кто входит в толпу. Усредненность как бытийственный способ das Man «выравнивает» все индивидуальности. Каждый есть другой, и никто не есть он сам. Усредненность позволяет das Man «развить свою жесткую диктатуру» и взять на себя весь выбор и все решение. Стертая экзистенциальность охотно идет навстречу этой тенденции, чувствуя облегчение от того, что освобождается от ответственности. «Публичность затемняет все и выдает скрытое как известное и каждому доступное».⁶

О das Man марксисты писали много и охотно, находя аналогии с марксистским термином «отчуждение». Аналогии напрашиваются, но являются явной натяжкой. Хайдеггер говорит ведь не о социальном отношении, а об онтологической конструкции, которая присуща Dasein как таковому независимо от конкретно-исторических посылок в разных эпохах. Das Man, правда, выражает свою власть с исторически окрашенной выразительностью. По той же причине некорректным было бы усматривать в анонимности повседнев-

¹ Вспомним аналогичные рассуждения П. Флоренского: истина – онтологична, что подтверждается первоначальным ее смыслом в русском языке: истина – от слова «есть» (см. *Флоренский П. Столп и утверждение истины.* – М., 1990. – С. 15–17).

² Heidegger M. Sein und Zeit. – S. 294.

³ Истина в ее теоретико-познавательном аспекте, как согласие понятия с предметом имеет свое происхождение в онтологической открытости и есть ее модификация.

⁴ Heidegger M. Sein und Zeit. – S. 170.

⁵ Хайдеггер образует неологизм, используя немецкое безличное местоимение Man, сопроводив его артиклем среднего рода и превратив в существительное.

⁶ Heidegger M. Sein und Zeit. – S. 173.

ной усредненности воспроизведение современной ситуации массового общества, описанной еще в начале XX в. Ортегой-и-Гассетом в терминах «восстания масс». Das Man, по Хайдеггеру – экзистенциал, хотя и не подлинный. “Подлинная самость (Selbstsein) заключается не в состоянии субъекта, отделенного от Man, но есть экзистенциальная модификация Man как сущностного экзистенциала».¹ Тем самым самость разделяется «расщелиной от «я», соединяющего множество переживаний и не знающего дороги “через Man”. Dasein оказывается «брошенным» в серую пелену усредненности das Man, но только пройдя этой дорогой, оно получает возможность подлинного экзистирования, имеющего направленность к смыслу Бытия.

И Хайдеггер дает экзистенциальную аналитику усредненной повседневности, публичности, выявляя онтологичность таких феноменов, как настроенность, понимание, речь, молва, которые в онтологии наличного трактовались либо как гносеологические, либо как психологические явления. Самое понятное, известнейшее и повседневнейшее – настроение. Но речь идет о том, чтобы этот феномен увидеть как фундаментальный экзистенциал и очертить его структуру. Если принимают во внимание «мировость», то настроение нельзя отнести только к внутреннему состоянию, которое затем загадочным образом выносится вовне, окрашивая вещи и персоны.

В мировости настроение есть способ открытости, со-мировости Dasein. Не случайно Аристотель рассматривал аффекты в онтологическом плане, так что его «Риторику» можно считать первой «систематической герменевтикой повседневности Mitsein». Но с тех пор, удивляется Хайдеггер, напротив, аффекты и чувства стали рассматриваться как исключительно психологические состояния. Думается, что Хайдеггер высказывает весьма существенную онтологическую характеристику «публичности». Чувства и аффекты, составляющие настроение, действительно не принадлежат только «мне» (Ich). Если говорить о Dasein, то мы с вами располагаемся на местности, уже имеющей определенное настроение.

Экзистенциал заброшенность (Verfallen) было бы некорректным сопоставлять с марксистским отчуждением. Хайдеггер имеет в виду не определенный исторический фазис, искажающий сущность человека, но онтологический феномен, от которого Dasein не в состоянии избавиться ни в каком историческом фазисе. Оно обречено, пригвождено к Verfallen и только испытав его «жесточайшую диктатуру» может разбудить в себе подлинную экзистенцию, стать Dasein, способным к выбору и решению и потому вновь приоткрывшим «окошко» – к смыслу Бытия (чем оно и отличается от я (Ich), пребывающего в онтологических структурах «наличного»). Заброшенность и беспочвенность есть пред-угадывание будущей онтологии письма, девальвации концепта знака и торжества соотношения копии (симулякра) над отношением оригинал-копия (ситуация постмодерна).

Публичность, разъясняет Хайдеггер, т. е. бытие с., есть целостность, в которой можно разыскать онтологические характеристики таких феноменов, как настроение, понимание, язык, и, соответственно – созерцание и мышление (дериваты онтологического понимания); слушание и говорение

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. – S. 179.

(модусы понимания); видение и опыт чувств (открытость, освещенность Dasein впервые делает возможным видение). Но открытость Dasein, тождественность его бытия истине одновременно есть закрытость, неистинность, заброшенность, неподлинность. В повседневной усредненности, где правит das Man, Dasein лишается корней (молва, любопытство, двусмысленность). Но, в то же время, Dasein само стремится к такой неподлинности, разгружающей от ответственности и бремени свободы. Das Man создает атмосферу ложной доверительности и самоуспокоенности. Хайдеггер описывает этот феномен термином бытие-при-доме, домашность (Zu-Hause-Sein). В слушании самости das Man человек теряет себя в публичности, пропускает мимо ушей слушание собственной самостности. А это означает, что «в-бытии-при-доме» Dasein забывает о Бытии и смысле бытия. Оно не экзистирует в подлинном смысле этого слова. Заверив, что время и историчность определяют онтологически целостную структуру бытия-в-мире, Хайдеггер все еще ничего не сказал об этих феноменах. Они появляются, когда Dasein решается покинуть «уютное» гнездышко бытия-при-доме, порвать с лицемерной успокоительностью das Man и выбрать самого себя, т. е. опасную, но заманчивую перспективу бытия-вне-дома (недомашность).

Но как Dasein, обманутое в своей доверительности, отторгнутое от самого себя и от смысла Бытия и удовлетворенное поддержкой анонима, как оказывается оно способным к разрыву отношений со своим диктатором, к бегству из повседневной усредненности к подлинной самостности и индивидуальности? Вопрос напрашивается сам собой. Вот здесь и появляются на экзистенциальной сцене те «персонажи», которые вызвали бурю негодования со стороны марксистских критиков: страх, смерть, совесть. Хайдеггер-де конструирует свою онтологию с помощью «негативов», придавая им тем самым позитивный смысл. Не высказывает ли он страхи человека, живущего в отчужденном мире, где правит капитал? В логике подобной аргументации скрывается «шитый белыми нитками» прием: сначала приписать оппоненту свою позицию, а уж потом ее с триумфом опровергать.

Хайдеггер, между тем, в адвокатах не нуждается. Давайте присмотримся к тому, как Dasein ускользает из железных объятий das Man, устремляясь к Бытию и смыслу Бытия. Это становится возможным, потому что Dasein есть одновременно фактичность (сущее) и трансценденция (бытие). Оно не совпадает со своей фактичностью и находится одновременно в себе и вне себя (Сартр развил эту мысль в “Бытии и ничто”). Хайдеггер обнаруживает трансценденцию Dasein в его способности к экзистенциальному страху (Angst). Это не психологическое или даже физиологическое состояние страха (Furcht). Экзистенциальный страх относится к модусу онтологического настроения и только потому, что Dasein в своей онтологической конституции In-der-Welt-Sein страшится, возможным становится и физиологическое состояние ужаса (Furcht), испуга, боязни.

Экзистенциальный страх отличается от ужаса, прежде всего, своей неопределенностью: неясно, чего страшится Dasein. Это устрашающее где-то близко, в «одном дыхании» и в то же время нигде. Экзистенциальный страх, кроме того, вытягивает Dasein из его падающего восхождения в das Man. Повседневная доверчивость разрушается в самой себе. Dasein раздробляется и

вступает в экзистенциальный модус «Не дома». Хайдеггер особенно подчеркивает то обстоятельство, что бегство Dasein от самого себя, его успокаивающе-доверительное бытие-в-мире под недремлющим оком анонима (бытие-при-доме) ни в коей мере не является первичным феноменом, но производно от «не-домашности Dasein», подразумевающей экзистенциальный страх.

Тема экзистенциального страха есть, по Хайдеггеру, тема ничто. Наука, которой доступно только сущее, беспомощно вопрошает «Что есть ничто?», обнаруживая бессилие логики, приравнивающей в этой постановке бытие и ничто. Но Dasein обнаруживает ничто в состоянии экзистенциального страха. Оно «выставляется» в ничто, воспринимая целокупность бытия в его единстве с ничто, и потому Dasein в основе своей метафизично.

Хайдеггер не ограничивается утверждением о логически-экзистенциальном характере страха. Есть еще один феномен, отрывающий Dasein от его пребывания-при доме и призывающий к подлинной самостности, к выбору выбора: совесть. Философ настойчиво разъясняет, что совесть в ее экзистенциально-онтологическом смысле не следует путать с ее «вульгарным» пониманием. В «вульгарном» толковании совесть, во-первых, объясняется на основе способностей души, рассудка, воли, чувства или как «смешанный их продукт»; во-вторых, имеет негативный смысл (угрызения совести) и, в-третьих, расценивается как «публичная», суд над самим собой с позиций социума. По всем трем позициям феномен совести, обсуждаемый Хайдеггером, радикально отличается от охарактеризованного выше. Совесть рассматривается им в контексте экзистенциальной аналитики Dasein как феномену, прежде всего, онтологическому.

Dasein открыто другому Dasein, оно всегда бытие-с-другими и потому сущностно отличается от бытия наличного именно феноменом совести. Это не какой-то отдельный факт, сопровождающий осознание вины, но бытийственным способом Dasein и возвещает: Dasein как факт всегда – только бытие – с другими. Но самое главное, совесть не объясняется своим «публичным характером». Что такое публичная совесть, как не доверительно-лицемерная инспекция das Man? Экзистенциальная совесть, напротив, есть призыв (Ruf), причем призыв, побуждающий Dasein распрощаться с Man и вступить в область подлинной экзистенции, Seinkönnen. Dasein призывается к само-разговору, к себе самому, к своей собственной экзистенции. Да, но кто призывает? «Призыв идет, без сомнения, не от другого, который есть со мной в мире. Он идет из меня и все же надо мной... Dasein призывает в совести самого себя». В совести обнаруживается первоначальность не-домашности Dasein, и человек пробуждается от обманчивого сна бытия-при-доме.

Хайдеггер раскрывает парадоксальность совести: конституируясь онтологически в бытии-друг-с-другом, она коренится в экзистенции. И призываемый, и тот, кто призывает – одно лицо. И хотя Хайдеггер хочет отстраниться от «теологического» толкования совести, ему это вряд ли удастся. Если совесть призывает меня, исходя из меня же, то это становится возможным только потому, что в окошко Dasein проглядывает Бытие, трансцендентное, иначе «считывание» Бытия с такого сущего, как Dasein, было бы бессмысленным занятием. («Только Бог еще может спасти нас», – соглашается поздний Хайдеггер.)

При этом самым значительным в экзистенциально-онтологическом аспекте феноменом признается Хайдеггером смерть, поскольку она не только безоговорочно и бескомпромиссно прерывает бытие-при-доме, но и раскрывает онтологическую структуру времени и историчности Dasein. Страницы, написанные о смерти, временности и историчности – самые важные и самые трудные для понимания. Именно смерть со всей безжалостной откровенностью обнаруживает единственность, уникальность экзистенции, отрицая с неумолимой достоверностью всеобщность закона усредненной повседневности. В повседневности заботящегося общения люди становятся заменимыми и das Man поощряет эту «солидарность» и «взаимозаменяемость», вкрадчиво внушая, что обо всем происходящем можно говорить в безличностной форме: любят, гуляют, работают, читают и, в конце концов, умирают. Где-то и кто-то, но не я. Незвестные умирают ежедневно и ежечасно т. е. смерть наступает, скорее всего, анонима, das Man или Niemand (никто). «Умирание нивелируется в происшествии, которое хотя и касается Dasein, ни к кому, собственно, не относится. Если речи свойственна двусмысленность, тогда это речь о смерти».

Однако именно в этом пункте das Man терпит поражение. Потому что смерть есть экзистенциальная бытийственная возможность, доказывающая, что заменимо и взаимозаменяемо многое, но отнюдь не все. Никто не может отнять у другого его умирания. И даже если кто-то жертвует собой, чтобы спасти другого, и для него неотвратимо придет его час. Смерть онтологически конституируется через «мое-бытие» и экзистенцию. Более того, Dasein, экзистируя, содержит в себе свое «уже-не» (Nochnicht), т. е. «родившись, мы уже достаточно стары, чтобы умереть». Смерть не означает «конца» в смысле «конца» наличного или подручного – дождь, к примеру, кончается, исчезает. Хлеб кончается, т. е. больше не используется. Dasein, напротив, кончается, экзистируя, т. е. оно всегда уже есть свой конец. Смерть есть способ бытия Dasein, т. е. в далеко идущем смысле – феномен жизни. Философ вводит устрашающий многих его оппонентов термин – Sein Zum Tode, переводимый обычно «бытие к смерти». Но если вдуматься в его аргументы, перевести следует, скорее, как «бытие в смерти», ибо смерть, по его мнению, т. е. конец, Nochnicht сопровождает жизнь с момента ее зарождения. Конструкция «Sein Zum Tode» важна потому, что окончательно подтверждает бессилие das Man все усреднить и взаимозаменить, т. е. подтверждает экзистенциальную природу Dasein и, тем самым, вводит, наконец, лейтмотив временности и историчности.

Хайдеггер вновь возвращается (герменевтический круг!) к уже рассмотренным структурам бытия-в-мире – пространственности, публичности с их характеристиками настроения, понимания, речи и рассматривает их теперь в горизонте временности. То, что с точки зрения логики должно быть устранено – круг, есть как раз-таки основная структура заботы. Прежде всего, философ разъясняет, что временность нельзя отождествлять ни с вульгарным (астрономическим, календарным) временем, ни с публичным, связанным с миром das Man. Вульгарное понимание присуще онтологии наличного, когда время понимается как бесконечное следование друг за другом пустых «jetzt» (теперь). К такой позиции пришел в свое время Платон, для которого время становится прообразом вечности. Более «продви-

нутым» можно считать понимание времени в «горизонте заботы», т. е. в связи с экзистирующим на «местности» Dasein. Забота ведет к необходимости временного счета – считать во времени конститутивно для бытия-в-мире. Время, причем, понимается в связи с определенным действием: утро – это время для пробуждения, начало заботливого общения, полдень – время к отдыху и т. д.

Как прежде Хайдеггер описывал экзистенциальную пространственность в виде связи обстоятельственных отношений «сподручного», так теперь он описывает экзистенциальное время, включающее смысл «заботы». Мы можем и здесь провести параллель с экзистенциальным толкованием времени в казахской традиционной культуре: «время, равное доению одной кобылицы». Экзистенциальное время, говорит Хайдеггер, первичнее понятия «чистого», астрономического времени, которым оперирует наука. Но и оно не открывает всей истины о временности, поскольку содержит оттенок неподлинного, публичного времени, связанного с нивелирующей экзистенцию тиранией анонима, das Man. В этом пункте философ обнаруживает свою главную мысль: поскольку das Man никогда не умирает, не может умереть, поскольку смерть – всегда «моя», время становится публичным, нивелируется, относится к каждому, и, тем самым, ни к кому. Отсюда – бесконечное следование «теперь» друг за другом, не знающее разрывов, «люков».

Однако возвращение Dasein из неподлинного модуса в подлинный, где появляется возможность выбора и решения, означает, что вся структура бытия-в-мире становится осмысленной через бытийственный экзистенциал «бытия-к-смерти». Время не может пониматься вне моего экзистирования, включающего смерть – не чью-то чужую, где-то и с кем-то происходящую и, значит, ни с кем, но именно «мою». Отсюда – подлинный модус экзистирования, та временность, которая не объясняется ни бытием наличного, ни бытием сподручного в его повседневной усредненности, но только экзистированием подлинного Seinkönnen. Понятным становится, почему Dasein кажется первоначально в онтологическом смысле в наивысшей степени удаленным от себя. Das Man закрывает возможность приблизиться к подлинной экзистенции, предполагающей признание бытия-к-смерти.

Подлинная временность раскрывается как смысл заботы. И Хайдеггер разъясняет, что, поскольку конститутивным является «бытие-к-концу», определяющим становится «будущность» или «впереди идущая решимость». Dasein не может трактоваться как наличное, которое «проходит» во времени, у него в этом смысле нет прошлого – оно ведь продолжает экзистировать. «Пока Dasein фактически экзистирует, оно не есть «прошлое», но, скорее, «сбывшееся», в смысле «я есть сбывшееся... Прошлым, напротив, мы называем сущее, которое более не налично. Поэтому Dasein, экзистирова, не может утверждать себя как наличный факт, который возникает «во времени» и проходит». Экстатическая временность включает все временные «экстазы» – сбывшееся, настоящее и будущее, при «руководящей нити» будущего. Этот феномен Хайдеггер называет «временность» (Zeitlichkeit) Будущее в экстатическом единстве первоначально и в подлинной временности имеет преимущество. Dasein может быть подлинным, насколько оно будущно.

Почему именно временность, по Хайдеггеру, определяет структуру бытия-в-мира? Потому что через временность мировость схватывается как целостность, что и дает возможность понимания смысла. Проекты бытия как наличного или как сподручного могут быть и пронизательными, и продуманными. Но в них не включена «временность», т. е. определимость из будущего, бытие-к-смерти, а, значит, и нет возможности понимания. Они скрывают в себе горизонт будущего, которым питается понятие смысла. «Временность раскрывается как смысл подлинной заботы». Мир, следовательно, не есть ни наличное, ни сподручное, но обнаруживает себя во временности. Основанный на единстве горизонтов экстатической временности, мир трансцендентен. Временность не означает никакого следования одного после другого временных «экстазов». Будущее не приходит позже, чем сбывшееся, а это последнее – не раньше, чем современность.

Экстатичная временность, определяющая возможность понимания смысла бытия-в-мире, обнаруживается, стало быть, только тогда, когда Dasein освобождается от диктата das Man, его успокоительно-доверительного обмана по поводу анонимности смерти. Бытие-к-смерти, незаменимое и незаменяемое, открывает уникальность Dasein, его единственность в мире заботящегося общения и, следовательно, уникальность «моего» времени. «Смерть», создавая целостность бытия-в-мира, позволяет понять его смысл.

Проектирование новой онтологии, столь востребованной и науками, и исторической практикой, стало главным философским предприятием Хайдеггера, обусловило его сильнейшее влияние на всю неклассическую мысль. Но проект оказался незавершенным настолько, что его автор продолжал всю жизнь поиски ответа на волновавший его вопрос, побудивший взяться за перо: бытие и смысл бытия. Хайдеггер, конечно, изобразил со всем блеском, артистично оперируя изощренной терминологией, бытие-в-мире, расположенность Dasein на экзистенциальной «местности», бросок в двусмысленность публичности, где властвует Man, возвращение Dasein к своей подлинной бытийственной возможности, связанной с особым характером временности, бытия-к-смерти. С этим возвращением он связывал особые надежды. Именно в модусе подлинности Dasein не только признает экзистирование других, но и переживает свое «присутствие» при Бытии, восстанавливает «световость» мировости. Хотя мыслитель не говорит о духе и духовности, термины Бытие и смысл Бытия прочитываются именно как трансценденция.

Тут Хайдеггер не совсем последователен. Обнаруживая намерение расположить трансценденцию на местности бытия-в-мире, т. е. придать ей характер «внутримировости», он в то же время неустанно толкует о том, что existenzuel может стать existenzial только в проекции на то, что выходит за пределы мировости. Человек есть пастух Бытия, скажет он позже. Собственно, весь проект фундаментальной онтологии замыслился с целью восстановить первостепенный вопрос о Бытии и смысле Бытия. Но вопрос остается открытым. Что нам удалось «считать» с сущего, приобщенного к Бытию? Что мы можем сказать о смысле Бытия? Есть ли это тот смысл, который обнаруживается в проекте Dasein, в его неумолимом следовании к концу? Но этот смысл порождается феноменом смерти. Ведь, хотя Хайдеггер вводит такие

«светоносные» экзистенциалы, как забота, понимание и истина, в итоге оказывается, что вся структура заботы определяется временностью, т. е. Бытием-к-смерти. Именно смерть создает возможность понимания, т. е. открытости, освещенности Dasein, слушания безмолвного голоса Бытия. Именно смерть, следовательно, есть путь к бытию.

Здесь вполне уместны возражения Сартра. Он справедливо настаивает на абсурдности смерти. Все попытки рассматривать ее как смысловой аккорд должны быть отброшены. Мы все – в ситуации осужденных среди других осужденных, которые, будучи свидетелями экзекуции своих со-товарищей, игнорируют день своей экзекуции. Сартр отвергает мысль о смерти как смысле бытия: ее смысл от нас ускользает, а, значит, и смысл бытия. Смерть, по Сартру, не есть встреча человеческого с нечеловеческим. Она – аспект бытия для другого, тот аспект, где взгляд другого, «взгляд Медузы», берет верх. Я уже не могу ускользнуть и становлюсь его добычей, жертвой. Смерть есть триумф точки зрения другого. Не будем интерпретировать сартровское толкование (это потребовало бы углубления в его концепцию человеческой субъективности). Согласимся с ним в главном: смерть не может быть смыслом бытия. Если Хайдеггер прав в констатации более чем печального обстоятельства – неизбежности «конца» человеческого существа, то вряд ли сама интерпретация смерти может вызвать воодушевление. Напомним, что в православной философской традиции утверждается мысль о возможности преодоления смерти благодаря искупительной жертве Иисуса Христа: «Смертью смерть поправ». Христианское учение о спасении вселяет надежду на вечную жизнь.

Вопрос о смысле (вспомним здесь русских философов) действительно связан с фактом смерти. Именно потому, что существует страдание, что смерть неизбежна как самое величайшее зло, и возникает сакраментальный вопрос о смысле, т. е. он порождается жизненной бессмыслицей, подразумевающей смерть. Если она и имеет отношение к смыслу, то только потому, что со своей жесточайшей неотвратимостью свидетельствует о бессмысленности и тщетности человеческого существования. Если бы жизнь была осмысленной, вопрос о смысле не ставился бы, как справедливо заметил Адорно. А еще много-много раньше Лао-цзы утверждал, что справедливость появляется только в мире, где правит несправедливость.

Считая смерть воплощением не смысла, а бессмыслицы, русские философы все свои усилия направляли к единому пункту: одухотворению природы и человека, проникновению духа в материю, победе над косными, темными силами зла, и, прежде всего, над смертью. Разве не явил Христос опыт бессмертия, открыв тем самым божественную истину о том, что каждый человек может быть и будет бессмертным? И Вл. Соловьев пишет о грядущей эре богочеловечества, когда здесь, на Земле, отступит самое страшное зло – смерть, а значит, все страдания и боли мира.¹

И действительно ли Хайдеггер исследует экзистенцию как носительницу духовного начала? Уж очень тщательно, если не любовно, выписывает он все детали и фрагменты публичности, встроенности Dasein в структуры за-

¹ См.: Соловьев В. Чтения о богочеловечестве. — Соч. в 2-х т. — Т. 2. — М., 1989.

боты. Так что уникальность и подлинность появляются подобно эпифеноменам, да еще основанным на «бытии-к-смерти». Не случайно Сартр считает, что человеческой субъективности Хайдеггер уделил поразительно немного страниц своего великолепного труда. Если Гегель проанализировал «бытие-для-другого» в терминах познания, то Хайдеггер – и в том его заслуга – рассмотрел фундаментальность, онтологичность отношений между людьми. Но в качестве исходного он выдвинул феномен бытия – с... Первичным у него является не отношение «я-ты», но – совместная экзистенция членов команды, «мы». Имеется в виду не уникальность *Dasein*, но тотальная взаимозаменяемость, онтологическая солидарность. Для Сартра такое решение неприемлемо. Изначальной, настаивает он, является именно структура «я-ты».

Хайдеггер, повторяю, считает изначально структуру «мы», бытия с... (*Mitsein*). Ведь *Dasein* отличается от «я» (*Ich*) именно тем, что подразумевает слитность с миром и другими людьми – через заботящееся общение. Но особенность хайдеггеровского проекта не замечается Сартром: все характеристики *Dasein* являются не только онтологическими, но и онтическими, т. е. экзистенциальными. В *Dasein* заложена потребность преодоления публичности («мы») и свободного, подлинного экзистирования в разговоре с Бытием. Но если личность есть бытие бесконечного духа в телесной оболочке и ее конечный аргумент – сопряжение с божественной трансценденцией, то согласимся все же с Сартром: первичной является структура «бытие-для-другого (я-ты)».

Хайдеггер и сам чувствует глубокую неудовлетворенность. Он, конечно, совершил деструкцию западной традиции, оказавшейся в тисках кризиса. Он разбудил интерес к Востоку и даже утвердил мысль о неизбежности обновления дряхлеющего Запада духовным опытом Востока. Он создал потрясающий по своим эффектам онтологический проект. Но – что такое Бытие и смысл Бытия? Трудно полностью согласиться с аргументами, доказывающими верность Хайдеггера традиции и его непричастность к неклассической философской парадигме. Адорно не соглашается как-то выделить Хайдеггера на «философском рынке», невозмутимо продолжая анализировать *Dasein*, бытие в мире «сподручности» и «заботы», выражаемое на языке экзистенциалов, в категориях субъект-объект, внешнее-внутреннее, отчуждение и овеществление. Адорно не признает, что именно Хайдеггер открыл новую эпоху в философии, спроектировал и построил философский дом с другим онтологическим фундаментом, в котором «поселилась» вся последующая философия, недовольная, ворчливая, снова перестраивающая и даже разрушающая свое жилище.

При этом если общая адорновская оценка концепции Хайдеггера вызывает возражения, то убедительными кажутся доводы против бытия абсолютного, безусловного первоначала. Именно Адорно, подчеркивает Х. Брунхорст, первым обнаружил метафизические посылки хайдеггеровской критики метафизики. Своей аргументацией Адорно вскрывает непоследовательность Хайдеггера: помышляя о нетождестве «нейтрума» и «самости», он ведет подлинную экзистенцию надежным курсом бытия, прочного и утешающего. Жест утешения, как отмечает А.В. Михайлов, – отличительная черта довоенного мышления, еще не осознавшего всю глубину надвигающегося

кризиса и не потерявшего надежды. Адорно размывает очертания бытия и заменяет его негативной целостностью. Постструктуралисты, недовольные этим философским компромиссом, настаивают на радикальной критике, последовательном разоблачении мнимой утешительности безусловно первого.

Адорно, действительно, несмотря на резкие выпады против Хайдеггера, идет с ним одной дорогой, обдумывая истоки западной культуры, ее тайные и явные пороки, создавая альтернативные типы рациональности. Как бы ни был различен философский язык мыслителей, им свойственна общая тональность, тревога и беспокойство за судьбу человека в технологическом мире. Именно на почве нетождественности проявляется, по нашему мнению, неожиданная и странная на первый взгляд теоретическая родственность мыслителей, чьи отношения были и остаются, даже после их смерти сложными, драматичными, напряженными.

«Считывая» Бытие с такого сущего, как *Dasein* (человеческое бытие), Хайдеггер обнаруживает, что Бытие нуждается в человеке, чтобы «сохраняться самим собою среди сущего и пребывать в качестве бытия». *Dasein* не просто сущее среди других сущих. Оно выделяется тем, что в нем просвечивает Бытие. Но, что особенно примечательно, Бытие не может не светиться в *Dasein*, ибо «хранение бытия в его истине вверено человеку». «Мы видим человека в том, что он принадлежит существу бытия, требуется им, чтобы хранить существо бытия в его истине».¹ То новое, что мы узнали о Бытии, поставив вместе с Хайдеггером проблему в совершенно ином ключе – это то, что Бытие сохраняется в человеке и, более того, осуществляет в нем и через него свою истину. Человек делает ответное движение и, existing, выходит к непотаенности истины, к Бытию и смыслу Бытия.

Способов, каким осуществляется это взаимное движение, может быть несколько. Один из них – произведение, известное древним грекам, когда истина оказывалась явленной в художественном опыте и одновременно – в ремесле, «техне». Потому что «техне» для древних греков – не только умение, мастерство, но и искусство, сопряженное с поэзией. Другой способ открытия потаенности Истины – современная техника. Хайдеггер размышлял о сущности техники, определяющей судьбу человека, в середине двадцатого. Но уже тогда он высказал главное, что только может сказать на сегодня философия техники. Если рассматривать технику только как средство, инструмент, орудие, которым надо завладеть, сущность ее окажется не затронутой. Она есть, конечно, средство. Но от этого правильного суждения надо двигаться дальше. Как сущностью дерева мы не можем считать что-то деревянное, так и сущностью техники не является что-то техническое, машинообразное. Техника – «способ, каким действительное выходит из потаенности, становясь состоящим в наличии».² Здесь важно уловить два момента: во-первых, техника дает небывалые возможности для приобщения человека к тайне Бытия. В ней Бытие раскрывается с невиданной до того откровенностью. Поэтому она – не просто средство, человеческое деяние, но и деяние Бытия, посылающего человеку новые, невиданные возможности

¹ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С. 58.

² Там же. – С. 60.

для открытия потаенного, что является одновременно усилением и укреплением самого Бытия в его Истине. В технике Бытие приумножает свою бытийственность.

Второй момент. Современная техника – особый способ явленности Истины Бытия: добывающе-производящий, когда энергии природы извлекаются из ее недр и представляются как нечто наличное. Для объяснения этой ситуации Хайдеггер использует термин «постав». Постав – крайне двусмысленный феномен. Он выполняет миссию «раскрытия потаенности», но, в то же время, таит в себе величайший риск и опасность. Захваченность поставом может привести – и уже приводит – к тому, что человек и самого себя начинает рассматривать как наличное: «с самим собой, т. е. со своей сущностью человек сегодня как раз нигде уже не встречается».¹ Постав отторгает человека от других способов осуществления истины Бытия, обнаруживая в себе угрозу экзистенции, могущей превратиться в вещь.

Но где опасность, там вырастает и спасительное, – цитирует Хайдеггер любимого им Гельдерлина. Бытие, оказывается, не случайно осуществляется и сохраняется через постав. Надо крайне обострить, довести до «точки кипения», до высочайшего напряжения этот двусмысленный, опасный способ явленности истины Бытия, чтобы человек «очнулся», «пробудился», потянулся к другим своим возможностям – к технике как производству. Там, где крайняя опасность, спасение коренится как раз глубже всего. Именно в поставе, который грозит втянуть человека в поставляющее производство как якобы единственный способ раскрытия потаенного и тем самым толкает человека к отказу от своей свободной сущности, именно в этой крайней опасности обнаруживается интимнейшая, нерушимая принадлежность человека к осуществлению истины.²

Хайдеггер убежден, что должен наступить «поворот» – когда производство станет производением, блеснет молния Бытия, и оно предстанет во всем своем сиянии. «Чтобы мир, светя, был самым близким из всего близкого, той близостью, которая, приближая истину бытия к человеческому существу, вверит человека со-бытию». Философ, стало быть, связывает надежды с возвращением к изначальному смыслу техне – искусства, поэзии. Ибо и сущность искусства – «истина сущего, полагающаяся в творение». Истина Бытия, свершаясь в творении, отторгает нас от всего привычного, бывалого, ввергая в просветленность, несокрытость истины, которая, в то же время, неистинна в том смысле, что продолжает быть сокрытой. Совершение истины Бытия в творении – прекрасно, поэтому Истина и Прекрасное – едины.³

В технике Хайдеггер находит примечательный способ, каким Бытие сохраняется и приумножается. Сущность ее поэтому можно понять только во взаимном стремлении Бытия к человеку, а человека – к Бытию. В этом месте так и хочется употребить вместо Бытия – Бог, и тогда сразу всплывет экзистенциалистская концепция Ник. Бердяева, его мысли о теургии,

¹ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С. 61.

² См.: Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. – М., 1987.

³ См.: Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие. – М., 1993. – С. 324.

о продолжающемся сотворении мира Богом – с помощью человека, через совместное творчество «нового неба и новой земли». Но свершился ли пока тот Поворот? Постав, по всей видимости, все еще не отрезвил человека, но увлекает его в страшную бездну, вынуждая обращаться с самим собой и с другими как с чем-то «наличным».

Раскрывая онтологический смысл техники – в ней и через нее осуществляется истина Бытия, – Хайдеггер добавляет нечто важное к тому, что он высказал в своем программном труде. Если там он сосредоточил внимание на усилии экзистенции, на движении человека к Бытию, то теперь подчеркивается обратное движение – Бытия к человеку. Вот что мы узнали о Бытии как таковом и его смысле – через человека только и может оно осуществлять свой смысл, нуждаясь в отношении с ним, в том, чтобы человек хранил и пас его, как пастух.

В последующих произведениях Хайдеггер размышляет о судьбоносной миссии языка в деле прояснения отношений человека и Бытия. В сущем, говорит философ, Бытие недоступно человеку. Но человек может проникнуть в Бытие мыслью. Мысль – это слово Бытия. И потому язык в его изначальности – жилище, дом, место обитания Бытия. Однако в западной традиции язык был деформирован логикой и онтологией наличного, стал служебным, инструментальным. И потому Бытие потеряло свой дом, стало бездомным, как и сам человек. Только мыслители и поэты, освобождая язык из его оков, предикативных структур, способны возратить человека в дом Бытия. Поэтому поздний Хайдеггер обращает свои взоры прежде всего к поэзии.¹

В известном смысле обобщающим можно считать небольшое, но очень емкое по содержанию и пронзительное по интонации произведение «Вещь», где Хайдеггер в наибольшей степени, как мне представляется, выявляет свои симпатии к Востоку – в проекции на фундаментальную онтологию. Философ дает, прежде всего, характеристику современной ситуации, словно подтверждающей его пророчества о приближении мира. Да, мир приближается, и все, что столетие назад было неведомым и недоступным, становится обычным и повседневным. Мы можем за несколько часов оказаться там, куда прежде не добрались бы за десятилетия. Мы за несколько минут можем проследить жизнь и увядание растений – с помощью кино. Мы оказываемся свидетелями древних культур, которые словно располагаются на нашей городской площади. Пространство и время меняют свои матрицы. Значит, вещи к нам приближаются?

Да нет же, такая близость оборачивается самой откровенной удаленностью, непреодолимой дистанцией. Причина тому – отношение человека к вещам. Им не позволено больше «вещиться», они уничтожены в своей глубинной сути, превращены в простые предметы потребления. А что значит позволить вещи «вещиться»? Вот, к примеру, чаша, рассуждает Хайдеггер. Когда мы подносим ее, полную воды или вина, как дар, согретый любовью, в ней играют все краски мира: земля, разбухшая от весеннего солнца, сочная зрелость виноградной лозы, звуки весеннего чистого ручейка, голубые блики неба. «Вещиться» и значит – позволить вещи нести в себе и открывать

¹ Тему реконструкции служебного языка разовьет в «Эстетической теории» Т.В. Адорно, а позже – в «Видимом и невидимом» – М. Мерло-Понти.

зеркальное свечение друг в друге неба и земли, богов и смертных. «Мы имеем событие зеркальной игры едино-слаженности земли и неба, божеств и смертных – миром (лицом Бытия)».¹

В этих строках Хайдеггер с наибольшей выразительностью, смысловой прозрачностью, философской образностью представляет ключевую идею фундаментальной онтологии: единство, «бракосочетание» человека и мира. Это единство нарушено, и судьбой западного индивида стала бездомность, вытеснение вещей, которые могли бы дарить пребывание четверице. Хайдеггер призывает к пробуждению, бодрствованию, и первый шаг к такому бодрствованию – шаг назад из только представляющей, т. е. объясняющей мысли в памятную мысль. «То, что станет вещью, сбудется от окружения зеркальной игры мира тогда только, когда – вероятно, внезапно – мир явится как мир, воссияет тот круг, из которого выпростается в ладность своей односложности легкое окружение земли и неба, божеств и смертных».² О чем ином говорит Хайдеггер, как не о возвращении к уже «бывшему», к бережному, любовному отношению с небом и землей, Богом и другими людьми? И разве подобный тип отношений, где вещам позволено вещиться, не являет собой традиционная культура казахов, где человек не знает разлада между умом и сердцем, всадником и расстилающейся перед ним безбрежной, солнечной степью?

Итак, одним из самых значительных онтологических проектов современности стала фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера. Он подвел черту под всеми предыдущими разоблачениями западного рационализма и западной метафизики, когда человек дистанцируется от мира настолько, что вынужден доказывать его «объективность». На руководящие «посты» выдвигается в этом дискурсе наука, и людьми овладевает иллюзия, что она превосходит всякий другой опыт, улавливая действительное в его действительности. И даже философия тщетно стремится обрести «высокородный» научный статус, не желая, чтобы ее попрекали в противоречивости и разноголосице в противовес солидности однозначных суждений науки. Но «измерение ценности философии идеей науки есть уже фатальнейшее принятие ее подлиннейшего существа».³

Хайдеггер обнаруживает, что путь западной метафизики или онтологии наличного с ее логикой, диалектикой, грамматикой зашел в тупик. И он создает новую онтологическую модель, совершая переход в другую парадигму культуры, где доминирующей оказывается идея продуктивного синтеза Востока и Запада: остаться на почве Запада (в науке и технике приоткрывается истина Бытия), но сделать спасительные шаги «назад», к восточному опыту, где мир воспринимается живым и одухотворенным, в зеркальном взаимоотражении неба и земли. В своей совокупности Восток и Запад – это, скорее, шаги «вперед», в третье тысячелетие, к опыту планетарного человечества.

Хайдеггер проектирует онтологию «мировости», изначального единства человека с миром и другими людьми и, что особенно существенно, с

¹ См.: Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие. – М., 1993. – С. 326–326.

² Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Время и бытие. – М., 1993. – С. 328.

³ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 350.

Бытием и смыслом Бытия. Хотя он осторожно оговаривает, что не имеет в виду под Бытием – Бога и что его онтология – не теологическое, а философское предприятие, Бытие, как оно у него представлено, явно персонифицировано и исполнено духовности и неизбывного величия. Человек пребывает вблизи, он присутствует при Боге. А Бог нуждается в нем, призывает его приумножать духовные посевы, быть и соседом, и пастухом, и хранителем, и стражем – Духовности. Онтологический проект Хайдеггера прочитывается поэтому в его неослабленной злободневности. В нем, вопреки Карлу Ясперсу, есть и любовь, и истина, и забота.

Позже Хайдеггер особенно настойчиво разъяснял, что его онтология не является учением о совокупности сущего (on), как это было принято в западной традиции – там метафизика не задавалась вопросом об истине Бытия. Свое учение философ называет фундаментальной онтологией, т. е. прояснением истины Бытия. «Пока не осмыслена истина Бытия, всякая онтология остается лишенной своего фундамента». Эта истина доверяется Бытием человеку. Его экзистенция поэтому понимается не в аспекте категорий западной метафизики (essentia и existentia), но имеет совершенно другой смысл. Экзистенция означает экстатичность, сущностное для человека выхождение, прорыв к Бытию. Хайдеггер находит множество экзистенциалов, чтобы передать смысл экзистирования. Говорит философ и по-другому: Бытие – кров человека. Он обитает вблизи Бытия и потому может быть назван его соседом. Экзистенция – «пастушество, стража, забота о бытии». Само Бытие посылает человека в экзистенцию вот-бытия как в его существо. И забота нацелена именно на то, чтобы вернуть человека к его существу. «Экстатическое стояние в истине Бытия» и можно назвать термином «гуманизм», вкладывая в него, тем самым, другой смысл. Если же, подобно Сартру, переставить местами essentia и existentia, оставаясь в круте прежней метафизики, то излишним будет толковать о гуманизме, т. е. и гуманизм трактуется Хайдеггером онтологически.¹

Думается, что в последующем диалоге Хайдеггер – постмодернисты создатель фундаментальной онтологии одерживает верх. Те тенденции, которые он выявил, исследуя «нравы» публичности – отторжения от корней, утраты почвы, «провисания» в молве, удаляющей от истины – все это выявляется со всей откровенностью в информационном обществе. Постмодернисты говорят об «онтологии письма»: деконструкция означает, что нет больше первоисточков и первосмыслов, означающие освободились от означаемых, стали легкими, мигрирующими «симулякрами», способными на самые замысловатые комбинации и конфигурации. Реальность становится иллюзией, потому что в отношения мира и человека вмешивается множество посредников. В этой перспективе установка Хайдеггера на Бытие и смысл Бытия кажется отшумевшей архаикой.

Однако как бы мастерски, артистично ни передавали постмодернисты на языке философии особенности структурирования информационного общества, человеку не уйти и не спрятаться, как страусу, от основополага-

¹ Философ дает эти разъяснения в известном письме к французскому философу Жану Бофре, который обратился к нему с просьбой пояснить, каким образом может ныне пониматься гуманизм – по публикации работы Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм».

ющих «вечных» вопросов: Бытие и смысл Бытия, человек и Бог, духовные истоки нашего земного существования. И никакие умопомрачительные де-конструкции и де-композиции не избавят нас от необходимости ответа на извечный вопрос: кто ты, человек, как обрести тебе осмысленное, ладное, счастливое бытие в согласии и мире с Бытием, другими людьми и самим собой? Не будем кривить душой – это самые первые и самые последние вопросы, от которых нам не избавиться. Тогда нам по пути с Хайдеггером...

Помрачение разума. Неомарксизм Макса Хоркхаймера

Вторым важным направлением, в котором осуществлялись задачи неклассической философии, стала Франкфуртская школа. Ее представители стремились сохранить идеи Маркса, соединив их с концептом Хайдеггера и создав новую философию культуры. В 30-е г. XX столетия молодые немецкие интеллектуалы объединились вокруг Франкфуртского института социальных исследований, чтобы осуществить с новых культурно-исторических позиций широкомасштабный замысел Маркса: проанализировать и исследовать все сферы социального бытия – экономику, политику, культуру, искусство и создать целостный образ современного общества. При этом имелось в виду обновить марксизм современными теориями – прежде всего, психоанализом Фрейда и фундаментальной онтологией Хайдеггера. Замыслу этому не суждено было в полной мере воплотиться. Нацизм вынудил их к эмиграции. Вмешательство истории изменило не только личные судьбы, но и внесло существенные коррективы в теоретический концепт. Обдумывая заново эпопею Запада, обнаружившего неизбежность отрицательного абсолюта, Освенцима, франкфуртские мыслители в своем программном труде «Диалектика просвещения» приходят к выводу, что марксизм, даже с помощью Хайдеггера и Фрейда, не в состоянии объяснить гигантский кризис XX столетия.

Начиная с 40-х г. Франкфуртская школа покидает позиции неомарксизма и стремится стать теоретически самостоятельной: от анализа политико-экономических структур – к выявлению глубинных причин кризиса, к проектированию альтернативных моделей рациональности. Теоретические постулаты заявленной программы были обоснованы в «Диалектике просвещения», после чего единый строй франкфуртцев распался, и каждый представитель школы по-своему отреагировал на теоретический запрос. Теодор Адорно, сменивший в 50-е г. Макса Хоркхаймера в качестве главы и методолога школы, разработал своеобразную модель философствования, ориентированного на эстетику. Другой вариант рациональности выдвинул Герберт Маркузе, делая ставку на высвобождение чувственности из-под гнета норм культуры. Наконец, проект «коммуникативной рациональности», наиболее сегодня популярный, предложил Юрген Хабермас.

Главной фигурой во франкфуртском ансамбле оказался Теодор Адорно.

Он был очень чувствительным, этот Тедди. Умел любить, был хорошим другом. С поэтической внешностью, кротким взглядом, легко ранимый, он казался незащищенным ребенком в чересчур взрослом и очень суровом мире. Нет, он не был трибуном. Не писал прокламаций. Не призывал к насилию.

Напротив, он сторонился толпы и избегал дешевой популярности, создавая произведения странные и загадочные, совсем недоступные человеку с улицы. Но именно он, этот изнеженный интеллектual с душой романтика, выжил в страшном концлагере XX столетия. Именно он встал во весь рост против железных шеренг тоталитаризма. И хотя силы были несоизмеримы, шеренги дрогнули, рассыпались. Его смерть датирует новую эпоху: от модерна – к постмодерну, от тоталитарного социума – к демократическому обществу с гибкими, пластичными отношениями и этикой ненасилия и толерантности. Какой же загадочной силой обладал этот человек, чтобы «погладить историю против шерсти», пробить брешь в тоталитарном бастионе – без всякого оружия, без единого выстрела?

Адорно уже с детства проявлял незаурядные способности. Франкфуртскую среднюю школу он закончил за три года вместо четырех, после чего перешел в гимназию.¹ В 16 лет он изучал композицию у Бернарде Секлесе и клавир у Эдуарда Юнга. С 17 лет начал заниматься философией, психологией, социологией и теорией музыки во Франкфуртском университете. И одновременно заявил о себе в прессе как музыкальный критик. Его фантастическая работоспособность может вызвать восхищение: с 1921 по 1937 г. он публикует в газетах и журналах более ста музыкально-критических статей. И каких статей! Положивших начало новому музыкальному мышлению и новому музыкальному стилю.

В январе 1925 г. Адорно переезжает в Вену. Немецкая тяжеловесность, упорядоченность и регламентация мысли вызывали у него протест и раздражение. Другое дело – Вена двадцатых годов! Жизнь в ней кипела всеми красками и звуками! Концерты, интеллектуальные беседы, увлекательные путешествия. Дружба с известными, молодыми дарованиями – композиторами Албаном Бергом, Антоном фон Веберном и Арнольдом Шонбергом, открывавшими непроторенные пути в искусстве – без всяких регламентаций и ограничений. Эта атмосфера способствовала тому, что немецкий педантизм Тедди был окончательно растоплен.²

Воодушевленный творческой атмосферой, он создает свои первые сочинения для квартета и нескольких оркестровых вещей. Албан Берг очень

¹ Настигший нас не так давно глобальный экономический кризис побудил к тотальной переоценке ценностей. Это кризис не только экономики, но человеческого сознания, психологии, ценностей, мировоззрения, – говорят продвинутые теоретики и призывают к духовному обновлению мира. И правильно делают. Но духовность не терпит несправедливостей, обид, неравноправия. Изменяясь духовно, мы призваны изменять мир. И тут вновь актуальным становится Маркс с его теорией капитала и прибавочной стоимости. Сказать: мы будем духовными, но соглашательно оправдывать мировой порядок, при котором миллионы голодают – значит, лицемерно прикрываться архиактуальной терминологией. Помню, как исследовательница творчества Адорно, ученица Юргена Хабермаса, американка Сьюзен Бак-Борс в своих выступлениях в Институте философии РАН предрекала, что мы только на время спрятали тома «Капитала» в стол. И оказалась права. Время Маркса снова пришло. И потому возрастает актуальность неомарксизма и философского концепта Адорно – Хоркхаймера.

² Адорно предвещает постмодернизм в бескомпромиссном отказе от локализации своих штудий. Он и социолог, и музыкант, и дирижер, и методолог, и эстетик, и историк, и теоретик (так и постмодернисты осваивают многообещающую территорию «между» – наукой, искусством, политикой, дипломатией). Имя Адорно звучит сегодня паролем и в философской среде, и на социологических конгрессах, и в мире музыки. Он всюду свой, но всюду – загадочный и непонятный. Т. Хун особенно высоко оценивает коллекцию музыкальных эссе Адорно. См.: *Huhn T. The Cambridge companion to Adorno. Cambridge University press: Cambridge, 2004.*

точно охарактеризовал необычность музыкального дарования своего друга. «Ему это удалось – не стать взрослым, но, в то же время, избежать инфантильности», и это внутреннее состояние придавало особое очарование его музыкальным творениям.¹ Но самое главное – Вена двадцатых годов была удивительным местом встречи гетерогенных культурных влияний, чем-то напоминая своим многоголосием и красочностью далекий средневековый Багдад. Многоликость, мозаичность, разнообразие мыслей и мнений, культурных традиций и национальных предпочтений сформировали особую чувствительность, как сейчас принято говорить, толерантность, которая потом помогла Адорно не только выжить в своем пятнадцатилетнем изгнании – сначала в Англии, потом в Америке, но и завоевать чуждый ему поначалу мир, стать частицей его культуры, добиться его признания.

В городе своей Alma Mater, Франкфурте на Майне, Адорно знакомится с Максом Хоркхаймером (он был на 8 лет старше) а через него – с Карлом Мангеймом, Паулем Тиллихом и другими представителями религиозного социализма. Макс Хоркхаймер – это была поистине знаменательная встреча, на многие-многие годы, на всю жизнь. Встреча – событие. Встреча – судьба. Встреча – Удача. Хотя Адорно много позже примкнет к коллективу Института социальных исследований, возглавляемому тогда Максом Хоркхаймером, уже в те годы у него тоже возникает интерес к критическому исследованию социальных процессов. Можно назвать это общее умонастроение молодых франкфуртцев «открытым марксизмом»: воспринимать марксизм не из рук самого автора, но вырваться из-под его опеки и свободно выслушать, с одной стороны, интерпретации Дьердя Лукача, с другой – эстетические вариации Вальтера Бенямина.

Адорно и Хоркхаймера связывала не только близость теоретических позиций, но и чувство нежной привязанности, надежда, пусть призрачная, отыскать понимание и поддержку «в конечном мире бесконечной муки». Никогда не признавались они в расхождении, но многократно писали о своей духовной родственности. Адорно, 1934: «Мне было бы трудно обозначить пункты дифференциации».² Хоркхаймер, обращаясь к ушедшему из жизни другу, в день его семидесятилетия: «Ничто не могло сотрясти нашу общую экзистенцию, ничто психологическое, никакой спор интересов, никакая различимость подходов. В тебе я познавал солидарность. Я горд и благодарен судьбе, что ты принадлежал к кругу интеллектуалов, которые образовали Франкфуртскую школу».³

И совершенным диссонансом к искренним признаниям звучат сухие констатации бесстрастных исследователей, заметивших объективную тенденцию Франкфуртской школы к расколу, чьи главные рубежи пролегают отнюдь не по традиционно обсуждаемой линии: старшие (Адорно, Хоркхаймер) – младшие (Крааль, Негт, Шмидт), а обозначаются уже в дискурсе

¹ Собственные музыкальные композиции Адорно, замечает Г. Кнапп, остаются на удивление не удостоенными внимания. Но оценка его вклада в музыкальную эстетику и социологию предполагает изучение его деятельности в качестве композитора, поскольку именно здесь следует искать корни его теоретических работ. Наиболее известные его сочинения – Песни op.5 (1938-41) и op.7 (1944) на стихи Траля и Георга // G. Knapp. Theodor W. Adorno. – Berlin. Lolloquim Verlag, 1980.

² Geyer C.-F. Kritische Theorie. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. – München, 1982. – S. 12.

³ Frucht J. Die Politische Entzauberung des Frankfurter Schule. Philosophische Rundschau.

самых основателей. В итоге образуется выразительное противостояние двух полюсов критической теории – адорновской и хоркхаймеровской генерации критических теоретиков.¹

Содружество Адорно – Хоркхаймер никогда не составляло духовной тождественности. Хотя многие значительные идеи негативной диалектики безусловно навеяны критической теорией в ее первоначальном варианте, представленном Хоркхаймером, другие не менее важные интенции Адорно воспринял от Бенямина, чей главный интерес отнюдь не совпадал с умонастроением Хоркхаймера. Адорно невозможно «встроить» в какую-то линейную духовную связь, в одну философскую традицию. Его жизнь и личность словно демонстрируют самую интимную идею негативной диалектики: не-тождественность, негативность. «Поперечные связи», возвраты, разрывы, все термины, которыми позже Адорно характеризовал экспериментальное философствование, относятся к его собственному духовному опыту.

Объединяющие идеи и, одновременно, резкое оппонирование – так складывался первый этап взаимоотношений Хоркхаймера и Адорно.² Им выпала судьба родиться в начале самого трагического и, может быть, одного из самых прекрасных столетий, двадцатого: революция в России (раненый санитар Хоркхаймер встречает известие о ней в лазарете радостным возгласом «Ну, наконец-то!»), мессианско-утопические надежды на мировой революционный пожар, последующая политическая и культурная реставрация капитализма, новый кризис и поворот к тотально интегрированному обществу, к нацизму, сообщения о сталинских «чистках», послужившие причиной «травматической жизненной катастрофы». Необычайно напряженная драматическая реальность создавала особый духовный климат, вносила непривычные интонации в европейское культурное движение. В кругу молодых интеллектуалов Запада велись интенсивные дискуссии, в центре которых оказался марксизм. Даже в университетах, считавшихся защитниками традиционных ценностей, заговорили о Марксе.

Этими настроениями питались духовные поиски Хоркхаймера и Адорно, сразу проявивших, однако, различные теоретические склонности. Хоркхаймера интересовали больше социальные, политэкономические проблемы, публикации организованного в 1923 г. Франкфуртского института социальных исследований, возглавляемого тогда Карлом Грюнбергом, «первым марксистом на кафедре в немецкоязычном университете» (Шмидт). Институт печатал архивы истории социализма и рабочего движения, труды Маркса, Корша, Поллока. В 1930 г. Хоркхаймер сменил Грюнберга на посту директора и придал Институту другое направление.

Адорно, в отличие от своего друга, был погружен не в политэкономические, а в эстетические, музыковедческие проблемы. Звучание скрипки

¹ Надо подчеркнуть, что такое противостояние действительно обнаруживается, поскольку третье поколение (прежде всего, Шмидт) отдает явное предпочтение критической теории в ее первоначальной, хоркхаймеровской редакции.

² В первой тетради «*Zeitschrift für Sozialforschung*» (1932) Адорно опубликовал доклад «К общественному положению музыки». Но в то время работа Института была ориентирована на социально-экономические вопросы, Адорно же интересовала, прежде всего, эстетика. Более тесные контакты с Институтом начались позже.

навсегда входит в духовный мир Адорно. Здесь истоки его устремленности к эмоциональному, природному, непосредственному и отвращения к расчетливому, калькулирующему разуму, который в своей усердной заботе о полезности оборачивается иррационализмом, забывая о критериях подлинного счастья и радости. Понятие нежности можно назвать одной из ведущих партий в симфоническом музыкальном мышлении Адорно. Мыслительный комплекс страстного томления по детству глубоко войдет в его эстетику. Жалоба о потерянном дворце детства будет звучать во всех его произведениях.

Ребенок, неустанно задающий свои бесконечные вопросы о причинах наименования вещей, будет признан Адорно самым утонченным диалектиком. И подлинное произведение искусства, несмотря на усложненную форму, живет в образном мире детства. В своем требовании – скорее, потерять дар речи, чем выразить хотя бы малейшее согласие со страшной действительностью, искусство следует максимализму ребенка, его упрямому императиву: «Все или ничего». Искусство, скажет позже Адорно, остается в чем-то ребенком. Наверное, потому, что только для ребенка смерть есть нечто совершенно абстрактное, настолько недействительное, что даже ее тень не имеет никакой власти над жизнью. Отсюда черпает искусство свою способность утешения.¹

Но человек не может оставаться всю жизнь ребенком, – уточнит Адорно свою позицию. Тот, кто не способен обходиться без помощи, подсказки другого – персонаж авторитарного типа, сериальный человек тоталитарных режимов, опьяненный безотчетной любовью к кровавому диктатору. Болезнь современного общества – отсутствие взрослости, самостоятельности мышления, готовность к приспособлению, социальной мимикрии. Подлинное воспитание – это воспитание способности к противоречию и сопротивлению. Адорно всю жизнь стремился стать взрослым, чтобы избежать гипноза власти, противостоять слиянию с анонимными силами социума, что значит – стоять на позициях разума. Но Адорно хотел, в то же время, оставаться ребенком – нежным, шаловливым, беспокойным, что значит – не заглушать в себе голоса природы. Взрослый ребенок или ребячливый взрослый – вот парадокс его философствования.²

И для Хоркхаймера, и для Адорно первым философским авторитетом был Иммануил Кант. Возможно, его влияние объяснялось тем, что их общий

¹ Адорно чутко улавливает тайную родственность философии и детской души. Вряд ли большая философия (Платон, Гегель) позволила бы себе разговор с детьми, признавая его не баловством, а серьезнейшим философским делом. Адорно не боится уронить честь мундира. И в том его поддерживают постмодернисты. Жан-Франсуа Лиотар несколько лет переписывался с детьми, и эти материалы стали основой его постмодернистского бестселлера. Жак Деррида надеялся деконструировать современное образование на принципах философии для детей. О моем опыте преподавания философии для детей в колледжах Алматы см. *Соловьева Г.Г.* «Философствовать с детьми, Или откуда часы знают время» // *Философия и жизнь.* – Алматы, 2010.

² Адорно, пишет Хабермас, никогда не акцентировал альтернативу: оставаться ребенком или стать взрослым. В нем всегда оставались живыми ранние опыты и впечатления детства. Во всех институтах он был чужаком, не потому, что ему этого хотелось. Школьная философия, если это словечко тут уместно, никогда не могла признать необычного интеллектуала. И в литературных кругах он не получал официальной оценки. Поэтому он чрезвычайно радовался, когда в послевоенные годы немецкое социологическое общество избрало его своим председателем.

«философский учитель» во Франкфуртском университете, Ганс Корнелиус представлял неокантианскую теорию познания, правда с эмпирическим, психологическим уклоном, идущим от Маха и Авенариуса. Но адорновское понимание философии Канта определялось, скорее, не влиянием Корнелиуса, а творческим воздействием друга юности, Зигфрида Кракауэра, с которым еще в гимназии Адорно зачитывался «Критикой чистого разума». Кракауэр находился в оппозиции к неокантианцам, решительно не принимая их установку анализировать учение Канта исключительно с точки зрения условий научно достаточных суждений.

В школьные годы любимым занятием Теодора было совместное чтение философских книг с Зигфридом. «В субботу, после обеда!» – условный знак закадычных друзей, призывающий к чтению и совместному продумыванию «Критики чистого разума». О, счастливые часы жизни, когда она кажется еще бесконечной и когда есть такое увлекательное занятие, как философия! Под воздействием Кракауэра сформировалась адорновская позиция относительно классических текстов – рассматривать их не в плане единства и систематического согласия, а в виде зашифрованных сочинений, силовых полей, т. е. обозначилось то художественное восприятие, ключевое переживание, которое так контрастно разделило позже мировоззрение Адорно и Хоркхаймера.

Интерес к Канту вскоре был оттеснен другим, более сильным влиянием – Гегель, настолько мощным, что позже нередко являлось желание интерпретировать критическую теорию как некую версию неогегельянства. Возражения против такого подхода, пока еще абстрактные, могут быть следующие. Первое. Адорно никогда не забывал своего увлечения Кантом. В «Негативной диалектике» диалог с кенигсбергским мыслителем занимает значительное место и по объему, и по содержанию. Многие западные исследователи особенно выделяют констелляцию Кант – Адорно¹, в то время как в отечественных работах эта важная тема упущена.

Второе. Отношение франкфуртцев к Гегелю настолько противоречиво, неоднозначно, что вряд ли можно безапелляционно называть их учение неогегельянством. Только после выяснения характерных для них оригинальных теоретических мотивов рассеется, в известной степени, туман неогегельянства, окутывающий их концепции. Согласимся для начала, что критика гегелевской философии тождественности «образует центральный комплекс адорновской философии».²

Обращению к Гегелю способствовал, главным образом, Д. Лукач. «Читать Лукача в то время означало: вновь открывать Канта, Гегеля, Маркса».³ В двадцатые годы XX века имя Гегеля упоминалось все реже и реже, его традиция вытеснялась и почти все философские направления старались разрушить философские мосты между гегелевской диалектикой и современным иррационализмом. Взволнованное слово в защиту почти забытого мыслителя прозвучало философским откровением. Лукач хотел «спасти методологическую продуктивность мышления Гегеля как живую духовную силу

¹ Braun C. Kritische Theorie versus Kritizismus. B-N-Y. 1983.

² Paetzold H. Neomarxistische Ästhetik II. Adorno-Marcuse. Düsseldorf. 1974. S. 35.

³ Pettazzi C. Studien zu Leben und Werk Adorno bis 1938 / Theodor W. Adorno. Text+ Kritik. Fr/am Main, 1977. – S. 27.

для современности»¹, чтобы сделать жизненными в высшем смысле актуальные тенденции его мышления и вновь поставить на повестку дня вопрос о диалектике.

Методологически центральное место Лукач отводил категории «конкретная тотальность» – для того, чтобы противостоять позитивистским тенденциям «научного» изучения «чистых» фактов, репродукции непосредственных определений общественной жизни. Подмечая основной просчет гегелевского идеализма в этом вопросе – отождествление мысленного процесса воспроизведения с самой действительностью, Лукач не отвергает на этом основании продуктивную идею «конкретной тотальности», без которой теоретичность рассмотрения, по его мнению, вообще недостижима. Только когда «единичные факты общественной жизни включаются в тотальность, будучи моментами исторического развития, познание факта как познание действительности становится возможным».²

Однако Лукач вызвал интерес не только к Гегелю. Главную свою задачу он видел в обновлении гегелевской традиции марксизма, что должно было обнаружить диалектическую силу и марксистского метода. Обсуждение проблем диалектики невозможно вне рассмотрения оснований этого метода, философии Гегеля и его отношения к Марксу. При этом Лукач, как он позже сам признавал, неоправданно сблизил концепции Маркса и Гегеля, не подчеркнув их принципиального различия. Некритически следуя Гегелю, Лукач отождествил отчуждение и опредмечивание, приписав подобную точку зрения и Марксу. В результате существенное для марксизма отношение к природе было отброшено, и марксизм стали изображать исключительно социальной философией, что волею или неволею было направлено против основных положений и онтологии марксизма. Марксистское учение получило преобладающий акцент субъективизма, поскольку онтологическая объективность природы, которая образует соразмерную бытию основу обмена веществ, исчезла. Франкфуртцы доверились этому образу Маркса, и он остался для них «атеистическим гегельянцем». Его философия истории в одной из моделей «Негативной диалектики» в принципе отождествляется с гегелевской, и все аргументы выстраиваются именно вокруг гегелевской концепции.

Важно подчеркнуть, что имеется в виду ранний Лукач с его произведениями «Теория романа», «Душа и форма» и «История и классовое сознание», где доминируют мотивы осуждения овеществленного наличного бытия и мышления. Что касается зрелого Лукача, то франкфуртцы, особенно Адорно, выступили с резкой критикой его взглядов. По мнению Адорно, Лукач в конечном счете предает самого себя и приходит к мирному соглашению с теми вещными структурами, против которых сам же протестовал. По-прежнему используя гегелевский инструментарий, «апробированный диалектик» в высшей степени недialeктично провозглашает, что все иррационалистические направления философии относятся к лагерю реакции и фашизма, в том числе, учения Фрейда и Ницше.

¹ Lukacs G. Geschichte und Klassenbewusstsein. Über marxistische Dialektik. – S. 54.

² Ibid. – S. 69.

Изменяя собственной программе философского изображения (*Darstellung*), Лукач, по мнению Адорно, упрекает авангардистов в переоценке формы, подводя под ругательное для него слово «модерн» Пруста, Кафку, Джойса, Беккета, а из философов – Хайдеггера и Адорно. В результате Лукач приходит к позорному примирению с «фальшивой жизнью», против которой некогда бунтовал, цинично воспроизводя слова Гегеля о том, что юношеская борьба заканчивается согласием с наличными отношениями.¹ Ничто не может быть отвратительнее для Адорно, чем подобная духовное превращение. Предательство не прощается прежнему кумиру.² Не случайно Адорно называют в западной литературе «духовным антиподом Лукача».³ Но в тот первый период Лукач буквально навязал молодым интеллектуалам образ Маркса-гегельянца.

Несмотря на то, что франкфуртцы с самого начала не признавали Маркса самостоятельным философом, их концепцию принято называть не только неогегельянской, но и неомарксистской.⁴ На наш взгляд, и гегелевская философия, и марксизм действительно оказались сильнейшим ферментом критической теории, оформившейся, однако, в относительно самостоятельное философское направление.

Неомарксистский настрой, и на этом я настаиваю, был свойствен первому этапу в развитии школы, связанному, преимущественно, с именем Хоркхаймера. Что касается второго и третьего этапов, то здесь франкфуртцы решительно покидают позиции неомарксизма. Подобная идейно-теоретическая эволюция осознается, по-видимому, западными исследователями не в полную меру, хотя многие из них, в частности, М. Джей, считают продуктивным сопоставление Франкфуртской школы в ее поздних формах скорее не с неомарксизмом, а с учениями Гуссерля, Хайдеггера и постмодернистскими концептами.⁵ Положение школы внутри традиции западного марксизма еще предстоит изучать на основе историко-логической реконструкции сложного идейно-теоретического комплекса, образованного взаимодействием философских концепций большой группы интеллектуалов, а я сделаю предположение, что безоговорочное включение франкфуртцев в традицию западного марксизма требует серьезной корректировки.

То, что только первый этап школы, до «Диалектики просвещения», можно назвать неомарксистским, невольно подтверждается теми исследователями, которые склонны видеть аутентичный облик критической теории именно в раннем творчестве Хоркхаймера. «Направление, которое различалось от других школ как критическая теория, было сформулировано в своей ясности и выразительности прежде всего Хоркхаймером»⁶, – считает Г. Гейгер. С ним в принципе соглашается А. Шмидт, который претендует сегодня на роль лидера институционально распавшейся школы, намереваясь вновь объединить ее на основе ранней программы Хоркхаймера с исключением эстетического

¹ Adorno T. *Exprepte Versöhnung* // *Noten zur Literatur* II. – Fr/am Main. 1958.

² Лукач не остается в долгу, насмешливо называя Франкфуртскую школу «Grandhotel «Пропать»».

³ См. Jay M. *Adorno in America* // *Adorno-konferenz*.

⁴ См. Давыдов Ю.Н. Социально-философские воззрения Франкфуртской школы. – М., 1977.

⁵ Jay M. *Adorno in America*.

⁶ Geyer C.-F. *Kritische Theorie*. S. 11. См. также: Соловьева Г.Г. Макс Хоркхаймер // *Современная западная философия*.

новаторства Адорно. Шмидт идет так далеко, что, вопреки признанному мнению о приоритете «Диалектики просвещения», франкфуртской концепции философии истории, отдает в этом вопросе явное предпочтение ранним статьям Хоркхаймера. При этом он оговаривает, что акцентирование первого этапа не отрицает тематической значимости поздних работ, но «под избранным углом зрения в тех эссе критическая теория изображена в более связной форме».¹ И все же причина не во внешних обстоятельствах, тем более, что эссе Хоркхаймера трудно назвать «связной формой». Шмидт отдает предпочтение творчеству Хоркхаймера, скорее, из содержательных соображений, понимая, что в дальнейшем пути основателей школы расходятся.

Формулируя программные принципы школы, Хоркхаймер следовал за Марксом – в том смысле, что настаивал на материалистичности своей позиции: «внутренне содержание сегодняшнего материализма образует экономическая теория общества». Но уже в 30-е г., по свидетельству А. Скура, франкфуртцы придали марксизму субстанциальное превращение, констатируя конец марксовой политической экономии. Они считали, что современный им этап развития капитализма невозможно характеризовать с помощью категорий «Капитала», имеющих в виду рыночную систему хозяйства. Либеральный капитализм превращается в государственный, когда сворачивается свободная торговля, и эксплуатация репродуцируется больше, скорее, не через рынок, но в прямом сознательном осуществлении господства. Верх берет индустриальная и государственная бюрократия, что означает «интегральный этатизм» современности, причем имеется в виду, с некоторыми оговорками, и «государственный социализм» с его тенденцией к тотальной бюрократизации.²

Хоркхаймер развивает эти мысли, поясняя, что в «либеральный период» господство связано, прежде всего, с юридической собственностью на средства производства, тогда как с концентрацией капитала, опосредствованной развитием техники, возрастает роль администрации, появляются индустриальные магнаты, владеющие ничтожной долей юридической собственности, но распоряжающиеся целыми секторами индустрии. В обществе начинают господствовать не самостоятельные собственники, но индустриальные и политические руководящие клики. «Из-за того, что теория учитывает эти изменения внутренней структуры класса предпринимателей, ее понятия иначе дифференцируются».³ Таким образом, Хоркхаймер намеревался силами Института осуществить научный анализ современных ему форм капитализма, но выдвинутая программа оказалась невыполненной, поскольку школа вскоре переориентировалась на исследование метаэкономических структур господства и метафизических типов обмена как некоего вневременного конструкта истории.⁴

¹ Schmidt A. Zur Idee der Kritische Theorie. – Fr/am. Main, 1976. – S. 7.

² В связи с глобальным экономическим кризисом тема «интегрального этатизма» становится вновь актуальной.

³ Horkheimer M. Traditionelle und Kritische Theorie. – Fr/am Main, 1970. – S. 52.

⁴ Различение используемых в литературе терминов «Франкфуртская школа» и «критическая теория общества» основано на реальной трансформации взглядов и идей молодых интеллектуалов. «Критическая теория» – это, скорее всего, осуществление первоначальной программы, разработанной при руководящей роли Хоркхаймера, в то время как в дальнейшем рамки программы оказались тесными и появились другие конструктивные идеи.

В программных эссе Хоркхаймера высказана еще одна важная заявка – осуществить то, что когда-то намеревался, но не успел сделать Маркс: поставив в центр экономические проблемы, исследовать соответствующие психологические структуры и культурные феномены, воссоздав целостный облик общества. Но средства, с помощью которых франкфуртцы надеялись осуществить столь грандиозную программу, определялись теоретическими коллизиями XX в., возможностью широко использовать идеи и установки, прежде всего, психоанализа, который, по свидетельству А. Скура, впервые проник в академическую среду именно через Франкфуртский институт, оказав, в свою очередь, сильное влияние на постмарксистских интеллектуалов.¹ Того же мнения придерживается К. Гейер: экономическая и общественная критика Института получила важнейшие трансформации под воздействием психоанализа, ориентируясь на исследование «патологии господствующей культуры и общества».² Не только диалог с прямыми философскими союзниками создавал необычную духовную констелляцию в школе, но, в большей степени, полемика с теми, кто казался теоретически наиболее чуждым и неприемлемым. Главным образом, с Хайдеггером, чей призыв вспомнить о бытии противоречил критическому умоностроению франкфуртцев, отрицающих первоначало во всех его формах и проявлениях. В дальнейшем, однако, обнаружились удивительные параллели в мышлении Хайдеггера и Адорно. «Со времени публикации ранних работ Адорно стало ясно, что он всю жизнь стоял намного ближе к своему оппоненту Хайдеггеру, чем того желал»³, – отмечает Р. Бубнер. И настаивает на том, что «ошеломляющие параллели ранних проектов Адорно с хайдеггеровской философией бытия», безусловно, подлежат дальнейшему исследованию. К. Браун тоже пишет о примечательном сходстве между адорновским и хайдеггеровским толкованием истории.⁴ Г. Шнедельбах полагает, что, несмотря на все различия, адорновская мыслительная модель «структурально та же самая, что у Хайдеггера».⁵

Обновляя марксизм идеями Фрейда и Хайдеггера, Хоркхаймер в первоначальной программе критической теории сформулировал ряд идей, оказавших последующее влияние на Адорно. Некоторые из них вошли в «Диалектику про-

¹ Skuhra A. Max Horkheimer. Einführung in sein Denken. – Stuttgart-Berlin.

² Geyer C.-K. Kritische Theorie. – S. 13. Признанным является тезис о взаимовлиянии Франкфуртской школы и фрейдизма. Через франкфуртцев психоанализ вышел к широкой аудитории. Один из важнейших терминов психоанализа – вытеснение: несанкционированные господствующей моралью влечения и желания, главным образом, сексуального характера вытесняются индивидом в область бессознательного, но продолжают посылать в регион сознания свои сигналы, в результате чего человек впадает в невроз. Этой ситуации франкфуртцы придают общественно-исторический смысл. Вся западная цивилизация развивается за счет вытеснения, подавления тех влечений и желаний индивидов, которые отвлекают их от планомерного воздействия на природу в целях ее порабощения: чтобы стать господином окружающего мира, человек должен научиться владеть самим собой, стать прочной мужской самостью, что и совершает предприимчивый Одиссей. Но изгнанные импульсы бунтуют, и вся западная культура, а не отдельные индивиды, впадает в невроз и нуждается в безотлагательной терапии.

³ Bubner R. Adorno Negative Dialektik // Adorno-Konferenz. – S. 36. См. также: Соловьева Г.Г. Философема нетождественности в современной западной философии: Хайдеггер и Адорно // Историко-философский ежегодник. – М. 1993.

⁴ Braun C. Kritische Theorie versus Kritizismus.

⁵ Schnädelbach N. Dialektik der Vernunftkritik // Adorno-Konferenz. – S. 79.

свещения» (поиски теории нового типа, критика технологической рациональности), другие индуцировали мыслительную практику «Негативной диалектики» (критичность материализма, отношение материализма к метафизике).¹ Но уже в 30-е г. Адорно обдумывал вместе с Бенямином проблемы философии истории, основанной на эстетических художественных отношениях, и эта тенденция в дальнейшем оказалась преобладающей, что и привело, в конечном счете, к непредвиденному, но неизбежному расколу Хоркхаймер – Адорно.

Взгляд медузы. Культурология Вальтера Бенямина

Общепринятая интерпретация негативной диалектики – тотальный негативизм – не учитывает своеобразия адорновского мышления и потому оставляет его исключительно в традиции Франкфуртской школы. Адорно и сам признавался, что каждая строка программного произведения «Диалектика просвещения», написанного совместно с Хоркхаймером, была выстрадана в равной степени обоими авторами, так что они несут равную ответственность за каждое слово. Но в дальнейшем мыслительные векторы двух теоретиков существенно разошлись.² В адорновском философствовании все более властно заявляет о себе первоначальный импульс – влияние Вальтера Бенямина с его склонностью к эстетическому прочтению философии истории.³

Вальтер Бенямин... Человек, с которым Теодор Адорно был связан не просто дружбой, но, говоря словами Гете, «выборочным сродством». Бенямина и Адорно охватывала единая аура, общее магнетическое поле, где их мысли пульсировали, враждовали, срастались. После трагической потери друга (он погиб во время перехода франко-испанской границы в годы (Второй мировой) Адорно писал, что против очарования его личности может быть только два выхода: либо покорное втягивание в его образ мыслей, либо судорожное сопротивление. Все, на что бросал свой взгляд Бенямин, приобретало радиоактивность.⁴ Адорно всю жизнь не расставался с Бенями-

¹ Хоркхаймер признавался: «Я убежден, что каждый из нас обоих снискал бы другую философскую судьбу, не будь мы вместе. Может быть, символом нашего единения можно назвать «Диалектику просвещения».

² Об этом активно пишут сегодня многие исследователи на Западе. «Важным для обсуждения мышления Адорно остается положение, что его корни – в эстетическом, а не в круге критической теории» // Кларк G. Theodor W. Adorno. «Тот, кто...притягивает «Негативную диалектику» как источник и объяснение сущности позднего Хоркхаймера, тот стирает содержательную дифференциацию, которая с самого начала служила интересом философов друг к другу» // Grenz F. Adornos Philosophie in Grundbegriffen. – S. 13.

³ В. Бенямин – известный немецкий литературовед и историк культуры. По мнению В.А. Подороги, загадочность и крайняя противоречивость творчества Бенямина может быть расшифрована, если осколки его жизненной биографии и мыслительные фрагменты его произведений соединить с помощью постоянно мелькающего у него образа Коллекционера. См.: Подорога В.А. Философия культуры в трудах В.Бенямина // Критика современного неомарксизма. – М., 1980.

⁴ Adorno T. Über Walter Benjamin. – Fr/am Main, 1970. Интересно, что загадочное очарование произведений самого Адорно его ученики пытались передать примерно теми же образами: «вибрация, которая от него исходила, была настолько сильной, что даже непонимание, вражда и проклятия, даже открытая клевета не могли все же ее приуменьшить». «Дрожь, причиной которой он был, могла даже – в противоречии с его собственными анализами – аффицировать политическое сознание и общественное мнение как в хорошем, так и в плохом». (Theodor W. Adorno Zum Gedächtnis – Fr/am Main, 1971. – S. 124).

ном, продолжая поддерживать магнетическое поле совместных теоретических поисков, воспроизводя общие идеи, развивая их, конкретизируя и опровергая. Бенямин незримо присутствует во всех произведениях Адорно, дающего жизнь их общим идеям, проносащего сквозь годы забвения сокровенное имя.¹

В моей авторской интерпретации негативной диалектики подчеркивается не столько негативизм, сколько стремление к проектированию эстетического философствования и потому признается решающее влияние Бенямина, не позволяющее выстраивать имена всех представителей Франкфуртской школы в один ряд и воспринимать их единой безликой фигурой. Внутреннее родство с Бенямином исключает имя Адорно из континуума Франкфуртской школы. Нестандартный способ философствования, оригинальная техника историко-культурного анализа, основанная на эстетических и художественных опытах, были восприняты и внутренне ассимилированы Адорно, но остались чуждыми и непонятными другим представителям школы.

Сам факт творческого воздействия Бенямина на негативную диалектику воспринимается по-разному. Большинство исследователей единодушны во мнении, что под непосредственным влиянием Бенямина были написаны ранние сочинения Адорно «Актуальность философии» и «Идея природной истории». «Основополагающие мыслительные способы первых адорновских произведений ориентируются на Бенямина. Аналогия с беняминовским языковым употреблением исключительно субстанциальна и содержит многочисленные теоретические импликации».² Воздействие Бенямина одни авторы ограничивают ранними сочинениями, утверждая, что после 1935 г. произошла «эмансипация», и Адорно занял позиции самостоятельного мыслителя. Рубеж обозначается годом разгоревшихся дискуссий о массовой культуре. Другие исследователи заходят во времени еще глубже, изыскивая дифференциации двух теоретиков задолго до их знаменитых дебатов. Так, М. Джей упоминает о книге Е. Лун, где корни адорновской философии разыскиваются в экспрессионизме, что контрастирует с беняминовским профилем, обязанным сюрреализму и символизму с их реальной индифференцией относительно судьбы субъективности.³

Вопрос, следовательно, заключается в том, имел ли авторитет Бенямина решающее значение для всего творчества Адорно, можно ли назвать упомянутые ранние сочинения программными, или влияние оборвалось с «высвобождением» Адорно, и негативная диалектика вошла в круг иных идей и интересов, спланивающих последователей Хоркхаймера. В противовес преобладающим точкам зрения, американская исследовательница С. Бак-Морс настаивает на первой позиции: Бенямин навсегда остался со-автором и со-мыслителем Адорно, даже после своей смерти, когда его друг писал на одном дыхании с Хоркхаймером свою первую большую книгу «Диалектика просвещения», и вплоть до посмертно изданной «Эстетической теории»,

¹ Бенямин В. Адорно Т. Из переписки. – М.: Ad Marginem, 2000.

² Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. – S. 40.

³ Adorno-Konferenz. – S. 116.

где Адорно не устает полемизировать и советоваться с Бенямином. Все зрелые произведения Адорно есть осуществление его ранней программы, созданной совместно с Бенямином.¹

Думаю, что изложенная позиция намного убедительнее той, что оставляет ранние произведения Адорно, связанные с именем Бенямина, за чертой собственно адорновской философии. Но тогда возникают следующие вопросы: какое отношение имеет к Франкфуртской школе ее главный методолог Адорно, если его мыслительная практика, спровоцированная Бенямином, не была воспринята его коллегами? Дело, пожалуй, в том, что, не расставаясь с Бенямином и осуществляя программу своих ранних сочинений, Адорно все-таки расстался с Бенямином, войдя в круг других проблем и интересов – социологии, философии истории, теории рационализации, что породило новые идеи и неузнаваемо преобразило первоначальную программу. Она не только выполнялась, что было бы скучным занятием, достойным квалифицированного подмастерья, но и модифицировалась, как и подобает подлинному мастеру. Идеи Бенямина приобрели иной смысл в негативной констелляции, и сам он вряд ли признал бы их своими в подобной аранжировке. Резко выделяясь среди представителей школы, Адорно все же оставался в ее кругу.

Сопоставительный анализ текстов двух мыслителей убеждает, что почти все главные идеи беняминовской философии были с воодушевлением восприняты Адорно: идея примирения и природной истории; критика спекулятивной метафизики и интерпретация наличного опыта как шифра трансцендентного; принцип композиции, отменяющий слепое копирование эмпирии; образный характер диалектики² и, наконец, самое основное – отклонение от философской традиции, идущей от Декарта и с благоговением взирающей на науку с ее калькулирующими, математическими методами. Философия должна обратить свои взоры к эстетике и в союзе с ней добывать заветную истину.³

Во второй период своей деятельности Бенямин, как известно, пытался распроститься с «наивно-рапсодическими взглядами» и перейти на позиции исторического материализма. Адорно объясняет его неожиданный «политический поворот» не столько тягой к теоретическому содержанию марксизма, сколько страстным желанием прорваться к «коллективному» языку, рассеять густой туман непонимания, нависший над его философскими сочинениями. Сам Бенямин говорит по-другому – обратиться к материалистическим идеям его побудила беспомощность и пустота буржуазного литературоведения, сладко рассуждающего о «вечных ценностях» и испуганно смолкающего перед грозными раскатами современности.

По глубокому убеждению Бенямина, основная проблема, которая ждет безотлагательного решения, формулируется следующим образом: «должно ли марксистское понимание истории безусловно добываться це-

¹ Buck-Morss S. The origin of Negative Dialektik. – N-Y, 1979.

² Дювер Л. пишет, что Адорно воспроизводит образность мышления в понятии модели, претендуя на выдать связный текст вне систематического метода (Düver L. Theodor W. Adorno).

³ Ланг П. подчеркивает: высочайший пункт всех намеченных между Бенямином и Адорно параллелей – ориентация на эстетику (Lang P. Hermeneutik. – Ästhetik, 1981. – S. 10).

ной наглядности? Или: на каком пути возможно связать повышающуюся образность с осуществлением марксистского метода?».¹ И Беньямин противопоставляет линейному, непрерывному историческому мышлению, построенному по схеме каузальной связи «если – то», эстетическое отношение исторических эпох. Это называется «взорвать континуум истории», тот марксистский универсальный принцип, который разыскивает первоисток и прядет нить истории от прошлого в будущее.

Такое мышление, по Беньямину, втискивает историю в догматические дискурсивные схемы, сплющивает ее, лишает время его наполненности, превращает прошлое всего лишь в жалкое средство будущего. И Беньямин безжалостно разоблачает понятие «прогресс», тесно связанное с понятием «падшее время». Он обращается к своему любимому образу, изображению «ангела Новуса» Клеем. Этот ангел есть ангел истории: глаза его раскрыты, крылья расправлены, лицо обращено в прошлое, но все усилия направлены к тому, чтобы от него оторваться. Ветер наполняет его крылья и влечет в будущее, в то время как осколки прошлого падают у его ног и громоздятся все выше и выше, до неба будущего.

Развенчивая принцип универсальности истории, вытягивающей историческое время в цепочку прогресса, Беньямин не собирается разрывать «связь времен», обособлять прошлое от настоящего. Хотя прошлое не должно быть «жертвой» настоящего, пустым, гомогенным временем, оно может обрести смысл только в проекции «теперь – времени». Этот ребус, говорит Адорно, стал моделью беньяминовской философии. Другое выражение того же парадокса – соотношение конкретного исторического факта и понятия. Беньямин намерен вывести философию «из ледяной пустыни абстракции» к реальным историческим комплексам. Его замысел – оживить безмолвие отвлеченных теоретических рассуждений, наполнить его голосами живых исторических эпох. Но, в то же время, «микрологический взгляд» и «специфический вес» конкретного должны сохранить всеобщность, понятийность, целостность.

Ребус решается с помощью особой техники философско-культурного анализа, разработанной в «Первоисток немецкой драмы». Строго соразмерной вещи дидактике, принимающей за образец математику и деформирующей духовный опыт, Беньямин противопоставляет альтернативу: изображение истины. Освобождаясь от диктата системы, философское созерцание обнаруживает иную возможность отношения всеобщего и единичного: конstellацию, конфигурацию. Вещи изымаются из их привычных связей и с помощью философской фантазии соотносятся друг с другом в неожиданных комбинациях. При этом единичное, возведенное в наивысшую точку эмпиричности, экстремум, обнаруживает в себе всю полноту целостности, а всеобщее, идея, проявляет свою единственность и потому может быть изображено. «Каждая идея есть солнце и относится к себе подобным как именно солнца друг к другу. Звучащее отношение таких сущностей есть истина».²

¹ Benjamin W. Passagenwerk. G. S. Bd. 5.1. – Fr/am Main., 1980. – S. 575.

² Benjamin W. Ursprung des deutschen Trauerspiel. G. S. 1.1. – Fr/am Main., 1974. – S. 218.

Беньямин поясняет, что не может быть никаких аналогий между понятийной обработкой единичного и взаимодействием феноменов с идеей. В первом случае единичное «подпадает под понятие» и остается тем, чем было, жалкой единичностью. Во втором – «оно пребывает в идее» и потому «спасается», обретая в себе мир целостности. Мысль о спасении конкретности Адорно называет главным моментом беньяминовской философии. Его спекулятивный метод глубоко парадоксально встречается с эмпирическим. Философская фантазия есть для него способность «к интерполяции в мельчайшее но измеримость в системе также чужда Беньямину, как и отречение в конечном; потому что и то и другое кажется ему в их внутренней сути одним и тем же».¹ Адорно называет философский метод Беньямина «взглядом медузы». Медленно погружаясь в предмет, теоретик застывает на нем так долго, пока тот не приоткроет свою истину. Так один из знакомых Беньямина изучал неведомый ему язык, подолгу вслушиваясь в чужие слова, пока не догадывался, что они значат. Беньямин «настаивал на том, чтобы рассматривать все предметы так близко... пока они не станут чужими и как чужие не выдадут своей тайны».²

Примеры подобного философского созерцания Беньямин усмотрел в продуктах средневековой культуры, трактате и мозаике, родственно связанных внутренним сопротивлением против системы. Трактат оппонирует систематичности, позволяет мыслительные возвраты, обходы, вздохи, разрывы логической цепи. Эта мерцающая ритмика, «прерывистое дыхание есть собственной форма наличности бытия созерцания».³ И мозаика, по мысли Беньямина, несет в себе идею освобождения от дискурсивной тирании. «Ценность мыслительных осколков тем выше, чем меньше они непосредственно могут измерить себя в основной концепции, и блеск изображения зависит от нее в такой же мере, как блеск мозаики от качества стекла».⁴

Эстетическое отношение между прошлым, настоящим и будущим отбрасывает ссылки на первоисточки, однолинейную связь, выстраивающую эпохи в цепочку прогресса и вычеркивающую самоценное историческое время в угоду грядущим поколениям. Беньямин намерен «погладить историю против шерсти». Прошлое для него – не просто материал для будущего, оно должно быть спасено. Конstellация, по мысли Беньямина, дает революционный шанс в борьбе за подавляемое прошлое. Воспитанные на концепции универсальной, каузальной истории, люди на слышат голосов минувшего, полновзвучных и несмолкаемых. Отсюда, говорит Беньямин, по-

¹ Adorno T. Über Walter Benjamin. – S. 37.

² Ibid. – S. 9.

³ Benjamin W. Ursprung des deutschen Trauerspiel S. 208.

⁴ Философию Беньямина я назвала бы колдовством. Она далека от логически апробированных, бездушных и отвлеченных философских сооружений. В ней так много изобретательности, иронии, поэзии, жизни! И она владеет тайным искусством воздействия и внушения. Философия, оказывается, может быть такой разной. Беньямин не подчиняется общепринятым образам в стиле а la Гегель. Он предпочитает философствовать, нарушая все *tabu*, создавая мыслительную практику, воспроизводящую мотивы Востока. Вот почему он с таким пристрастием изучает опыт средневековой культуры и ее излюбленный философский жанр – трактат. Метод Беньямина мог бы, я думаю, подтвердить свою продуктивность в исследовании и феноменов казахской традиционной культуры.

нятно замечание Лотце о всеобщем отсутствии зависти к прошлому или будущему: счастье, вызывающее зависть, витает в воздухе, которым мы дышим, среди людей, с которыми живем, и женщин, благосклонности которых домогаемся. Но разве эти женщины – не сестры тех, кого они не знают и кто смотрит на них из прошлого?

Констеллятивное мышление не скрывает парадокса прошлого: нет никакого однажды и навсегда случившегося исторического факта. Он продолжает происходить, он все еще не обнаружил и никогда не обнаружит своего окончательного результата. Он становится историческим «через события, которые могут быть отделены от него тысячелетиями».¹ Изменяется сама трактовка исторической преемственности, наследования культурных феноменов, традиции. Если дискурсивное, каузальное мышление представляет встречу эпох как передачу эстафеты от прошлого к настоящему, то в констелляции настоящее помогает свершиться прошлому. Бетховена может понять сегодня только тот, кто понимает Шонберга.

И Беньямин уточняет, как происходит спасение прошлого через настоящее, привлекая образ стереоскопа. Наложение двух картинок, иллюстрирующих, к примеру, зарождение индустриального общества и его последующее победное шествие, просматриваемое через призму, создает некий третий образ, творимый посредничеством исторического времени. Исторический факт или культурный феномен тем самым и отрицается, и спасается, перемещаясь в некое пространство, создаваемое взаимодействием двух эпох. «Стереоскопическое измерение в глубине исторических теней» позволяет понять, что прошлое можно оживить только настоящим, без которого культурный феномен не может состояться. Традиция не подчиняется линейному вектору, направленному из прошлого в настоящее, а становится объемной, пространственной.

Констеллятивный опыт не только по-новому связывает прошлое и настоящее, но заставляет переосмыслить соотношение исторического факта и всеобщего понятия. Необходимо, настаивает Беньямин, сохранить достоинство теоретичности и одновременно приобрести качество наглядности, ориентируясь на принцип монтажа и обучаясь «взгляду медузы»: рассматривать исторический факт настолько интенсивно и продолжительно, пока он не возвысится до экстремума и не обнаружит в этом всплеске эмпирии всеобщее и целостное. Самое индивидуальнейшее есть самое всеобщее. Поэтому покончить с историческим вульгарным натурализмом – значит создать «большие конструкции из мельчайших, отдельно сшитых частей, чтобы именно в анализе малого, отдельного момента открыть кристалл тотально происходящего».²

Констеллятивное соотношение факта и понятия, прошлого и настоящего и позволяет разрешить упомянутый ребус: принцип универсальной истории отбрасывается, но единство истории сохраняется. Оно вычитывается из меняющегося соотношения исторических фактов, их экстремального высказыва-

¹ Benjamin W. *Über den Begriff der Weltgeschichte*. G.S. Bd. 1.2. – S. 704. Аналогичное толкование истории находим в экзистенциальном учении Ж.-П. Сартра и философской герменевтике Г.-Г. Гадамера.

² Benjamin W. *Passagenwerk*. – S. 575.

ния, создающего «силовое поле» напряжения. Спасается не только прошлое, но и настоящее. Модусы времени располагаются одинаково близко от центра, мерцающего и мигрирующего. Вместо привычного вектора прогресса предлагается «диалектический образ» или «диалектика в состоянии штиля», избегающая аннигиляции времени в его постоянном «переходе» и удерживающая исчезающие исторические мгновения. «К мышлению относится не только движение мыслей, но таким же образом их спокойное состояние».¹

Адорно подхватывает идею Бенямина о том, что в основе переосмысленной философии истории должны лежать не дискурсивные связи технологического ратцо, а другие отношения, наполненные смыслом, образец которых может дать только эстетика. Уже у раннего Адорно начинает звучать мотив единства понятия и созерцания, внутренней напряженности, проблемности, парадоксальности, которая оказалась столь характерной для философствования создателя негативной диалектики.

Традиционно под природой понималось «предданное бытие человеческой истории, то, что в ней субстанциально»², т. е. онтологический мир вечных идей, смысла. Историческое же «...обсуждало те способы поведения людей, которые характеризуются, прежде всего, тем, что в них является качественно новое, которое избегает чистой тождественности, чистой репродукции».³ Следовательно, с одной стороны – вечность и неизменность смысла, с другой – преходящность, жизненность, лишенная смысла, получающая его лишь приобщением к потустороннему. Идея природной истории, согласно Адорно, требует, напротив, единства понятия (природы) и жизненности (истории). История должна быть наполнена смыслом, чтобы не иметь больше нужды в потустороннем: «сущее определяет самое себя к смыслу и вместо исторически потустороннего значения бытия выступает проект бытия как историчности». Эта нераздельность, слитность смысла и живого потока истории, понятия и исторической фактичности означает, что историческое бытие в своей кульминации определяется как природное, а природное, в свою очередь, становится историческим.

Если традиционная концепция истории, говорит Адорно, основана на логических связях дискурсивного ратцо, то эстетическая философия должна отказаться от логической однолинейности, имея виду иные отношения, более богатые, содержательно многозначные. «То, о чем здесь идет речь, есть одна из принципиально других логических форм, чем развитие из «проекта» – положить в основу конструктивный момент всеобщепонятийной структуры. Это и есть структура констелляции».⁴ Природа и история, смысл и жизненность, вечность и преходящность не объясняются теперь друг из друга, и одно не выводится из другого, нет ничего первого, насильственно подчиняющего последующее. Отношение констелляции, заимствованное из эстетического опыта, есть

¹ Benjamin W. Über den Begriff der Weltgeschichte. – S. 702.

² Adorno T. Idee der Naturgeschichte. G.S. Bd. 1. – S. 346.

³ Ibid. – S. 346.

⁴ Adorno T. Idee der Naturgeschichte. W. Bd. 1. – S. 358. Нельзя не согласиться с М. Ценком, что для адорновской философии истории нет «никакого онтологически первого в образе непосредственной природы, которая, как субстанция, могла бы нести историю».

отношение равноправия, одинакового исторического достоинства прошлого, настоящего и будущего. Это отношение создает необычную конфигурацию вечного и изменчивого, новую смысловую ткань времени. Прошлое не уходит, но остается в настоящем на равных, а будущее просвечивает в конфигуративном отношении прошлого и настоящего – диалектика «в состоянии штиля».

Главное, что отличает эстетический опыт истории от дискурсивно-логического – многозначность, неопределенность, загадочность. По мнению Адорно, подобное раскрепощение исторического факта подсказано Беньямину «Теорией романа» Лукача.¹ Именно Лукач, считает Адорно, побуждает к проблематике «природной истории», эстетическому взаимодействию прошлого и настоящего своим понятием «вторая природа», означающим отчужденный мир товаров, «чья всеобщая власть лишает душу внутреннейшего». Этот мир конвенции не есть, однако, немой, чуждый смыслу, но образует затвердевший смысловой комплекс, «место черепов» убитых сущностей. Он требует расшифровки смыслов, некоего метафизического акта пробуждения, не сводимого к логическим процедурам, но содержащего эстетическое измерение. Воспринимая мотив пробуждения зашифрованного, застывшего, философия идет к тому, чтобы отчетливее образовать понятие «природной истории».²

Мысль Лукача об эстетическом основании истории Беньямин развил в понятии «аллегория». Аллегория у него перестает быть только художественной категорией, но приобретает статус общественно-исторический, будучи обозначением прошлого в настоящем. «Аллегория не есть случайный знак для охватываемого содержания: но между аллегорией и охватываемым аллегорией имеется содержательное отношение».³ Речь идет об историческом отношении между являющейся природой и значением. Аллегория набрасывает застывший древний ландшафт, в котором запечатлелась история, исполненная страдания. Конкретный образ природной истории имеет своим центром аллегорическое рассмотрение, экспозицию истории как истории страдания. «Все бывшее бытие превращается в аллерию».⁴ Если у Лукача вторая природа – место черепов, загадка, которую надо разгадать, то Беньямин считает ее шифром, подлежащим прочтению. По словам Адорно, Беньямин рассматривал все происходящее «как шифр трансцендентного». Но это трансцендентное принимало у него черты «внутримирового» опыта, обнаруживаясь в меняющихся сочетаниях исторических комплексов, их констелляции.

Беньяминовское противопоставление трансцендентного мышления, ориентированного на научный идеал однозначного линейного прогресса, и констеллятивного опыта исторического времени, основанного на эстетических отношениях многозначности и недоговоренности, имеет в виду Адорно, формулируя программу нового типа философствования. В «Актуальности философии» он дает резкую критику всех существующих направлений, обнаруживших беспомощность философской рефлексии, ее фактическую самоликвидацию. Философия, говорит он, претендует на тотальное объяснение

¹ Lukacs G. Die Theorie des Romans. – Berlin, 1920.

² Adorno T. Idee der Naturgeschichte. – S. 356.

³ Ibid. – S. 358.

⁴ Ibid. – S. 360.

мира, на всеобщие инварианты, в то время как действительность корчится в судорогах страданий, антагонизмов, разломов. Никаких претензий на всеобщее – нигде оно так не сомнительно, как в философии. Никаких обещаний понять мир как тотальность или произвести эту тотальность в абстрактных моделях, – утверждает Адорно. Философия должна обратиться к конкретным историческим комплексам, к единичному, живому опыту, к тому, что презрительно именовалось академической спекуляцией «отбросами». Мельчайшее, конкретное, событийное, фактическое должно обрести в философии право голоса.¹ Так Адорно развивает идею Бенямина о спасении конкретики.

Но чем такая философия отличается от науки, если она теряет прежнее преимущество в уровне абстрактности? И тут Адорно раскрывает свой замысел. Идея науки – прогресс. Фактически данное она рассматривает как «круглое», достоверное, что можно передать, прочертив интенцию. Идея философии, напротив, – толкование. Исторические факты для нее лишь шифр, загадка, к которой надо подобрать ключ. Причем, нет никакой гарантии, что загадка когда-либо будет окончательно разгадана, потому философия без устали начинает вновь и вновь и потому в ней так мало результатов. «Ей дается не больше, чем беглые, исчезающие намеки на загадочные фигуры сущего и их удивительные переплетения».² Вслед за Бенямином Адорно предлагает читать философские тексты как сакральные, подлежащие расшифровке, что исключает идею прогресса, интенции, направленности. Ему импонирует мысль Бенямина о несвершившейся, не-ставшей истории, остающейся вечной тайной. «Исторические образы... не есть чистые самоданности. Они не лежат готовыми в истории. Скорее, они должны бы продуцироваться людьми».³ Разгадывая шифр исторических событий, философия как бы помогает им свершаться, наполняться исторической реальностью.

Но как же это происходит? Какой волшебной палочкой владеет мыслитель, прикосновение которой позволяет историческому событию однажды проявиться, чтобы вновь ускользнуть в фигуру загадки? И снова Адорно взывает к Бенямину, к его идее констелляции: эмпирические элементы следует компоновать и сочетать в меняющихся соотношениях так долго, пока не всплывет диалектический образ истины в правильно подобранной комбина-

¹ Сверхзадача современной философии – деконструкция основ западной культуры и поиски новых альтернативных типов рациональности. Речь идет не о «миграции в архаику», не о новом обретении утраченного рая единения с природой. Вопрос ставится иначе: сохранить все ценное, что добыто разумом и цивилизацией, и, в то же время, восстановить живую непосредственную связь с природой, реабилитировать вытесненные слои опыта – интуицию и мимесис. Рациональность? Да, но возвращающая богатство и полноту отношений человек – мир, что означает – остаться на Западе и, в то же время, оказаться на Востоке. В этом направлении работает мысль позднего Гуссерля, создающего концепцию жизненного мира. Под знаком сближения с Востоком пишет свои труды Хайдеггер, проектирующий в противовес традиционной западной метафизике с ее онтологией наличного новую философскую онтологию сподручного, где человек понимается в его изначальном единстве с миром (Dasein) и с другим человеком (Mitsein). Восточные мотивы звучат и в философском творчестве Адорно с его парадоксальной попыткой ввести телесное, боль, страдание в ткань логики, «сказать несказанное», «выразить невыразимое», «понять непонятное».

² Adorno T. Aktualität der Philosophie. G. S. Bd. 1. – S. 334.

³ Ibid. – S. 341.

ции – истолкование шифра, помогающее случиться историческому факту. Идея толкования, по мысли Адорно, несопоставима с кантовским дуализмом сущности и явления, который, скорее, примыкает к идее прогресса. Кто считает явление только знаком лежащей за ним сущности, тот признает редукцию к известному, в то время как загадка шифрует еще не сбывшееся, которому вновь и вновь предстоит происходить. А компонирование возможно только для того, кто обладает фантазией, точность которой удостоверяется тем, что неожиданно найденная комбинация снимает вопрос, разрешает ребус.¹

Философия, стало быть, пренебрегая прежними сословными предрассудками, должна обратить свои взоры на мельчайшее, конкретное, на факты истории, взывая к фантазийности и воображению и обращаясь к форме эссе. Уже английские эмпирики, говорит Адорно, называли свои сочинения эссеистскими, не избегая «риска опыта» и позволяя мысли свежесть и непредвзятость, в то время как в послекантовский период философия предпочла заботиться о чести мундира, строгости и порядке мышления, понимания эссе исключительно как жанра художественной критики. Но чтение загадочного текста истории вновь возвращает философии ее форму.

Эти мысли Адорно развивает в более позднем произведении, примыкающем к ранним, – «Эссе как форма».² В нем идеи Бенямина трансформируются в аспекте поисков нового типа рациональности. Здесь уже проскальзывают мотивы «Диалектики просвещения», написанной позже совместно с М. Хоркхаймером: критика технологической рациональности. Адорно опровергает Лукача, назвавшего эссе в письме к Попперу исключительно формой искусства. Это мнение, согласно Адорно, подразумевает соотношение философии, науки и искусства, как его понимает инструментальный радио. На престол возводится наука, философия почтительно склоняется перед новым божеством, ориентируясь на научный метод, изгоняющий все метафизическое и требующий однозначности и безоговорочной дисциплины мысли. Миметическое, изгнанное из философии, находит свое прибежище в искусстве, которое, в свою очередь, отказывается от притязаний на познание истины. Идеалы философии, озабоченной строгой доказательностью, науки, организованной «без всякой передышки», и беспонятийного, созерцательного искусства, по мысли Адорно, взаимодополняют друг друга и «несут следы репрессивного порядка».³ При этом предполагается, что все познание потенциально может обернуться в науку.

Проектируя новый тип миметической, или эстетической, рациональности, Адорно оспаривает прежнее соотношение философии, науки и искусства: наука должна отказаться от претензий на абсолютизацию и от экспансии в область философии. Философия, в свою очередь, должна не ограничиваться поисками всеобщего, возводимого в абсолют, а впустить свежий ветерок не тождественного, многозначного; искусство – не ограничиваться созерцательностью, но признать свое право на истину, на познание. Здесь высказываются два

¹ См.: Соловьева Г.Г. Современный Сократ (с приложением перевода статьи Т.В. Адорно «Актуальность философии») // Путь в философию. Антология. – М., 2001.

² Adorno T. Der Essay als Form. Noten zur Literatur. – Berlin und Frankfurt am Main, 1958.

³ Ibid. – С. 18.

основных тезиса, обсуждаемых позже в «Эстетической теории»: эстетический характер философии и познавательный статус искусства. Соответственно, возникают вопросы: каково собственное содержание философии и искусства при их сближении, переплетении миметического и рационального? Вопросы, на которые, как мы убедимся, «Эстетическая теория» и отвечает, и не отвечает.

В программной работе «Эссе как форма» Адорно высказывает тот проект эстетической рациональности со всеми его достоинствами и недостатками, который пытается позже развить, конкретизировать в «Негативной диалектике» и «Эстетической теории», – проект, вдохновленный идеями Бен-Ямина и преобразованный в сотрудничестве с Хоркхаймером. В эссе, прежде всего, отбрасывается основная идея технологической рациональности – идея системы. Причем, речь идет не только о собственно рационалистических учениях, но и об эмпиризме, который, хотя и отдает предпочтение незавершенному опыту, остается систематическим, поскольку обсуждает «константные условия познания» и развивает их в устойчивую связь.

Разрушение систематичности предполагает отказ от первоначала и пересмотр безостановочной, лишенной логических пустот и «люков» дедуктивной связи. Вместо системы предлагается констелляция, конфигурация, в которой отдельные моменты не выводятся из первого, но располагаются одинаково близко к центру, что разрывает непрерывность логического вывода: образуются поперечные связи, такие пестрые и прихотливо-многозначные, что напрашивается сравнение с узором ковра. Многозначность эссе вовсе не лишает его понятийности, логичности, иначе оно не могло бы претендовать на философский статус, уточняет Адорно. «Все его понятия представлены так, что они «несут» друг друга, что в каждом артикулирует себя конфигурация с другими».¹

Всеобщность в эссе проявляет себя не в насильственном подавлении особенного, но в меняющемся отношении моментов. Объяснить, как эссе достигает понятийности, можно по аналогии с поведением человека, оказавшегося в чужой стране без знания языка. Он не суммирует услышанную речь из элементов, но через меняющуюся конфигурацию непонятных слов проникает во внутренний мир сказанного. Эссе позволяет сбросить вериги логической иерархии, искоряющей все открытое, незавершенное, и в то же время избегает опасности произвола и субъективности, поскольку сохраняет достоинство всеобщности и понятийности. Будучи формой свободного духовного опыта, не разграничивающего сознание демаркационными линиями и пограничными знаками, эссе воплощает идею нового соотношения философии, науки и искусства, соединяя в сплав эстетические, этические и познавательные моменты в едином потоке экспериментирования и вопрошания.²

¹ Adorno T. Der Essay als Form. – S. 30.

² «В эссеистическом, в конечном счете, несистематическом лежит сила, непреклонная хватка этого мышления» (Knapp G. Theodor W. Adorno. – S. 53). Адорновскую теорию эссе интересно сопоставить с деконструкцией монологического линейного письма Ж. Деррида. Структура его текстов, подрывающих классические способы выражения, плюральна, подвижна с точки зрения меняющихся женских и мужских партий, что отвергает монополию одногласия и вводит множество равноправных, несовместимых и несоизмеримых голосов, звучащих из различных точек пространства и не получающих какого-либо преимущества и авторской поддержки.

Обращение к эссе для Адорно не прихоть, не каприз, не своевольное желание украсить мысль и расцветить ее метафоричностью. К эссе философия побуждается изменением своей внутренней сути: не прогресс, не вытягивание в единообразный ряд однозначных текстов истории, а истолкование загадочных исторических феноменов, смысл которых не исчерпывается ни одной интерпретацией, поскольку они вновь и вновь обнаруживают неукротимую, дразнящую многозначность. Но если исторические феномены, подобно художественным произведениям, не могут быть исчерпаны раз и навсегда, то объективная полнота их значений со-конструируется, и это со-творение вызывает к спонтанности и субъективной фантазии.

Идеи Бенямина об эстетическом опыте истории, как мы убедились, были подхвачены и конкретизированы Адорно. Кажется, что его ранние произведения не выходят из «магнетического круга» беняминовского мышления.¹ И все же Адорно настойчиво разъясняет важнейшие дифференции, ставшие затем решающими. Хотя Бенямин, как никто другой, отстаивал честь философии, своеобразие его «мыслительной оптики», по мнению Адорно, упразднило универсальный философский подход. Его материал – преимущественно история и филология. Его сочинения, отвергая систематичность, не становятся и свободно парящими новыми проектами, ориентируясь на осмысление уже сформированного духом, на критику и комментарий.

Бенямин, говорит Адорно, следуя Карлу Краусу, считал все исторические тексты священными, шифрами, которые нуждаются в комментарии и критике, и ограничил свое философствование этими формами. Там же, где он отходит от комментария, он оказывается наедине с фактом, с фрагментом, в идее которого концентрируется его представление об истине. В этом смысле он заходит так далеко, что предполагает все свое большое произведение «Пассажи» смонтировать исключительно из цитат, не давая никаких разъяснений – как своеобразную философскую мозаику. «Философия должна не просто войти в сюрреализм, но она сама становится сюрреалистической».² Но философия, избравшая своей формой фрагмент, по мнению Адорно, приносит себя в жертву. Неизвестно, позволяет ли она вообще сохранить медиум мысли. Адорно считает, что необходимо вторжение в теоретико-познавательные диспозиции большой философии, для того, чтобы промыслить все философские аргументы, проиграть все философские мелодии и вывести собственную, неповторимую и неожиданную.³

Не скрывая, что идея спасения конкретики заимствована им у Бенямина, Адорно подчеркивает, что у него она качественно модифицируется. Беняминовский метод, считает он, эксцентрическим образом «индукти-

¹ Теория Адорно, в ее сближении с программой Бенямина, обнаруживает свою родственность с современной философской герменевтикой. Адорно и Гадамер, несмотря на теоретическое противостояние, «видят единственную возможность отыскать потерянную истину – в художественном опыте». (Lang P. Hermeneutik. Ideologiekritik, Ästhetik. – S. 2.).

² Adorno T. Über Walter Benjamin. – S. 26.

³ Идея Бенямина о философском тексте как мозаике представляется, однако, весьма востребованной в постмодернистском дискурсе.

вен». «В предисловии к «Первоистоку немецкой драмы» предпринята попытка метафизического спасения номинализма».¹ В отличие от Бенямина, Адорно намерен избавиться от индуктивизма и, спасая конкретику, сохранить универсальный философский подход. К тому же, программа Бенямина, считает Адорно, парадоксальна. Возвещая спасение конкретики, она не оставляет в то же время никакой надежды на поддержку человеческой субъективности. Под «взглядом медузы» человек превращается в поле деятельности объективных сил. Несмотря на все обещания счастья, сочинения Бенямина внушают ужас своей бесчеловечностью. В этом, а не в их эзотерической форме, Адорно видит причины непонимания беняминовских текстов. От них отшатываются, усматривая в них смертельную опасность, Адорно убежден, что в этом пункте он принципиально расходится с Бенямином. Философская рефлексия должна выразить страдания и боль реального индивида и прийти ему на помощь.

Однако самое главное, что отличает его позицию от беняминовской программы, – говорит Адорно, – это идея негативности. Бенямин, настаивая на проекте констелляции, нашел для нее термин «диалектика в состоянии штиля», не подозревая, что его знала уже меланхолия Кьеркегора. Но «усмиренная» диалектика отвлекается от времени, развития, прогресса и странным образом опровергает собственное имя. «Бенямина тогда понимают правильно, когда чувствуют, что каждое его положение о внешнем движении обернуто в статическое представление о движении». Адорно уверяет, что «диалектика в состоянии штиля» с головой выдает замкнутость и застойность беняминовского мышления. Его теоретическая форма «сравнима с плетением и этим обусловлен ее закрытый характер».²

Отдельные моменты, предаваясь «игре счастья и риска», сплетаясь друг с другом, нисколько не заботятся о результатах и следствиях. Удовлетворение получит лишь тот, кто смиренно и терпеливо вглядывается в странный мыслительный рисунок-орнамент, пока «однажды вечером произведение не оживет». Адорно считает, что именно он оказался таким терпеливым читателем, которому удалось вывести диалектику Бенямина из состояния гипнотического сна и создать парадоксальный тип теоретизирования, эстетическую рациональность. Важно подчеркнуть, что Адорно никогда не был правоверным франкфуртцем. Внутреннюю суть его философствования определила живая связь с комплексом идей, не разделяемых его коллегами по школе. Но, вместе с тем, Адорно, бережно пронесший через всю жизнь идеи Бенямина, преобразил их так, что они засветились новым светом. В постоянном внутреннем диалоге с Бенямином, своим «альтер эго», Адорно сформировался в оригинального мыслителя.³

¹ Adorno T. Über Walter Benjamin. – S. 37.

² Здесь можно провести аналогию с идеей Р. Барта о взаимоплетении, сетке, ризоме языков, различных культур и эпох. См.: Барт Р. Избр. работы. – М.: Прогресс, 1989.

³ См. Соловьева Г.Г. В. Бенямин и Т. Адорно: констеллятивный опыт истории философии и современные философско-исторические концепции. – М., Институт философии АН СССР, 1990.

Спасение безнадежного. Методология Теодора Адорно

В былые времена, когда марксистские критики не уставали разоблачать «буржуазную философию», больше всех доставалось франкфуртской школе, считавшейся неомарксистской. «Дружески», «по-братски» непереуверенные тексты франкфуртцев «разбирались по косточкам» и уличались в измене основам марксистской теории. Правовверные марксисты с большим рвением публиковали гневные филиппики и собирались на конгрессах и конференциях, чтобы подтвердить свой статус официальных идеологов. Особый критический запал вызвала «Негативная диалектика» Теодора Адорно, только недавно этот фундаментальный труд переведен на русский). С падением тоталитарного режима, когда открылись «философские шлюзы» и был положен конец «философской холодной войне», мы получили возможность непредвзятой оценки философской деятельности франкфуртцев, их заметного влияния на культурный, интеллектуальный климат эпохи.¹

Мой интерес к франкфуртской школе был вызван первоначально вполне «законными», марксистскими установками: изучить негативную диалектику и дать теоретический отпор буржуазному теоретику Теодору Адорно (хотя, к чему было давать такой отпор – к Адорно в те времена, да и сегодня, мало кто из наших философов может подступить). Но задача поставлена, и вот уже из ИНИОНа я получаю заветный ксерокс «Негативной диалектики», добытый отчаянной хитростью московского коллеги. Не буду рассказывать, скольких трудов стоило прочтение и первичное осознание текста, единодушно признанного одним из самых сложных, «темных» по смыслу и стилистике, которую сравнивают с искусством «пиротехники».²

Конечно, я «дала достойную отповедь» Адорно и отправилась в Москву, в сектор современной западной философии. То было чудесное время брожения умов, интеллектуальной весны: перестройка, смутные предчувствия, светлые надежды, освобождение от туго затянутых ремней идеологии. Москва бурлила. Из Института философии трудно было уйти – множество дискуссий, семинаров, круглых столов, настоящий всплеск идей и новаторских концепций. С аспирантами на специальных семинарах занимались В.С. Библер и В.В. Бибихин. В МГУ вели свои спецкурсы непризнанные прежде великие умы. Московская интеллектуальная элита мечтала попасть на семинары Валерия Подороги, где происходило великое чудо рождения новейшей российской гуманитаристики.³ Громадная аудитория собиралась на лекции знаменитого философа Жака Деррида – его встречали как настоящего пророка. Фантастическим событием стал конгресс, посвященный столетию Мартина Хайдеггера.

¹ Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. – М., 1997.

² См.: Jay M. *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Franfurter Schule und das Institut für sozial Forschung. 1923-1950.* – Fr/am Main, 1976; Соловьева Г.Г. Диалектика просвещения; Франкфуртская школа; Хоркхаймер М. // Современная западная философия (словарь). – М., 1991.

³ В кандидатской диссертации по проблемам языка в негативной философии Т.В. Адорно, защищенной в непростое время марксистской деспотии мысли, В.А. Подорога сумел избежать идеологических клише и представил франкфуртского теоретика как подлинного философского новатора. См.: Подорога В.А. Законы и методы «негативной диалектики» Т.В. Адорно // Критика современного неомарксизма. – М., 1981.

Стремительность, с какой изменялась интеллектуальная атмосфера, очищаясь от густой пелены догм и идеологем, напряженный пульс интеллектуальных поисков, освежающий поток ранее недоступных мыслей, встречи и дискуссии с теми, кто прежде входил в разряд «буржуазных философов», а теперь открыто вступал в философский диалог... Мои заготовки «критики Адорно» явно не вписывались в новый социокультурный контекст. А когда в Москву приехала американский профессор Сьюзен Бак-Морс, ученица Хабермаса, автор книги «Происхождение негативной диалектики», мы много говорили с ней о современной философской ситуации, о философском подвиге франкфуртцев.¹ Становилось ясным: мне предстоит громадная работа по изучению текстов не только Адорно, но и его соратников по школе. Мало того, надо читать и обдумывать обширный пласт литературы, посвященной творчеству Адорно (начиная с 80-х г. интерес к его эстетическому философствованию на Западе заметно возрос – после десятилетий упорного замалчивания, связанного с ангажированностью «негативной диалектики» в движение «новых левых» конца шестидесятых).

Чтобы понять что-то в философской прозе Адорно, а не просто «критиковать» его с марксистских позиций, требовалась трансформация собственного философского сознания, вхождение в неведомый мир современной философской мысли: Кьеркегор (Адорно написал о нем замечательную книгу «Кьеркегор: конструкция эстетического»), Ницше (Адорно создал книгу афоризмов «*Minima moralia*» в духе Ницше), Хайдеггер (в полемике с фундаментальной онтологией формировался «ансамбль модельных анализов» негативной диалектики).² Адорно предстал совершенно в другом свете. Я прониклась тяготами его непростой судьбы, приобщилась к его философской славе, смогла дать новую интерпретацию его концепции.³

Осознавая нынешнюю ситуацию в гуманитаристике Казахстана, с горечью осознаю, что Адорно очень мало знают пока в нашем философском сообществе. Я сама не приложила достаточных усилий, чтобы ввести его наследие в казахстанские философские просторы. Правда, не так давно я опубликовала, наконец, книгу об Адорно с приложением фрагментов перевода его самого экзистенциального текста «*Minima moralia*».⁴ Моя книга об Адорно все еще не опубликована. Но перевод «Диалектики просвещения» все еще ждет своего часа. Спецкурс «Франкфуртская школа» я нигде не читала, включив только одну лекцию об Адорно в программу для аспирантов. Так что, все еще впереди...

На долю Теодора Адорно выпала совершенно особая миссия в создании неклассического философского дискурса. Как и Ницше, Гуссерль, Фрейд, Хайдеггер, Адорно подверг западную культуру беспощадной критике, об-

¹ Buck-Morss S. The origin of Negative Dialectics. – New York, 1979.

² Adorno T.W. Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. – Fr/am Main, 1966; *Minima moralia*. Reflexion aus dem beschdigen Leben. Fr/am Main. 1968. Negative Dialektik. – Fr/am Main, 1966; на рус. яз.: Адорно Теодор. Проблемы философии морали. – М.: Республика, 2000; Эстетическая теория. – М.: Республика, 2001; Исследование авторитарной личности – М.: Серебряные нити, 2001; Философия новой музыки. – М.: Логос, 2001; Негативная диалектика. – М.: Академический проект, 2001.

³ Соловьева Г.Г. Негативная диалектика. Два образа критической теории Т.В. Адорно. – Алматы, 1990.

⁴ Соловьева Г.Г. Философия страдания и надежды. – Алматы, 2010.

ратив свои взоры к Востоку. Как и его предшественники, он не собирался отрекаться от достижений разума, не ратовал за возвращение к незатронутой цивилизацией природе. Задача ставится иначе: сохранить позиции разума, но, в то же время, излечить его от пороков, реабилитировать репрессированные пласты опыта – природное, инстинктивное. Однако Адорно удалось сказать и то, что сделало его мыслителем оригинальным, единственным в своем роде. Он выявил, что западная культура и ее философствование по природе своей имеют характер тоталитарный, исключая подлинную негативность, понимаемую как установка на творчество, свободу, открытость и незавершенность. И Адорно создал проект альтернативной рациональности, преодолевающей фатальный тоталитаризм и вводящей солирующую тему негативности.

Судьба его оказалась трагичной. Негативная теория послужила делу прорыва тоталитарных структур. Но ценой жизни ее создателя... Теодор Людвиг Визенгрунд-Адорно родился в 1903 г. в обеспеченной семье немецкого коммерсанта еврейского происхождения Оскара Визенгрунда. Его мать, Мария Адорно, из известного сицилийского клана, была в молодости знаменитой певицей. В доме жила и ее сестра, Агата, прекрасная пианистка. У Тедди были две матери, любящие и заботливые – Мария и Агата. Детство оказалось единственно спокойной порой его трагической жизни, и оно было музыкальным: в шесть лет мальчик играл на скрипке и фортепиано, сочинял музыку.

Дарования его оказались, однако, разносторонними. Повзрослев, он увлекся философией, литературой, психологией, социологией. Эти предметы он изучал во Франкфуртском университете. Две страсти завладели его душой в равной степени: музыка и философия. Одаренный ученик известного композитора Албана Берга, Адорно был приглашен концертировать и, кроме того, сам сочинял музыку в стиле модерн, писал музыкально-критические статьи. Писать музыку, дирижировать оркестром, самому аккомпанировать – было для него до самых последних дней жизни важным делом. И все-таки философия взяла верх. После долгих колебаний и мучительных сомнений Тедди отказался от карьеры музыканта и вступил на тернистый путь философских исканий – сначала как социолог музыки, потом – культуролог, эстетик и методолог, и, наконец, создатель нового типа рациональности. Он выбрал философию, но не оставил и музыку. Сама философия стала у него музыкальной. О нем говорили в шутку, что он «мыслит ушами».

В 1921 г. Адорно познакомился во Франкфурте с Максом Хоркхаймером, и эта встреча во многом определила его дальнейшую судьбу. Они тогда еще не знали, что созданный Максом позже Институт социальных исследований станет основой крупного философского направления, которое получит наименование Франкфуртская школа, что это направление будет охарактеризовано как неомарксистское, поскольку с первых же шагов попытается реанимировать идеи Маркса с целью целостного анализа современного капитализма, используя в то же время нововведения Фрейда и Хайдеггера. Что они напишут совместно книгу «Диалектика просвещения», где решительно отойдут от марксизма, предпочитая позицию глобальной критики не только социально-экономических структур, но основ запад-

ной рациональности как таковой. Что после этой критики каждый из них предложит собственный проект новой рациональности: Адорно – эстетическую теорию, Хоркхаймер – негативную теологию. Что Адорно, позже всех примкнувший к Институту, сменит в послевоенный период Хоркхаймера на посту директора и станет первым методологом школы, ответственным за ее политическое влияние и опасные связи с «новыми левыми».

А пока они, молодые интеллектуалы, не вступающие ни в какие партии и придерживающиеся позиции «слева от социал-демократии», были озабочены тем, чтобы разобраться, что же происходит в мире и почему в нем так много страданий и боли. Они могли объединиться, потому что соображения академической карьеры отступали для каждого из них на второй план перед искренним желанием проникнуть в тайные истоки человеческой истории. Хоркхаймер, Адорно, Фромм, Маркузе, Поллок, Левинталь, позже – Хабермас, Шмидт, Негт – блестящая плеяда талантов, объединивших свои усилия в бескорыстном юношеском порыве. Признаки школы, конституциональные рамки, манифест, объединяющий теоретический концепт, журнал были присущи только в начальный период, когда возглавлявший школу Хоркхаймер выдвинул требование единства целей и воззрений. В дальнейшем франкфуртцы предпочли различие теоретических позиций в их взаимовлиянии. На протяжении почти сорока лет школу цементировало, скорее, общее умонастроение: критическое отношение к наличному обществу, попытка осмыслить современные политические реалии. Позиция непримиримого оппонирования существующему определила необычную для философской школы судьбу. События общественной жизни детерминировали и теоретические построения ее представителей, и их творческие биографии.

Писать об Адорно – значит, писать о франкфуртской школе: взаимоотношения интеллектуалов, их психологические силуэты, семейные драмы, творческие удачи и просчеты – на фоне социальной трагедии, фашизма, превратившего их в эмигрантов. Полный портрет школы потребовал бы не только анализа сочинений всех ее представителей, но и привлечения множества документов, исторических свидетельств. Я выделяю одну главную фигуру – Адорно, ответственного за основные идеи всего направления.

...8 сентября 1933 г. Три короткие сухие строчки формуляра: Теодор Адорно лишается права преподавания во Франкфуртском университете. Нет, в это невозможно поверить. Жизнь только начинается. С каким восторгом слушают студенты лекции молодого профессора. Сколько у него замыслов, планов. И вдруг... Макс Хоркхаймер, его друг, директор Института социальных исследований, предупреждал, правда, о возможности преследований – сам Макс уже отправился в Женеву, намереваясь оттуда переправиться через Париж в Нью-Йорк. Но Адорно не мог и не хотел поверить в то, что его мир, такой солнечный, многокрасочный, наполненный творчеством и любовью, может быть разрушен, что он будет вынужденным бежать, потерять родину, стать эмигрантом – на долгие-долгие годы.

Сердце его сжималось при одной мысли о том, что придется расстаться с Германией, а значит – со своей жизнью, со всем, что ему так дорого, без чего он себя просто не представляет – родители, дом, друзья, творческая рабо-

та, наконец, материальное благополучие, дававшее возможность заниматься музыкой, философией, литературой, социологией. Он был так страстно привязан к дому, что не представлял одинокого плавания по чужеземным житейским морям. Жизнь выталкивала его из хрустального дворца детства. Нацистский формуляр был его приговором: начиналась иная жизнь, полная борьбы, страданий, жизнь изгнанника, лишенного средств к существованию, брошенного в незнакомый мир со своими законами и порядками.

Из деятелей немецкой культуры, оказавшихся после прихода Гитлера к власти в эмиграции, Адорно, может быть, приживался в Америке труднее всех. Склонный к элитарной европейской культуре, высокому искусству, он не воспринимал джаз и кинематограф Голливуда, американскую культурную индустрию. Кроме того, Америка обнажила перед ним правду жизни. Надо было оставить «воздушные» теоретические рефлексии и спуститься на грешную землю, найти применение знаниям, научиться зарабатывать на жизнь. Предельно прагматичное, функциональное, деловитое общество не терпело праздных досужих рассуждений. Пришлось призвать на помощь социологию. Адорно вместе с коллегами проводит ряд исследований, результатом которых стал объемистый труд «Авторитарная личность»: анализ типа людей, способствующих установлению авторитарных режимов. Таковых большинство не только в нацистской Германии, но и в Америке, так что эмиграция в своей сути не состоялась, – констатируют авторы.

И все же отношения Адорно с Америкой не были столь однозначны. Америка не только разоблачила его иллюзии и подтолкнула к суровой правде жизни, но и возбудила сомнение в примиряющей силе элитарной культуры. Адорно признавался, что он освободился от культурной наивности. И второе позитивное влияние: опыт демократической жизни. Демократические формы, которые оставались в Германии не более чем формальными правилами игры, в Америке оказались включенными в жизнь. И «аристократический дэнди» Адорно со временем так оценил их, что через много лет возвращался в Германию с надеждой использовать на родине этот опыт.

И отношение Америки к Адорно тоже не было однозначным. Одни критики писали об излишне усложненном, хотя и цветистом стиле, как будто специально предназначенном для того, чтобы запутать читателя. Другие разглядели за фасадом авангардизма «страстное томление по либерально-буржуазному обществу Европы и жизненному стилю, культивированному высшим средним классом». Третьи указывали на парадокс левых, презирающих вкусы и ценности американского демократического общества, что разоблачало их «аристократический снобизм».

Но постепенно влияние Адорно захватило и Америку. Его отъезд в Европу расценивался позже как большая потеря для американской социальной науки. Сегодня американские интеллектуалы проявляют все возрастающий интерес к творчеству элитарного мыслителя. Одна за другой выходят на английский его книги. Ему посвящаются диссертации. Как замечает один из известных исследователей М. Джей, хотя после 1953 г. философ ни разу не был в Америке, справедливость все же восторжествовала. Вернулся не сам Адорно, а его книги и мысли, причем, влияние философа обнаруживается больше как раз не на его родине, а за границей.

Эмиграция была личной трагедией для Адорно. Но жизненная драма сформировала особый тип мышления, не сводимого к одной доминантной игре. Как американец, Адорно чувствовал себя очевидным европейцем, но, вернувшись в Европу, он понял, что стал другим человеком, «отчеканенным» жизнью в Америке. «Так остался он изгнанником и там и здесь... Это было, как знал сам Адорно, причиной болезненного страдания, но также источником его креативности и оригинальности».¹ Разлука с Германией привела к тому, что философствование Адорно обрело новую родину. Не замыкаясь в Европе, оно нашло множество приверженцев за океаном.

В Америке же Адорно вместе с Хоркхаймером написал книгу, которая стала программным произведением франкфуртской школы – «Диалектика просвещения». Побуждаемые страшной трагедией Освенцима, неопровержимым свидетельством радикальной неудачи культуры, франкфуртцы решаются заново осмыслить историю западной цивилизации. Анализ социально-экономической формы, диалектики производительных сил и производственных отношений, считают они, не может раскрыть глубинных истоков трагедии XX века. Надо исследовать более глубокие пласты господства, начиная с отношения человека к природе. Человек поставлен перед жесткой альтернативой – либо природа господствует над ним, поселяя в его душе страх, мистический ужас перед непостижимой природной силой, либо человек, желая подавить этот страх, сам господствует над природой.

Господство – вот формула, согласно которой, осуществляется новая периодизация истории. Первый этап – господство природы над человеком, мир колдовства и магии. Второй – поворот к западной цивилизации, именуемой собирательным термином Просвещение. Он захватывает период от олимпийской религии до Ренессанса, реформации и, наконец, тотально интегрированного общества, позднего капитализма. Этот этап начинается с обращения вектора господства: обладание природой, внешней и внутренней, признается отныне единственной целью. «Сущность просвещения есть альтернатива, чья неустранимость является неустранимостью господства. Люди всегда должны выбирать между своим подчинением природе и подчинением природы самости».² Просвещение изгоняет принцип колдовства, поскольку отпадает нужда угодничать перед природой, уподобляться ее силам. На природу не надо больше оказывать влияние через уподобление, надо овладевать ею через труд. Труд и становится главным средством подчинения природы. Но господство оплачивается отчуждением от того, над чем господствуют. «Дистанция субъекта и объекта... основана на дистанции от вещи, которую господин добывает посредством того, что он господствует».³

Насилие над внешней природой предполагает и подавление внутренней, изгнание неосознанных влечений и побуждений. От субъекта ничего не остается, кроме кантовского «я мыслю», которое должно сопровождать все мои представления. Это и есть столь ненавистная франкфуртцам всемогущая самость, захваченная единственным принципом «иметь». История, согласно

¹ Jay M. Adorno in Amerika // Adorno-Konferenz. – Fr/am Main, 1983. – S.376.

² Horkheimer M. Adorno T. Dialektik der Aufklärung. – Fr/am Main, 1969. – S.38.

³ Ibid.

франкфуртцам, есть поэтому история отречения, жертвы. Индивиды должны принести в жертву самих себя, свою субъективность, природность, чтобы обрести «мужской» характер, стать субъектом власти. Всепроникающий принцип господства над природой, внешней и внутренней, продолжают авторы, трансформируется в насилие человека над человеком. Становление самости покупается признанием силы как принципа всех отношений.

И авторы анализируют основной текст западноевропейской цивилизации – «Одиссею» Гомера, иллюстрируя на примере главного героя формирование такого субъекта власти. Аллегория просвещения – приключения Одиссея на острове лотофагов, людей, поедающих лотос. Странная эта пища символизирует отрешенность от мира цивилизации, погружение в предысторию, во времена собирательства, и всем, кто попадает на остров, подносится лотос – в надежде сманить их с пути цивилизации, где ждут тревоги, опасности и меркнет простая человеческая радость. Еще и сегодня, говорят авторы, во многих культурах сохранились отголоски эры собирательства. В индийской и китайской кухне особую роль играют, например, мелко нашинкованные овощи. В странах Ближнего Востока до сих пор подают на десерт засахаренные фиалки, а в Европе – печенье с розовой водой. Спутники Одиссея готовы поддаться соблазну. Стоит им отведать лотоса, и они забудут Итаку и навсегда останутся в царстве цветов. Но Одиссей предусмотрительно оберегает товарищей от опасности. Он уводит их почти силой, и с тяжелым сердцем, опечаленные и притихшие, они налегают на весла, прочь от соблазна, навстречу бурям и невзгодам цивилизации.

Одиссей в интерпретации авторов воплощает принцип буржуазности, поскольку формирует, отстаивает и укрепляет самость, некую застылость, прочность, подавляя в себе непосредственные импульсы и желания, те потребности, которые расслабляют, отвлекают от цели господства. Самоутверждение – мотив всех его действий, пусть даже ценой собственных влечений и потребностей. По дороге в Итаку Одиссея подстерегают опасные соблазны. Но он улавливает тайный смысл искушений: следует не избегать их, а, напротив, предаваться им снова и снова, как актер, ненасытно пробующий свои роли. Ибо только в опасности, в угрозе смерти становится самость сильной и крепкой: подвергнуть себя соблазну, чтобы выиграть, устоять. Принуждение, отречение от всего природного в себе и есть путь самости, утверждают авторы. Все буржуазное просвещение едино в требовании трезвости, чувства фактов, правильной оценки отношений; желание не должно быть отцом мысли. Отрицание природы в человеке, враждебность к непосредственному диктуется целью подчинения внешней природы и других людей. Но «с отрицанием природы в человеке искажается не только цель внешнего овладения природой, но и цель собственной жизни».¹ Принцип господства, осуществление которого требует подавления природного в человеке, и является «зерном всей цивилизаторской рациональности».

Каждый эпизод многотрудной «Одиссеи» Адорно и Хоркхаймер трактуют совершенно непривычно и неожиданно. Одиссей, всегда восхищавший нас своей находчивостью, хитростью, неутомимостью, превращается в пер-

¹ *Horkheimer M. Adorno T. Dialektik... S. 61.*

вого героя западной рациональности. Вот он вместе со своими спутниками попадает на остров волшебницы Кирки. Она олицетворяет, в интерпретации авторов, природные силы, стремящиеся расплавить самость, размыть его тождественность. Кирка по натуре своей двусмысленна, будучи дочерью Гелиоса и внучкой Океана, воплощением двух противоположных природных начал. Она и спит с мужчинами, доставляя им наслаждение, и лишает их способности быть существами идентичными, крепкими, обращая после брачной ночи в свиней и отсылая в хлев. И только Одиссей спит с ней, но избегает жалкой участи других мужчин. Напрасно Кирка со змеевидной улыбкой на устах прикасается к нему жезлом. Одиссей непреклонен. Его самость настолько оформилась, что никакое колдовство ее уже не растопит. И Кирка в ужасе отступает. Вот тот, кого она ждала и страшилась, кого невозможно сманить с дороги цивилизации. Перед сильным мужчиной Кирка склоняется, беспрекословно подчиняясь ему. Женщина, олицетворяющая природу, мимесис, радость, в западной культуре подавляется, нивелируется. Ее самоотчуждение выражается двумя дополняющими друг друга фигурами: девка, гетера. Кирка, предающаяся пьянящему разврату, но лишенная прочных жизненных позиций, и жена, супруга, Пенелопа, не знающая радостей любовных утех, но обретающая прочный социальный статус.

Толкование гомеровских текстов в «Диалектике просвещения», столь шокирующее с первого прочтения, сегодня, после дебатов по герменевтике, воспринимается иначе. Филологическому историзму франкфуртцев дается самая высокая оценка. «Адорновское толкование Гомера есть удавшийся опыт герменевтического толкования, который... выполнил намерение изъять канонический текст из его исторической погруженности, не только понять его, но и сделать современным».¹

Принцип подчинения, по мнению авторов, воспроизводится и мышлением, теорией, которая превращается в инструмент господства. Будучи инструментом, мышление подобно любому материальному инструменту. Оно должно быть неизменным, прочным в любых ситуациях. Это – необходимое качество инструмента, предназначенного для пользования, на уровне идеального обеспечивается благодаря системе. Система признается поэтому идеалом просвещения. «Просвещение есть философия, которая уравнивает истину с научной системой».² Вся большая философия, по мысли франкфуртцев, отождествляет рациональность с систематичностью, с выведением из первого принципа. «Мышление, которое направляет себя к системе, приобретает авторитарность».³

Система реализует на логическом уровне принцип господства. «Дедуктивная форма науки воспроизводит иерархию и насилие. Как первые категории организованного племени выражают его силу над единичным, так и общий логический порядок, зависимость, взаимная связь понятий копируют соответствующие отношения в социальной действительности».⁴ Эта

¹ Jaus H.-R. Negativität und ästhetische Erfahrung // Adorno-Konferenz. S.160.

² Horkheimer M. Adorno T. Dialektik... S. 92.

³ Ibid. – S. 91.

⁴ Ibid. – S. 28.

идея заимствована, безусловно, у французского социолога Дюркгейма, что франкфуртцы и не скрывают. Однако, согласно Дюркгейму, общественное разделение труда направлено на поддержание социальной солидарности, и в отношениях мыслительных форм воспроизводится соответствующая социальная логика. Франкфуртцы, полемизируя, утверждают, что мыслительные формы, напротив, воспроизводят не благостные отношения социальной солидарности, но беспощадные отношения подавления и силы. В логической системе все понятия подчиняются диктату, авторитету всеобщего. «Всеобщность мысли, в терминологии дискурсивной логики, укрепляется на фундаменте господства в действительности».¹ Всеобщее понятие, по мнению авторов, «бесчинствует», словно император на троне, подводит под себя все единичные понятия, лишая их специфического содержания.

Первое издание «Диалектики просвещения», вышедшее через два года после войны, в Амстердаме, не встретило на Западе особого интереса ни у общественности, ни у теоретиков, которые пришли к единодушному мнению, что книга написана в ключе негативизма, отрицания культуры, беспросветного отчаяния, порожденного ужасами гитлеризма. 80-е г. отменили довольно суровый приговор. Сочинение, читаемое прежде немногими, оказалось в центре горячих философских дискуссий. На западе пишут сегодня о его ренессансе, называют «лозунгом эпохи», признают, что оно «отчеканило сознание целого поколения интеллектуалов». В дискуссиях выясняется ограниченность прежних интерпретаций, приписывавших работе тотальный негативизм. Драма XXI столетия заставляет по-новому прочесть «Диалектику просвещения» – в контексте глобальной проблематики. «Критическая теория не есть никакая система всеобщих высказываний, которую можно доказать или опровергнуть на фактах; ее надо понимать как воззвание – осмыслить историческую ситуацию».² В произведении выражена тенденция, общая для большинства направлений современной западной философии, сблизившая их и положившая конец былой конфронтации и резкой полемике. Формируется философский этос, направленный на переосмысление сущности современной цивилизации и поиски выхода из глубокого кризиса культуры. В этом смысле «Диалектика просвещения» примыкает к «Кризису европейских наук» Гуссерля, к «Бытию и времени» Хайдеггера.

Адорно не намерен отступать с логических высот: надо искать новые модели рациональности, которые избежали бы страшных пороков калькулирующего рассудка, восстановили бы в правах репрессированные слои опыта. Адорно решает эту задачу после возвращения в Германию. Он вернулся, потому что здесь, как практически, так и теоретически, мог сделать больше, чем где бы то ни было. Что же испытал он, ступив на родную землю почти двадцать лет спустя? Он был другим человеком. Германия другой. И все же это была родина. Право преподавания философии было вновь получено. В зимний семестр 1949/50 гг. он возобновил свои лекции во Франкфуртском университете – по философии Канта и Гегеля, по социологии, эстетике и этике. Адорно сменяет также Хоркхаймера на посту директора Институ-

¹ Horkheimer M. Adorno T. Dialektik... S. 20.

² Deutschmann C. Naturbeherrschung und Arbeitsgesellschaft // Adorno-Konferenz. – S. 328.

та социальных исследований. Теперь критическая теория отождествляется, прежде всего, с его именем. И, в первую очередь, он будет нести ответственность – по самому большому счету – через полтора десятилетия за неожиданные по своему проявлению воздействия теории на социальные процессы. А пока его идеи определяют интеллектуальный профиль послевоенной Германии. Названия его сочинений говорят сами за себя: «Вмешательство», «Девять критических моделей», «Философия новой музыки». Это – действительно вмешательство, но не в форме уличных демонстраций и маршей протеста. Адорно расшатывает устои и основания инструментального рациона, ориентированного на четкость научной формулы, безусловную используемость и самый высший критерий – «делать деньги».

После войны он пишет свои самые замечательные философские сочинения, сложные по стилистике, глубокие по мысли. И сам же высказывает их основные идеи, сжато и концентрированно, в многочисленных эссе и интервью, публикуя их на страницах газет и журналов, выступая по радио и телевидению. Пожалуй, ни один из философов не был столь активным пропагандистом собственных творений. Ему, едва ли не самому «загадочному» философскому писателю XX в., не приходилось жаловаться на отсутствие интереса, на невостребованность философских идей в век технической цивилизации. Воинствующий критик массовой культуры, он сам применил и использовал средства массовой информации, чтобы быть услышанным и увиденным. Если Сократ бродил по улицам и площадям, повсюду затеявая свои поначалу невинные разговоры, то Адорно обращался со своими вопросами с экрана телевизора, с обложек иллюстрированных журналов и газетных полос. Так он проникал повсюду – на площади, улицы, рынки, в квартиры и офисы. И пусть далеко не каждый был в состоянии прочитать его «Негативную диалектику» – для многих и многих она оставалась книгой за семью печатями – тем не менее, все знали Адорно в лицо, все слышали о его негативистских идеях.

Среди современных философских теорий трудно, пожалуй, найти теорию, подобную адорновской негативной диалектике, чья судьба оказалась насколько же блистательной, насколько трагичной. Феерический, почти головокружительный взлет, десятилетия все нарастающего общественного влияния, одобрительного признания и – неожиданное падение, политический крах, философское поражение. Шумный успех сменяется длительным и столь же упорным забвением. Философская слава внезапно обрывается на своей самой напряженной струне, и теория погружается в многолетнее замалчивание.

В 60-е г. негативная диалектика проникла во все сферы общественной жизни Запада. Прежде всего, под ее руководящим влиянием оказались общественные науки, в особенности, социология и педагогика. Социологические опыты Адорно и, одновременно, его теоретическое обоснование социологии, выяснение ее природы, задач и основных проблем, споры с критическим рационализмом о специфике социального знания определяли духовный климат тех лет. Но еще удивительнее было не это всеохватывающее воздействие на общественные науки, а экспансия негативной диалектики в область художественной культуры. Литература, критика, изобразительное искусство и музыка испытали на себе своеобразное влияние

негативистских идей. Исследования по литературе XX столетия, эстетические и литературные взгляды Валери, Джойса, Пруста, Кафки, Бекета, Манна, Хаксли, Хохута, размышления о предмете и социальной роли литературы, о месте писателя в обществе – все эти сочинения Адорно читались и многократно перечитывались художественной интеллигенцией.

Неоспорим был его авторитет в музыкальной жизни: исполнитель, композитор, автор книг о Бетховене, Малере, Берге, Шонберге, Стравинском. «Никакая другая теория искусства, по меньшей мере, в Германии, не оказывала такого продолжительного влияния на художников, критиков, интеллектуалов. Следы его влияния в сознании тех, кто продуктивно, критически или даже рецептивно имел дело с искусством модерн, неоспоримы».¹ Не только литература и музыка, социология и педагогика, но и современная философия нашла в Адорно заинтересованного исследователя: объемистые монографии, посвященные феноменологии Гуссерля, онтологии Хайдеггера, долгие и упорные теоретические дискуссии с главой критического рационализма Поппером. Пожалуй, творчество Адорно набрасывает интеллектуальный портрет XX столетия, хотя и неполный, обрывающийся на семидесятых. По признанию западного исследователя Г. Рормозера, «негативная диалектика, частично против воли ее создателя, стала определяющим элементом того, что прежде называлось объективным духом».²

И совсем особые отношения сложились у негативной диалектики с политикой. Теоретическая форма «критической рефлексии», согласно намерению автора, не имела в виду непосредственное политическое вмешательство. Напротив, стремление к обоснованию принципиально нового типа философствования, противопоставленного всем классическим учениям, его форма была предназначена отнюдь не для широкого круга участников студенческих волнений, вряд ли способных погрузиться в сложный, затейливый рисунок теоретического дискурса. И, самое главное, интимнейший замысел негативной диалектики накладывал прямо-таки запрет на политическое функционирование. Критическая оппозиция, протест против наличного должны осуществляться, по мысли Адорно, теоретической моделью. И все же негативная диалектика оказалась одним из теоретических источников движения протеста 60-х г. Философская теория, покинув замкнутый круг интеллектуалов, напряженно разгадывающих ее шифр, шагнула в студенческие аудитории, на площади и улицы, заполненные возбужденной толпой. Наперекор воле самого автора, она стала ферментом политического сознания и тем самым – фактом политической жизни, моментом политической культуры в Европе. Для самого Адорно это окончилось трагически.

Создавая модель эстетической, негативной рациональности, он никогда не помышлял о прямых социальных акциях. Все, что он имел в виду – «те-

¹ Wellmer A. Wahrheit. Schein. Versöhnung // Adorno-Konferenz. – S.138.

² Rohrmoser G. Das Elend der kritischen Theorie. Freiburg. 1970. – S.8. Сочинения Адорно по философии музыки, истории философии, истории литературы, социологии, методологии, диалектике составляют многотомное полное собрание, не уступающее, пожалуй, заменитой «гуссерлиане». Назовем несколько известных в культурной среде Запады произведений – чтобы еще раз удивить читателя разнообразными талантами того, кто набросал интеллектуальный портрет XX в. Adorno T.W. Die musikalischen Monographien in der verwalteten Welt. – Göttingen, 1963.

ория как терапия», «мышление как дело». Его мыслительная практика, увлекающая читателя в свои замысловатые лабиринты, была предназначена для того, чтобы соскрести твердые замерзшие пласты технологической рациональности и прорваться к природным миметическим слоям, ответственным за радость и счастье индивида. Тот, кто входил в произведения Адорно, уже занимался «практикой», «делом», исцелялся от многовековой болезни инструментального мышления. Именно так, надеялся автор, можно подорвать калькулирующий разум, а вовсе не в уличных столкновениях и политических убийствах.

Эта позиция не дала Адорно разглядеть всю противоречивость движения «новых левых». Да, были экстремистские выходки, упоение бунтом, насилие как самоцель. Но, кроме того, студенческое движение протеста несло в себе критический заряд против инструментальной рациональности, основанной на принципе господства, той рациональности, которую он заклеил вместе с Хоркхаймером в «Диалектике просвещения». Это было движение совсем иного типа, чем буржуазные или пролетарские революции. Оно имело в виду не социально-экономические изменения, не политическую власть, но реформирование самого типа рациональности. Поэтому субъектом движения выступило студенчество, а не пролетариат. Не вникнув в суть движения «новых левых», Адорно испугался его экстремизма и повернул против своих учеников, позволив полиции очистить Институт социальных исследований от бунтующей молодежи. Это решение было расценено как измена. Бывшего кумира выдворяли из аудиторий. Последний акт драмы разыгрался в июле 1969 г. во франкфуртском Дворце юстиции. Адорно выступал свидетелем против собственных учеников. Но они учинили ему перекрестный допрос. Из свидетеля он превратился в обвиняемого, ответственного за политический экстремизм. Сердце его не выдержало. Газеты писали об «отцеубийстве»...

Что же представляет собой «Негативная диалектика»? Прежде, чем перейти к нашей интерпретации, напомним в общих чертах ее традиционное понимание. В целом, мнения исследователей можно разделить условно на две группы: одни относят критическую теорию к гегелевской традиции диалектики (несмотря на пристрастную ревизию идеализма и претензии на материалистичность), к рационализму (несмотря на настойчивые попытки покончить со спекулятивным мышлением).¹ Другие же не сомневаются, что философствования Адорно, атакующее разум, представляет одну из форм современного иррационализма (несмотря на декларирование понятийности и «ненасильственного синтеза»).² Но обе позиции сходятся в общей оценке провокаторского мышления Адорно: тотальный негативизм. При этом «Диалектика просвещения» трактуется исключительно в ключе абстрактного отрицания, как концепция, представившая историю, вопреки Гегелю и Марксу, перманентной катастрофой, закономерным движением к отрицательному абсолюту, Освенциму. Никакого позитива, никакого утешения не обещает рисуемая в тональности беспросветной негации история. И эта концептуаль-

¹ Schnädelbach H. Dialektik der Vernunftkritik // Adorno-Konferenz.

² Sünner R. Ästhetische Szientismuskritik.

ная схема, по мнению критиков, переносится в негативную диалектику, где воспроизводится на категориальном уровне.

Негативистский почерк адорновской диалектики распознается исследователями с помощью гегелевского шифра. Гегель, как известно, говорил о трех сторонах истинно логического. Первая сторона – абстрактная, рассудочная, дело которой – определять и классифицировать. Вторая – диалектическая или отрицательно-разумная, приводящая конечные определения в движение. И третья – спекулятивная или положительно-разумная, понимающая противоположности в их конкретном единстве.¹ Негативная диалектика останавливается якобы на второй стороне, не поднимаясь до единства противоречия, настаивая на его неразрешимости, на антиномичности. Она «утверждает сохранение противоречия в результате, но не возвышение результата к снятию».² И еще: «тотальной рациональности противопоставляется тотальная определенная негация, потому что истинно только то, чего нет в этом мире».³

Предлагаемая нами интерпретация, во-первых, отказывается от безоговорочного «вписывания» негативной диалектики в разряд либо рационализма, либо иррационализма. На наш взгляд, сокровенный смысл теории Адорно, ее внутренний импульс есть вибрирование, балансирование между означенными полюсами. Подобно художественному произведению, она представляет «силовое поле», высокое напряжение которого может оказаться даже опасным для неподготовленного читателя. Негативная диалектика не воспринимается адекватно в математически-выверенной координатной системе: рационализм-иррационализм. Во-вторых, в противовес традиционному взгляду об абстрактном негативизме, формулируемая нами концепция раскрывает объемность негативной диалектики, открывающей альтернативные формы отрицания, полифонизирующего и многослойного, необъяснимого с точки зрения гегелевской триады.

Подчеркнем, что в XX веке, как и во все времена, отношение к диалектике было противоречивым, настороженным. Такой крупный философский авторитет, как Мартин Хайдеггер, объявил диалектику «ответственной за диктатуру в мышлении». Другой авторитет, Карл Поппер, признал диалектику виновной в кровавых преступлениях тоталитаризма. Но многие большие мыслители не захотели расставаться с диалектикой. Они могли бы согласиться, видимо, с Хайдеггером и Поппером, но с примечательной поправкой: диалектика в ее гегелевском варианте себя, действительно, изменила. Адорно говорит, что у Гегеля она «качественно себе изменила», вознамерившись в синтезе приравнять противоположности, избавиться от негативного, нетождественного. Но адорновская критика Гегеля не означает полного отказа от диалектики: речь должна идти о ее реформировании, точнее, о ее первом рождении в качестве творческого, открытого, несистематического мышления, нетождественного по своему характеру. И Адорно ссылается на опыт кьеркегоровской диалектики веры, на герменевтический

¹ См.: Гегель. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. – М., 1974.

² Braun C. Kritische Theorie versus Kritizismus. – Berlin, 1983. – S. 28.

³ Scheible H. Geschechte im Stillstand. Theodor W. Adorno. Text+Kritik. – München, 1977. – S. 111.

эксперимент Гадамера, возродившего платоновскую традицию диалектики как риторики и диалога. Но решающее значение для негативной диалектики имеет музыка модерн, которую исследователи единодушно называют парадигмой его философии. Как и в двенадцатитоновой музыке Шонберга, Адорно выстраивает язык в один ряд, элементы которого связаны ассоциативными «рондообразными» отношениями.

Негативная диалектика осуществляет опыт асистематической теории и неметодического метода; идея негативности, нетождественности сначала высказывается, а затем эксплицируется в «моделях» (проблемы истории, смысла, счастья). Главный замысел – реформирование рациональности, сближение рации с «мимесисом», жизненным опытом страдания и боли. Большая, академическая философия, оперирующая чистыми понятиями, глухая к стонам сжигаемых в Освенциме невинных людей, подписала себе приговор, убежден Адорно. Его негативная диалектика – парадоксальная попытка высказать страдание на языке понятия, но так, чтобы оставить между ними зазор, не растворить «конкретцию» во всеобщем: понять непонятнейшее, сказать несказанное, выразить невыразимое.

Все категории «Негативной диалектики» сплетены с реальным, историческим содержанием, потому что для Адорно после Освенцима нет и не может быть «чистой логики», «чистой диалектики», и все мышление погружается в эфир страданий и боли. Освенцим, доказавший, что «вся культура – куча собачьего дерьма», формирует следующий категорический императив: жить так, чтобы избежать физической боли. И этот императив разрывает логическое пространство философствования, придает традиционным категориям измерение страдания, вводит непривычные, нестандартные понятия, которым прежде вход в теорию был строго воспрещен.

Адорно отрекается от надменного академизма традиционной философии, которую никогда не трогало человеческое страдание. Свержение философии с пьедестала холодно-возвышенной всеобщности, равнодушной к страданиям и боли, Адорно совершает не со стороны, не в виде рекламного жеста. Он выражает собственные переживания человека, отторгнутого от родины, от привычного культурного пространства, брошенного в чужой и незнакомый мир, боль современного Платона, чей учитель – Сократ стал жертвой Освенцима и Хиросимы. «Метод Адорно складывался как рефлекс на жизненную биографию, трижды обозначенный: через судьбу еврея, интеллектуала, эмигранта».¹ Мера познания, не устает повторять философ, есть то, что происходит с теми, кто философствует, их страдание. Философия Адорно может быть только тогда адекватно интерпретирована, когда «Освенцим понимается как личное свидетельство субъективного страдания и шифр его философии истории и теории познания».²

При этом столь же мощно в философии Адорно звучит и другой мотив. Неумирающая надежда на спасение, страстная вера в то, что однажды все изменится и наступит желанное «примирение», сближает, по мнению многих, негативную диалектику с теологией. Более того, не только общее ожидание

¹ Süller A. Angst und Politik // – Konferenz. – S. 340.

² Sünner R. Ästhetische Szientismuskritik. – Göttingen, 1984.

«царства Божьего», но и метод негативной диалектики аналогичен методу теологии, считает В. Брэнделе, посвятивший теологическим мотивам негативной диалектики специальное исследование. «Напряжение исторического опыта человеческого страдания и надеющейся веры на спасение вынуждает как Адорно, так и систематическую теологию к методу констеллятивного мышления».¹ При всех попытках «прибить» Адорно к одному лейтмотиву – будь то отрицательный абсолют, Освенцим, или, напротив, религиозный мотив спасения – он упрямо остается вне поля досягаемости. Встретиться с ним можно только в пространстве констелляции, вибрирования между реальным историческим опытом страдания и воображаемым спасением. Бунт – смирение, страдание – надежда, вот то магнитное поле, задающее смысл отдельным понятиям и категориям. «Эта констелляция: еврейское наследие мессианской надежды и страшный опыт, угрожающий не только идее этого наследия, но и физическому существованию надеющегося, есть существенная черта мыслительной практики Адорно; это – те рамки, в которых движется последующее исследование».²

Объемность исторического видения придает объемность и теоретическому концепту. Философ намерен сохранить характер всеобщности и понятийности, все те высокие взлеты мысли, рефлексии, которых достигла философия. Он стремится выразить боль и страдание – на языке понятий. Но разве возможно ввести страдание в «медиум понятия»? Разве это не вызывающий парадокс, не утопия? Да, соглашается автор, «утопией познания было бы открыть непонятийное понятийным, без того, чтобы их приравнять».³ Но именно утопия, «сизифов труд» и обозначает исходное противоречие негативной диалектики, которое разворачивается, наполняется все новым и новым смыслом, все более страстным напряжением, возможным становлением невозможного.

Чтобы мыслить немыслимое, понять непонятийное, Адорно решается реформировать логику, изменить сам тип отношения всеобщего и особенного. Не обнаружив в философии подходящего термина, он заимствует астрономический термин: констелляция. Это – созвездие, где существуют совершенно особые отношения между отдельными звездами и их условным центром: звезды движутся относительно друг друга и, одновременно, – относительно «плавающего», «мигрирующего» центра. Термин «констелляция» Адорно использует, чтобы выразить идею нового «ненасильственного» синтеза. Особенности сохраняют свою качественность, не ассимилируются общим понятием, но, в то же время, взаимодействуя, достигают единства. Аналогично, можно мыслить, обобщать, но не стирать различия, своеобразие, сохраняя между понятием и вещью дистанцию, не позволяющую всеобщему, мысли поглотить особенное, страдание.

Наибольший интерес вызывает книга, которую сам Адорно так и не увидел опубликованной – «Эстетическая теория». В ней речь идет о теории искусства модерн, о нетрадиционном понимании прекрасного и безобразного и, самое главное, отыскиваются новые средства для выражения страдания на языке понятия. Альтернативный тип рациональности начинается с принци-

¹ Brändle W. Rettung des Hoffnungslosen. – S. 17.

² Ibid. – S. 17.

³ Adorno T.W. Negative Dialectik. – S. 92.

пиального изменения в отношениях с природой, с преодоления принципа господства. Это положение и конкретизируется в «Эстетической теории». Первым условием должны стать дистанцирование, практическая незаинтересованность, удаленность, и, тем самым, действительное приближение к природе, требует Адорно, и обращается к понятию «аура». «В солнечный день, отдыхая, следить за горной грядой на горизонте или за веткой, которая бросает свою тень на отдыхающего, называется вдыхать ауру этой горы, этой ветки».¹ Если природу не сводить к объекту акций, к потенциальному средству практических целей, она оживет, предстанет многокрасочной и многоликой. По мнению философа, вещи, не искаженные аспектом господства, говорят не на языке логических структур, а на особом языке констелляции.

Техническая рациональность воспроизводила на уровне логики реальный принцип господства, суммирования особенного под всеобщее, что выражалось в идее системы, стремлении вывести все содержание из единого первопринципа. Отождествление всеобщего, или идеи, и особенного, или индивидуации, реальное варварство наиболее откровенно реализовала греческая пластика, говорит Адорно. «Поэтому классические скульптуры смотрят пустыми глазами, излучая величавое безразличие».² Констелляция же следует совершенно иному принципу – не суммирование особенного под всеобщее, не выведение из первопринципа, но примирение, равнозначность моментов. Выразительная сила и акцент переносятся с всеобщего на особенное, на детали. Адорно поясняет свою мысль на примере музыки. «Подлинно совершенствуются те произведения, в которых формирующая рука следует материалу самым нежнейшим образом. К хорошей музыке относится также то, что в ней ни один такт не пробегает пустым. От схематичного произведения искусства отличают себя только через момент самостоятельности своих деталей».³

Понятийность, всеобщность, целостность осуществляются не согласно принципам дискурсивного рации, но обнаруживаются в изменяющихся отношениях единичных моментов, в вечном становлении, крутовороте, где отдельные моменты сами преобразуются, расплываются, трансформируются. Нечто внезапное, моментальное реализуется в покоящемся, длящемся. «Это чувство «падающего становления» регистрируют все значительные произведения. От него воспринимают они свою музыкальность, которая осмысливается в имени музы».⁴ То, что может быть названо здесь интегрирующим все части, есть процессуальное отношение моментов, дразняще-изменчивое, неустойчиво-устойчивое, аналогичное рисунку сценического действия. Выделяя среди композиторов венского классицизма Моцарта, Адорно особенно превозносит его «гений формы», умение «соединять несоединимое», игнорируя принцип господства. Так, финал второго акта Figaro избавляется от синтеза, но «являет чистую конфигурацию помогающих друг другу партий, чей характер выигрывает через обменивающуюся драматургическую ситуацию».⁵

¹ Adorno T.W. Ästhetische Theorie. G.S.Bd.7. – Fr./am Main, 1970. – S.407.

² Ibid. – S. 241.

³ Ibid. – S. 449.

⁴ Ibid. – S. 124.

⁵ Ibid. – S. 454.

Принцип конstellляции уточняется в понятии «паратаксис». Связь отдельных моментов не подчиняется логической последовательности, аргументативной однолинейности, но следует особому закону логической одновременности, которую пространственно можно представить в виде концентрических окружностей, равноудаленных от центра. В описанном пространстве теряет смысл традиционная категория «снятия» и однозначный режим негативности. Адорно не только сформулировал принципы паратактического мышления, берущего свои истоки, по его признанию, в поэтике позднего Гельдерлина, но и неожиданно для самого себя пришел к осуществлению философского «паратаксиса» в тексте «Эстетической теории». «Из моей теории – не дается философски ничего «первого» – также следует, что нельзя построить аргументативную связь в обычной ступенчатой последовательности, но что целое должно монтироваться из ряда частичных комплексов, которые в равной степени одинаково важны и располагаются концентрически на равных ступенях; их конstellляция, а не следование должна выдавать идею».¹

Однако, удастся ли в «Эстетической теории» реализация утопии: выразить невыразимое, понять непонятное, сохранить особенное, не изменяя всеобщему? В каком-то смысле утопия приобретает реальные черты, поскольку книга конструируется согласно принципу конstellляции. Но осуществление проекта весьма проблематично. Конstellлятивному мышлению не удастся в полной мере высказать страдание в понятии и, напротив, придать понятию миметические черты. Обоснование нового типа всеобщности, избегающей принудительности, но сохраняющей достоинство логической необходимости, страдает иллюзорностью. Можно упрекнуть Адорно и в том, что в своей критике технологического рации он задевает только определенный тип обобщения, свойственный формальной логике, абстрактно-общее, отвлеченное от особенного и конкретного, и совершенно не берет в расчет диалектическую логику с ее пониманием конкретно-всеобщего. «Философская традиция никогда не мыслила понятие в той односторонности, как это утверждает Адорно».²

Однако мыслитель вправе не принимать подобных упреков, не учитывающих его заявку на экспериментальное философствование, создание альтернативной рациональности, в которой действуют совершенно иные принципы и законы. Негативная диалектика, представленная в образе конstellлятивного мышления, не укладывается в прежний стереотип одностороннего негативизма, настаивающего на фатальной неразрешимости противоречия и надменно отвергающего все и всяческие абсолюты и позитивы. Качественно иной феномен не поддается измерению логическими шаблонами. Известная гегелевская категория «снятие», монополюбно притязующая на объяснение диалектического отрицания, потеснена в своих правах. Не направленный вектор негативности характеризует конstellлятивные отношения, а многомерность, многослойность, структурированность или, еще точнее, полифонирование. Негативность «течет» многими струями.

¹Adorno T.W. Ästhetische Theorie. G. S. Bd. 7. – Fr./am Main, 1970. – S. 451.

²Rehfs W. Theodor W. Adorno. – Fr./am Main, 1976. – S. 25.

Дело негативности, нетождественности, которое Адорно называл главным практическим предприятием критического мышления, продолжают сегодня, в основном, постмодернисты, ученики, хотя и непослушные, Хайдеггера, с которым Адорно всю жизнь полемизировал. Хотя его нельзя стилизовать под деконструктивиста, в западной литературе отмечается удивительное сходство его «мефистофельского» мышления и опыта деконструкции Деррида. Едва ли можно найти какую-либо тему в деконструктивизме, которая не разрабатывалась бы в какой-то степени в произведениях Адорно. «Одна из звезд в адорновской интеллектуальной конstellации нашла себя в постструктурализме хайдеггеровских неортодоксальных учеников во Франции».¹

Философский поиск Адорно оказался удивительно созвучным времени. Созвездие, конstellация – негативное отношение всеобщего и особенного – различных культур, эпох, конфессий, индивидов. Отношения, в которых нет доминанты, подавления, господства, но каждый голос, каждая культура могут быть услышаны. И чем ярче проявляют они свою самобытность, тем сильнее поле их взаимодействия и притяжения. Такой тип отношений уже складывается реально в демократических государствах с их установками на толерантность и новую социальную чувствительность. Сочинения Адорно способствуют формированию современного менталитета, освобождению от тисков рационализма. Можно добавить, что адорновские идеи вошли в общественное сознание, в политическую онтологию современности, где общепринятыми терминами политического лексикона стали «многополярность» и «поливариантность» как характеристики геополитического дискурса.

Адорно грезил о «спасении безнадежного», стремясь распознать в непроницаемой тьме преступлений и ужасов XX столетия светлые лики надежды. Сокровенная суть его философских исканий: помочь человеку, изнемогшему от страданий и боли в этом странном перевернутом мире. Эстетическая рациональность, поэтическая логика – дерзновенный проект человеческого взаимопонимания. Образ созвездия конstellации – это возможность человеческого сообщества, построенного на принципах открытости, демократичности, плюральности, пластичности – при бережном сохранении единства и взаимного согласия. Разве не эта идея вдохновляет человека XXI века?

И снова Теодор Адорно. Герменевтика гомеровского эпоса

«Одиссея» – одна из книг на все времена. Трудно, пожалуй, найти сегодня человека, который бы не слышал о замечательных приключениях хитроумного Одиссея, героя эпических гомеровских поэм «Илиада» и «Одиссея». Даже если он не читал сам прославленных в мировой культуре текстов, он видел фильмы, слышал рассказы, и имя Одиссей ему знакомо почти как имя его соседа (чувствуете некую двусмысленность в моем заявлении? Кто из нас знает сегодня имя своего соседа?).

В классической филологии сложилась устойчивая традиция отождествления эпоса с мифом. Подобную точку зрения разделяет и Карл Маркс, сравнивая эпоху Гомера с детством человечества, когда наивность и простодушие

¹ Jay M. Adorno in Amerika // Adorno-Konferenz. – S. 372.

еще не сменились расчетливостью и эгоизмом. «Мужчина не может снова превратиться в ребенка, не впадая в ребячество. Но разве его не радует наивность ребенка и разве сам он не должен стремиться к тому, чтобы на более высокой ступени воспроизводить свою истинную сущность... И почему детство человеческого общества там, где оно развилось всего прекраснее, не должно обладать для нас вечной прелестью, как никогда не повторяющаяся ступень».¹

Сравнительно с устоявшейся точкой зрения интерпретация, предложенная Теодором Адорно и Максом Хоркхаймером, мало сказать, ошеломляет. Она, скорее, вызывает шок. Разве так можно обращаться с классическим текстом? – возмущается читатель, не желая расставаться с привычным образом любимого древнегреческого героя, преодолевшего все препятствия на пути в родную Итаку.² Но после дебатов по современной философской герменевтике страсти вокруг неожиданных рефлексий по поводу приключений Одиссея поулеглись. Выяснилось, что Адорно и Хоркхаймер не совершили ничего крамольного. Они только решили изъять канонический текст из глубин архаики и придать ему современные коннотации.

Одиссей обретает незнакомые нам черты, поскольку его странствия вплетаются в совершенно неожиданную трактовку человеческой истории. Франкфуртцы дают своеобразную периодизацию исторического процесса, руководствуясь четким критерием: принцип господства по отношению и к внешней, и к внутренней природе. Согласно такому критерию, история делится на два больших периода. Первый характеризуется господством природы над человеком и его попытками смягчить этот гнет через различные магические практики.

Второй период начинается с поворота вектора господства: человек начинает сам господствовать над природой, овладевая ею через науку, ремесло, труд. Этот поворот означает переход к Просвещению³ и формированию цивилизации западного типа, основанной на принципе господства. Эти истоки раскрывают свой смысл в дальнейшей истории, которая неуклонно и закономерно движется к своему отрицательному Абсолюту, Освенциму, где принцип господства триумфирует со всей откровенностью и бесчеловечностью, отнимая у человека даже его последнее право на естественную смерть.

Древнегреческий эпос, считают франкфуртцы, не следует отождествлять с мифом. Напротив, у Гомера происходит коварное ускользание от мифа, осторожное, уклончивое, но, одновременно, настойчивое и неукротимое возвращение рациональных характеристик, так что миф постепенно

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. изд. 2. Т. 12. – С. 737.

² Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер – представители одного из самых влиятельных философских направлений XX века, франкфуртской школы. На первом этапе своего формирования (30-е г. XX столетия) франкфуртцы выступали как неомарксисты, стремясь сплавить идеи Маркса с новейшими философскими идеями Мартина Хайдеггера и Зигмунда Фрейда. Начиная с совместного труда Хоркхаймера и Адорно «Диалектика просвещения», они отошли от неомарксизма и избрали свой собственный философский путь, оказав громадное влияние на духовную атмосферу и Европы, и Америки. См. подробнее: Грета Соловьева «Философия страдания и надежды». – Алматы, 2010.

³ Термин «Просвещение» переосмысливается франкфуртцами. Им обозначается не культурная парадигма XVIII в., а обширный пласт истории, начиная с олимпийской мифологии и включая культурную индустрию.

обнаруживает свою приверженность рацио. «Одиссея» – ключевой текст европейской цивилизации, где представлено становление индивида западной формации, его превращение в рационально мыслящего, хладнокровного, расчетливого «homo оeconomicus», предусмотрительно калькулирующего любое свое слово и свой поступок, дабы достичь желаемой цели самосохранения и преуспевания.

Такой индивид, желая добиться господства над природными силами, вынужден, прежде всего, стать господином самого себя, искоренить в себе самом все природные влечения и порывы, отвлекающие от прямой и четко сформулированной цели. Инструментом жестокого подавления внутренней природы становится рассудок, руководствующийся такими принципами, как хитрость, коварство, лукавство, обман. Это – не просто этические характеристики рацио, но его внутренняя логическая схема. Дорога от Трои до Итаки есть дорога самоотречения и жертвы. Индивид приносит в жертву самого себя, свою любовь, нежность, радость, страстность, неувольнимые, не поддающиеся слову желания, все, что составляет очарование жизни. Он становится «мужской самостью», субъектом власти и господства, способным на самые страшные преступления ради достижения своей цели. Это и происходит, говорят франкфуртцы, с Одиссеем.

Так в его прежде привлекательном образе начинают проглядывать черты будущих палачей – изуверов, хладнокровно уничтожающих миллионы с помощью новейших научных методов. А если не преувеличивать, то в новом многохитростном Одиссее мы увидим хорошо знакомые черты наших современников, включая нас самих: расчетливость, рациональность, отсутствие сострадания, озабоченность собственной выгодой и интересом, способность «идти по головам», чтобы добиться своего. Одиссей осуществляет подобную практику впервые, и она дается ему с превеликим трудом, в отличие от нас с вами.

Значит, Одиссей – вовсе не игривый, доверчивый ребенок, каким хотел видеть его Маркс. Гомер называет его многоопытным, поскольку пришлось ему претерпеть множество невзгод, посетить неведомые страны и даже царство мертвых, чтобы добраться до милой отчизны. Сам он говорит о себе без ложной скромности: «Я Одиссей, сын Лаэрта, везде изобретением многих хитростей славных и громкой молвой до небес вознесенный».¹ Ведь именно он, Одиссей, придумал, как повергнуть, в конце концов, Трою: соорудить деревянного коня и спрятать в нем греческих воинов, чтобы обмануть доверчивых троянцев.

И все-таки герою приходится несладко в его долгом путешествии домой. Франкфуртцы дают герменевтическое толкование каждому эпизоду многотрудной эпопеи и обнаруживают, каким образом происходит становление его самости, идентичности. Он не избегает опасностей и риска, но, напротив, подставляет грудь ветру испытаний, чтобы именно в такой схватке укрепить свою тождественность, выстоять, закалиться.

Первый экскурс прослеживает странствия и приключения Одиссея, знаменитого героя просвещения, чьи блуждания от Трои до Итаки и есть дорога

¹ Гомер. Одиссея / Пер. В.А. Жуковского / Песнь девятая. – С. 19–20.

самости. «В экскурсе I Хоркхаймер и Адорно читают гомеровский эпос как свидетельство амбивалентности эмансипации человека от природы».¹ Аллегорией просвещения авторы считают встречу Одиссея с сиренами и те «мероприятия», которые предпринимаются им перед встречей. Одиссей и его спутники уже четко вплетены в схему общественного господства над природой. Одиссей – господин, «командирующий» трудом, его спутники – работники, исполняющие команду, и все они – практические существа, нацеленные на овладение природой. Сирены потому представляют для них такую опасность, что своим пением напоминают об утраченном счастье, о единении с природой. И Одиссей поступает так, как поступило все просвещение. Своим спутникам он заливает уши воском, и они остаются глухими к призывам сирен. Себе же он избирает другую участь, заставляя привязать себя к мачте. Хитрость позволяет ему услышать прекрасную песнь, но устоять перед ней.

Так и все просвещение повторяет действия Одиссея и его спутников. Тот, кто работает, теряет способность наслаждаться трудом и жизнью, уши его залиты воском. Тот, кто распоряжается трудом, хотя и слышит песню сирен, не внимает ей, будучи прикованным к мачте практического и довольствуясь мнимым наслаждением, иллюзорным счастьем. Соблазн сирен звучит лишь в искусстве. «Ценности культуры находятся в точной корреляции с командующим трудом, предполагая неизбежное принуждение к общественному господству над природой».² Культура выполняет жалкую роль компенсатора. То, что «высшие» не могут свершить на деле, они «проигрывают» в воображении, утоляя потребность в подлинном в созерцании. Они и противостоят искушению, и предаются ему. «Их соблазн нейтрализуется к чистому предмету созерцательности, к искусству».³

Еще одно нелегкое испытание – посещение Одиссеем и его спутниками острова лотофагов. Там не знают тяжелого, безрадостного труда и живут собирательством плодов земли и моря – этап, предшествующий скотоводству, земледелию и даже охоте. Лотофагами жители называются потому, что поедают цветы лотоса, сладкие, как мед. И тот, кто отведал этих цветков, вспоминает о своей близости к природе и не желает более следовать безрадостной, мучительной дорогой цивилизации. Одиссею, как и его товарищам, очень хочется присоединиться к лотофагам в их трапезе, чтобы насладиться вкусом прекрасных цветков и отвлечься от ригористических требований самосохраняющегося разума. С превеликим трудом Одиссей подавляет в себе это желание и силой уводит своих спутников: «Мы отравились прочь с тяжелым сердцем».

Одиссею противостоят и мифические чудовища, воплощение природной мощи. Но против их физической силы он использует другую, неизвестную им способность: хитрость, обман и изворотливость. Циклоп Полифем, одноглазый сын бога морей Посейдона, мог бы раздавить ничтожного, маленького человечка одним движением руки. Великан предпочитает, однако, угоститься его мясом, причем, употребить лакомство в самую последнюю

¹ Möller H.-M. Adorno. Prust. Beckett. – Haag, 1981. – S. 6.

² Horkheimer M. Adorno T. Dialektik der Aufklärung. – S. 76.

³ Ibid. – S. 76.

очередь, в качестве «гостевого подарка» дерзкому пришельцу. Одиссей и его спутники не в состоянии выбраться из пещеры, вход в которую закрыт огромным камнем. Но у Одиссея есть средство, против которого физическая мощь великана не может устоять. Он прикидывается, что согласен с правом Циклопа на человеческое мясо и угожливо подносит ему чашу за чашей «золотого вина». Он действует, следовательно, согласно схеме хитрости, когда следование какому-то положению в итоге его опровергает.

Одиссей делает только первый шаг, чтобы избежать страшной участи, уготованной ему и его спутникам великаном. Теперь опьяненного, кичливого Полифема, впавшего в глубокий сон, ослепляют заостренным колом, а когда он, окровавленный, в ярости вскакивает и, завывая от боли, выкрикивает: «Кто это сделал»? Одиссей предусмотрительно отвечает «Никто». Глупый Циклоп, у которого не сформирована идентичность и мышление которого расплывчато и «рапсодично», не в состоянии различить слово и его содержание и принимает сказанное Одиссеем за чистую монету. На его вопль сбегаются родичи, готовые ему помочь. Но когда Циклоп сообщает, что его ослепил Никто, они с досадой расходятся. Неразличимость вещи и слова защищает Одиссея от глупого варвара, не знающего хитрости.¹ С помощью других уловок Одиссею удастся выбраться из пещеры Циклопа. И уже со своего корабля он, не в силах удержаться, проявляя крайнее тщеславие, сообщает великану свое имя, не опасаясь даже брошенного вслед за этим обломка скалы.

Встреча с волшебницей Киркой (Цирцеей) подтверждает, что Одиссей уже оформился в прочную самость, согласно требованиям цивилизации и способен устоять перед самыми сильными искушениями. Метка Кирки – двусмысленность, ее чары потому так неотразимы, что она привлекает мужчин, влюбляется в них, спит с ними, но одновременно избавляется от них, превращая наутро в свиней прикосновением волшебного жезла и отправляя в хлев. Дочь Гелиоса и внука Океана, она воплощает элементы огня и воды и высвобождает в мужчинах подавленное в них цивилизацией природное начало. Но вот является тот, чью самость она уже не в состоянии расплавить, и Кирка склоняется в смирении перед тем, кто сильнее ее. Теперь она становится покорной и послушной: «Вдвинь же в ножны медноострый свой меч и со мною / Ложе мое раздели: сочетавшись любовью на сладком / Ложе, друг другу доверчиво сердце свое мы откроем». Одиссей остается у Кирки, но помнит, что должен увидеть и обнять Пенелопу, свою законную супругу. Кирка и Пенелопа воплощают две роли, уготованные женщине в западной цивилизации. Гетере достаются любовные утехы, а законной супруге – размеренный, устойчивый порядок жизни.

Однако это – только тогда, когда прибудет ее супруг. А пока Одиссей странствует, в его доме бесчинствуют буйные женихи, вынуждая Пенелопу к за-мужеству и расхищая имущество затерявшегося в морских пучинах царя. И Пенелопа доказывает, что вполне достойна Одиссея. Она тоже использует инструмент хитрости против силы и наглости женихов. Дав им

¹ Гомеровский эпос – неиссякаемый источник вдохновения для европейской живописи, скульптуры, музыки. Назову только «Суд Париса» П.П. Рубенса, «Антромаха, оплакивающая смерть Гектора» Ж.Л. Давида, «Приам, спрашивающий у Ахиллеса тело Гектора» А. Иванова, «Парнас» А.Р. Менге и, ближе к нашему контексту, «Одиссей в пещере Полифема» Я. Йорданса.

обещание, что примет предложение одного из них, как только закончит ткать покрывало, она работает днем, чтобы ночью его распускать.

И когда появляется Одиссей в образе нищего, Пенелопа проявляет черты мужского характера, хладнокровие и жестокость, свойственные самому Одиссею. Никакого спонтанного чувства, никакого сердечного волнения. Она боится только ошибиться и подвергает Одиссея испытанию, предлагая передвинуть супружескую постель. И только тогда, когда обнаруживается, что он знает семейную тайну – он сам соорудил когда-то постель из ствола растущего оливкового дерева как символ рода – Пенелопа его признает. Ожесточенный в странствиях Одиссей упрекает супругу, встретившую его с нескрываемо подозрением: «Боги, владыки Олимпа, не женским / Нежно-уступчивым сердцем, но жестким тебя одарили; / В свете жены не найдется, способной с такой нелаской, так недоверчиво встретить супруга, который во многих / Бедствиях, к ней через двадцать лет возвратился».¹

Та же жестокость свойственна и сыну Одиссея Телемаху, – пишут франкфуртцы. По велению отца он подвергает наказанию рабынь, вступивших в преступную связь с домогавшимися руки Пенелопы женихами. «С несокрушимым спокойствием, от которого отдает чем-то нечеловеческим, ... изображается экзекуция, и смерть несчастных сравнивается небрежно с гибелью птиц, попавших в силки»: «Петлями шею стянули у каждой, и смерть их постигла / Скоро; немного подергав ногами, все разом утихли»² – настоящий протокол конвульсий, не упускающий на малейших деталей. Можно сказать, что и Одиссей, и его супруга, и их рассудительный сынок уже накрепко вписались в схему цивилизации, подавили в себе все слабости и все ростки сострадания, утверждая свое право на власть и богатство любыми путями.

Поясню, еще раз, что Адорно и Хоркхаймер прибегают к герменевтической интерпретации классического текста европейской цивилизации, чтобы подкрепить аргументами выдвинутый ими тезис о диалектике Просвещения. Так называли они программный труд Франкфуртской школы, написанный совместно в годы эмиграции, в Америке, куда вынуждены были скрыться, преследуемые нацистским режимом. Оторванные от родины и привычной культурной среды, немецкие интеллектуалы задались роковым вопросом: почему в самой просвещенной стране Европы, подарившей миру шедевры культуры, возобладали новые и самые чудовищные формы варварства. Анализируя человеческую историю, они отказываются от исходного марксистского ее толкования и настаивают на изначальном смысле отношения человека к природе, не столько на социально-экономическом, сколько на «метафизическом» господстве.

Однако господство над природой оплачивается дорогой ценой: надо вытравить из самого человека все непосредственное, инстинктивное, природное, все желания и страсти, отвлекающие от заветной цели господства над внешней природой, т. е. надо стать самостью, тождественностью, иден-

¹ Гомер. Одиссея. Песнь двадцать вторая. – С. 165–170.

² См. *Horkheimer M. Adorno T/ Dialektik der Aufklärung*, ссылаясь на Ницше, предохраняющего людей от величайшей опасности – сострадания, франкфуртцы пишут: «Отрицая сострадание, он говорит людям горькую правду, взамен лживо-сладостных утешений».

тичностью, овладеть прежде всего самим собой, чтобы господствовать затем над другими людьми и над окружающим миром.

Для демонстрации этого процесса как нельзя лучше подошел гомеровский текст и полюбившийся многим из нас хитроумный Одиссей. Именно он осуществляет все те операции, которые позволяют избавиться от самого себя, своей любви, отзывчивости, доверительности, радости и за счет этого сформировать характер, не знающий пощады ни к себе, ни к другим и рассудок, прибегающий к планомерной, методически продуманной системе хитрости, обмана и коварства.

Одиссей поэтому – прообраз западного, цивилизованного человека, для которого первостепенным становится интеллект, но как орган господства, инструмент, пригодный к употреблению и потому обладающий особыми характеристиками. Это – не Логос древних греков, не Большой, божественный разум, приближающий к сокровенным тайнам Бытия, но, скорее, рассудок, имеющий целью исключительно господство, а потому ущербный, не знающий нравственных критериев, запросов человечности и любви.

Адорно и Хоркхаймер говорят, что рассудок проникает в миф, предвещая эпоху «инструментальной рациональности». Почему же они используют термин «диалектика просвещения»? Освобождаясь от господства природы, человек не освобождается от природного принципа господства. Теперь уже он сам начинает господствовать над собой и над природой, утверждая незыблемость принципа господства. Эту диалектику франкфуртцы и прослеживают в странствиях Одиссея, героя знаменитой эпической поэмы.

На Западе пишут сегодня о ренессансе «Диалектики просвещения», называют ее «лозунгом эпохи», признают, что она «отчеканила сознание целого поколения интеллектуалов». В дискуссиях выясняется ограниченность прежних интерпретаций, приписывавших работе тотальный негативизм. Драма XX столетия заставляет по-новому прочесть «Диалектику просвещения» – в контексте глобальной проблематики. «Критическая теория не есть система всеобщих высказываний, которую можно верифицировать или фальсифицировать на фактах, но ее надо понимать как воззвание – рефлексировать историческую ситуацию».¹ В произведении выражена тенденция, общая для большинства направлений современной западной философии, сблизившая их и положившая конец былой конфронтации и резкой полемике. Формируется философский этос, направленный на переосмысление сущности современной цивилизации и поиски интегрального мировоззрения и планетарной этики взаимопонимания и духовного согласия. В этом смысле «Диалектика просвещения» примыкает к «Кризису европейских наук» Гуссерля, к «Бытию и времени» Хайдеггера.

И все же, познакомившись с невероятной, совершенно неожиданной интерпретацией приключений гомеровского героя, мы не перестаем испытывать восхищение его подвигами, мужеством, находчивостью, страстным томлением по родной Итаке. Ничто и никто не смогли свернуть Одиссея с его пути и во время многолетних скитаний, угрожающих его жизни и отнявших у него всех спутников, он не утратил своей звезды и все-таки достиг

¹ Dubile H. Aktualität Adornos Gesellschaftstheorie // Adorno-Konferenz. – S. 293.

отчизны. Герменевтика поощряет и такую интерпретацию, и множество других. Так художественный текст не только сохраняет, но и приумножает свою бытийственность в культуре.

Вспомним дефиницию романтика Новалиса: философия – это тоска по родине. А все странствия Одиссея проникнуты такой тоской. Значит, он не только жесткий рационалист, но и философ, и человек, умеющий радоваться и печалиться, любить и ненавидеть, шутить и быть серьезным. Он никак не укладывается в жесткие рамки одной предпочтительной интерпретации.

Так перечитаем же заново почти полузабытый текст, чтобы пуститься вместе с Одиссеем в увлекательное и опасное путешествие, испытаем множество приключений и вместе с ним окажемся на родине, окутанные сладостным чувством достигнутой цели.

Для нас Одиссей все еще в пути, побуждая к новым прочтениям и интерпретациям своих странствий и приключений...

Человек и история. Экзистенциализм Карла Ясперса

«Какую кто выберет философию, зависит от того, какой он человек: ибо философская система – не мертвая утварь: она одушевлена душою человека, обладающего ею». Эти слова Иоганна Готлиба Фихте можно со всей уверенностью отнести к творчеству одного из самых ярких представителей современного экзистенциализма, немецкого философа Карла Ясперса. Следуя за Сереном Кьеркегором и Фридрихом Ницше, под влиянием Макса Вебера, он отважился противопоставить академической философии неокантианцев такой тип духовной деятельности, в которую безусловно включается внутренний мир самого философствующего, как бы ни относились к тому ревнители научной беспристрастности философского знания.

В жизни Карла Ясперса была своя драма, связанная и с его личными обстоятельствами, и с эпохой, в которой ему суждено было жить и умереть. Он родился еще в 1883 г., в благополучной семье юриста, но жизнь его сразу же была отмечена печатью неизлечимой, опасной болезни бронхов, которая, по неумолимому приговору врачей, не дает человеку дожить и до тридцати. По натуре живой, общительный, любознательный, Карл получил жесткое предписание судьбы: не танцевать, не плавать, не скакать верхом, что означало – не жить, не любить, не дружить. Но в нем обнаружилось упорное сопротивление всем этим «нет». Он поступил на медицинский факультет Гейдельбергского университета, вооружился знаниями, чтобы отстаивать свою жизнь и свое здоровье. И тут ему посчастливилось. Он встретил ту, которая ответила на его любовь и стала не только верной спутницей, но и первой и самой заинтересованной собеседницей в экзистенциальных философских разговорах – Гертруду Майер, сестру его друга Эрнса. Так он перечеркнул приговор медиков к одиночеству, тоске, страху, к скорому концу и прожил долгую жизнь, заботясь, прежде всего, о духовном здоровье, и самого себя, и всего человечества.¹

¹ См.: Ясперс К. Автобиография. – М., 1995; Григорьян Б. Т. Карл Ясперс // Философы XX века. – Кн. 1. – М.: Искусство XXI век, 2004.

И эпоха, в которой ему довелось жить, наша эпоха, оказалась не самой счастливой и благоприятной: мировые войны, социальные катаклизмы, ужасы тоталитарных систем. Еще в тридцатые годы Ясперс опубликовал философские труды, выдвинувшие его в число первых в рядах немецких мыслителей, что позволило ему в будущем возглавить философскую кафедру. Но в годы нацизма его отстранили от преподавания и лишили всех прав, поскольку он был женат на еврейке. Долгие восемь лет, вплоть до 1945 г. они жили в постоянном напряжении, ожидая, что вот-вот случится самое страшное. Адорно в то время был уже в эмиграции и вместе с Хоркхаймером обдумывал причины и истоки трагедии мировой цивилизации. Хайдеггер вступил в нацистскую партию, надеясь таким образом содействовать осуществлению своего замысла: помешать встрече американизма и большевизма. Более того, некоторое время он был даже ректором Фрейбургского университета. Дружеские отношения с ним были окончательно прерваны.¹

Однако Ясперс не прекращал напряженно работать, писать и писать. Нацизм изломал и его жизнь, требуя безотлагательного ответа на вопрос века: почему оказалась возможной чудовищная метаморфоза европейской культуры, взрастившей признанных философских гениев, почему в самом средоточии европейской цивилизации задымили печи нацистских лагерей? Это был вопрос о кризисе самого типа жизни и мысли, о крахе европейской рациональности и науки. Как и другие мыслители XX века, Ясперс проникся мыслью о том, что западный мир должен переродиться, чтобы восстать из пепла и начать все заново, вспомнив о своем былом духовном родстве с Востоком.

Так в философию Ясперса – через его жизнь и его эпоху – вошли темы страдания, одиночества, страха, коммуникации, свободы, пограничной ситуации, и самое главное – экзистенции, неповторимого уникального внутреннего мира человека, через свободу связующего его с Богом. Его ответом на вызовы эпохи стал экзистенциальный проект человеческой истории. С этим замыслом он вышел к проблемам, волнующим уже нас, людей нового тысячелетия: Восток и Запад, глобализация, возможности взаимопонимания и духовного согласия в мире мультикультурализма, вера и разум.²

Философ настаивает на единстве, на универсальной концепции истории. Человечество, изначально имея общие корни, разошлось в историческом времени по дорогам Востока и Запада, встречаясь и снова расставаясь, чтобы вернуться, наконец, к единству уже на другом цивилизационном витке. Концепт единства исторического пути сближает Ясперса и с Марксом, и с Гегелем. Но если Маркс понимал историю как естественно-исторический, закономерный процесс смены общественно-экономических формаций, т. е. руководствовался материалистическим критерием, Ясперс, напротив, уверен, что основой единства мировой истории может быть только духовный принцип.

Его замысел, однако, решительно отличается и от гегелевского толкования универсальной истории как процесса самополагания и самопознания мирового духа, т. е. Бога. У Гегеля гносеологический акт самопознания есть

¹ Хайдеггер М. Ясперс К. Переписка (пер. с нем.). – М.: ad Marginem, 2001.

² См.: Сидоренко И.Н. Карл Ясперс. – М.: Книжный Дом, 2008 (Мыслители XX столетия).

в то же время божественный акт миротворения. Хитрость мирового разума заключается в том, что абсолютная идея использует для осуществления своих целей то один, то другой народ – греки, римляне, германцы, а индивиды с их жизненной ситуацией вообще не принимаются во внимание, остаются на обочине истории. У Ясперса – совсем наоборот. Духовный принцип, считает он, есть принцип экзистенции, уникального человеческого существования, незримыми духовными нитями связанного с Богом.

Проникнуться такой мыслью побудила философа работа в психиатрической клинике в качестве научного ассистента, с которой он начал свою деятельность после окончания медицинского факультета. Он сам выбрал эту специальность и оказался в замкнутом пространстве, которое, по Фуко, стало в западном дискурсе образцом для других дисциплинарных структур, школы, казармы, тюрьмы. Там собирают вместе людей, самых незащитных, самых жалких, потому что они, казалось бы, утрачивают свою идентичность, свое «я», оказываясь в странном, непонятном мире фантазий, иногда страшных, преследующих и днем, и ночью.

У врачей – западных врачей – есть средства, чтобы вмешаться, «вытащить» пациента из бездны: психотропные препараты, уколы, системы, часто против воли человека, который тайком может сплевывать пилюли, если ему это удастся. А психиатр играет, хорошо или плохо, роль того всевидящего и всезнающего надзирателя, в полной власти которого находится пациент, хотя в глубине души осознает свое лукавство и даже преступное притворство. Как может он знать, что есть сознание, психика, бессознательное, душа? Методом проб и ошибок он воздействует препаратами на физическое существо, и ему помогает иногда неведомая для него связь между физическим и психическим. Если есть ад на земле, то это – психиатрическая клиника. Молодой Ясперс попал в такой ад и всеми силами пытался воспрепятствовать жуткой атмосфере медикаментозного излечения живой человеческой души. Он не желал усматривать в пациенте предмет, объект для психотропных манипуляций. Он видел в нем личность, попавшую в беду, но не утратившую свое человеческое «я», внутреннюю свободу, экзистенцию.

Нет, Бог не оставляет этих несчастных. Пусть для них раскалывается привычный мир, но зато они оказываются в неведомых странах сознания и бессознательного, видят и ощущают то, что недоступно так называемым «нормальным». Ясперс изумлялся всплескам художественной одаренности пациентов, их неожиданным прозрениям и догадкам. Он перечитывал один из романов Ремарка, где ставится под вопрос зыбкая граница между нормой и безумием. Герой романа полюбил молодую пациентку психиатрической клиники. Она привлекла его своим удивительным внутренним зрением, чуткостью и музыкальностью, трепетной близостью к звукам и краскам природы. Порой ему казалось, что это он – болен, потому что не видит, не воспринимает скрытой от его глаз красоты и гармонии мира. Но вот она выздоровела, и он пришел попрощаться. Его встретил холодный, пустой взгляд. Она его даже не узнала...

Ясперс понимал, что западная наука, и, в особенности, психиатрия зашла в тупик, поскольку рассматривала психику исключительно в терминах сознания, исключив из научного лексикона шокирующий «религиозный» термин

«душа», начисто забыв, что психология обязана своим именем Психее, возлюбленной бога любви Амура. Требовался прорыв – на Восток, где никогда не забывали от опыте не только многослойного сознания, но и бессознательного, сверхсознательного, о состояниях сна и безумия. Об этом напишет позже в своих трудах Мишель Фуко, а молодой Карл Ясперс, стремясь облегчить участь своих пациентов, взывал к их внутреннему духовному центру, экзистенции, чтобы наладить спасительную для них коммуникацию.

Опыт врача-психиатра оказался решающим для его философской судьбы. В истории, настаивает Ясперс, происходит становление человека как экзистенции, обладающей внутренней свободой, незавершенностью, открытостью. Отсюда следовал важный для исследователя методологический принцип: отказ от претензий на строгую научность, математически выверенную доказательность и признание истории – и реальной, и науки о ней – областью гипотез, предположений, множества версий и бесконечных интерпретаций. Подобная установка сблизила философа с позициями Дильтея, Гадамера, Бенямина, Адорно.

Моделью для понимания другого человека – и, соответственно, всей истории и культуры – является, согласно Дильтею, понимание самого себя, опыт так называемой понимающей психологии. Если традиционная «объяснительная психология» руководствуется принципом анализа, разлагая целостность душевной жизни на отдельные элементы, то понимающая, напротив, исходит из связи целого. «Истинная связь душевной жизни должна оставаться прочным, пережитым и непосредственно достоверным основанием психологии».¹ Только исходя из целостности душевной жизни, можно понять отдельные психологические феномены.

Понимающая психология и есть ключ к истории, сохраняющей уникальность событий, но обретающей статус научности, считает Дильтей. Поскольку культурные системы – хозяйство, право, религия, искусство, науки так же, как и организация людей в семьи, общины, союзы, церкви, государства – возникают не механически, не внешним образом, но создаются людьми, в них выражается живая связь человеческой души. И познавая эту связь в нас самих, мы получаем ключ и к вышеназванным культурным феноменам. «В языке, в мифах, в литературе и искусстве, во всех исторических действиях вообще мы видим перед собою как бы объективированную психологическую жизнь».² Переживание является «первоклеточкой исторического мира», поэтому на вопрос, что такое история, может дать ответ только понимающая психология и ее метод – герменевтика.

Все, что нам оставили люди прошлого, – мгновенные отпечатки их внутренних движений. Этот язык знаков мы и должны дешифровать, истолковывать, чтобы воссоздать те душевные движения, ту внутреннюю жизнь, которая их породила. «Пониманием мы называем процесс, в котором мы из чувственно данных знаков познаем психическое, чьим выражением они являются. Это понимание простирается от схватывания детского лепета до понимания Гамлета или критики разума. Из камней, мрамора, музыкально оформленных

¹ Дильтей В. Описательная психология. – М., 1924. – С. 42.

² Там же. – С. 74.

звуков, жестов, слов и письма, из действий и хозяйственных структур говорит с нами тот же человеческий дух, и он нуждается в истолковании».¹

Ясперс последовал добрым советам, но выбрал свой, еще неизведанный путь экзистенциальной истории. «Мы хотим узнать не о внешних событиях, а о внутреннем преобразовании человека». Он движим извечным стремлением дать целостное представление об истории, найти не только ее единство, но и общий смысл. Он убежден, что «человечество имеет единые истоки и общую цель». Но эти истоки и цель неизвестны нам в форме достоверного знания. Они являются лишь в мерцании многозначных символов, остаются в тумане, таинственные и неопределенные. Будущее тоже – гипотетично и загадочно. И все же единый смысл намечается – как символ, задача, от которой невозможно уклониться. А чтобы уловить искомый символ, следует прежде всего со всей ясностью ответить на вопрос: что такое человек, в чем его сущность? Но вот парадокс: исчерпывающего ответа, говорит Ясперс, мы дать не в состоянии. «Мы, собственно, не знаем, что такое человек, и это также относится к сущности нашего человеческого бытия».² Если же недостижимо научное, достоверное знание, остается одна возможность: выдвигать гипотезы, причем, все они должны лишь оттенять непонятое. Смысл наших исканий заключается, быть может, в том, чтобы через понимание наталкиваться на подлинно непонятое. «Высказывание посредством гипотетических невозможностей непонятого в игре мыслей на границе познания может быть преисполнено смысла».³

Это не означает, предупреждает Ясперс, что у нас нет основополагающих, руководящих гипотез. Главная из них заключается в том, что человек не встраивается в ряды эволюции. «Человека нельзя выводить из чего-то другого, он – непосредственная основа всех вещей».⁴ Человек отличается от всех живых существ, прежде всего, своей многозначностью, богатством своих возможностей. Он не прикреплен биологически к какому-то определенному типу деятельности. Это объясняет, почему он может жить в любых поясах, ситуациях и любой среде. Он научился, конечно, пользоваться огнем, создал орудия труда, язык, мифы, но главное – он является существом духовным, и невозможно объяснить, каким образом в развитии животного в один прекрасный день в качестве чего-то принципиально нового присоединился дух. Человек и по своей биологической природе с самого начала должен быть чем-то совершенно отличным от всех форм жизни. Его биология изначально связана с его духом.

Высказанное положение Ясперс отстаивает со всей серьезностью и настойчивостью – не как научно достоверное, предметное знание, а как знание другого типа, опирающееся на уникальную способность человека, свободу, свидетельство его связи с трансценденцией, единым истоком, Богом. «Все мы,

¹ Diltheys W. Die Entstehung der Hermeneutik. G. Schriften. – Leipzig und Berlin, 1924. – S. 319.

² Ясперс Карл. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории / Пер. с нем. – М.: Полит-издат, 1991; см. также: Гайденко П.П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса. – Там же.

³ Ясперс Карл. Философская вера // Смысл и назначение истории. – С. 447.

⁴ Там же. – С. 448.

люди, происходим от Адама, все мы связаны родством, созданы Богом по образу и подобию Его... Все это символы, не реальности».¹ Когда же речь идет об эмпирической истории, остается неопровержимый факт существования человеческой свободы, т. е. – духа, изначальной связи с трансценденцией.

Дальнейшие пояснения могут восприниматься уже как гипотезы второго порядка. Гипотеза Прейера: «Мир – это единая жизнь, отбросом и трупом которой является неживое. Объяснять следовало бы не возникновение жизни, а возникновение неживого». Еще одна гипотеза Даке: «Человек есть с давних пор подлинная форма жизни, всякая другая жизнь – отпадение от нее, и, в конечном итоге, может оказаться, что не человек произошел от обезьяны, а, скорее, обезьяна от человека».² Все это не более, чем предположения. «Необозримые дали времени, когда человек уже существовал, в основе своей остаются для нас тайной. Это – время молчания истории, хотя именно тогда должно было произойти то, что наиболее существенно для нас».³

Подобные рассуждения могут показаться далекими от подлинной науки, почти фантастическими. Куда понятнее привычные формулы марксистской теории о человеке как «ансамбле общественных, отношений» с опорой на известную работу Энгельса «Роль труда в процессе происхождения человека из обезьяны». Но, несмотря на упорное желание сохранить такие стереотипы, в сознании множества людей, наука, именно она отвергает устаревшие, архаичные представления, формулируя убедительные аргументы в пользу нетрадиционного толкования эволюционного процесса (Тейяр де Шарден) и отрицания тезиса «о происхождении человека из обезьяны». Ученые приводят все новые и новые факты, выдвигают гипотезы, о которых не знал еще Ясперс: дескать, существовал некогда единый предок, от которого в ходе эволюции разошлись, по неизвестным ныне причинам, две ветви – одна привела к современному человеку, другая – к миру обезьян. Гипотезы гипотезами, но в одном, думается, Ясперс безусловно прав. Человек изначально, с самого своего появления на свет был внутренне связан с Богом и именно поэтому, обладая свободой, оказался способным к созиданию «второй очеловеченной природы», «предметного тела человеческой цивилизации» (Маркс).

Являясь существом смертным, конечным, (и, одновременно – бесконечным) человек утоляет свою жажду бессмертия и бесконечности, вступая в историю. Всеу в мире отведено определенное время и все обречено на гибель. Но только человек знает, что он должен умереть. Наталкиваясь на свою границу, он стремится к продлению себя во времени, т. е. входит в историю, где время освобождает его от конечности. «Почему вообще существует история? – вопрошает Ясперс. – Именно потому, что человек конечен, незавершен, он должен в своем преобразовании во времени познать вечное».

История для Ясперса есть взаимодействие, констелляция прошлого, настоящего и будущего. Он возражает и классицизму Вильгельма Гумбольдта с его надеждой возродить «золотой век» греческой эпохи, и гностической

¹ Ясперс Карл. Истоки истории и ее цель. – С. 31.

² Ясперс Карл. Философская вера. – С. 448; см. также: Ясперс Карл. – В 3-х т. / Пер. с нем. – М.: Реабилитация, 2012.

³ Ясперс Карл. Истоки истории и ее цель. – С. 62.

теологии эпохи Гете – история есть восстановление утраченного совершенства первобытных времен. Он близок, скорее, концепту Бенямина и Адорно, согласно которым, все эпохи имеют право на существование и все они равны перед Богом. История не подчиняется линейной каузальной связи, когда одна эпоха передает эстафету другой, принося себя в жертву, соглашаясь быть только подготовительным материалом для будущего. Конstellация, или «диалектика в состоянии штиля», спасает прошлое, воздает ему должное, что называется «погладить историю против шерсти». Прошлое спасается только через настоящее, через взгляд в будущее. Оно продолжает свершаться благодаря посредничеству «теперь-времени». Ясперс воспринимает импульс Бенямина – Адорно о равноправии эпох, но тезис о «диалектике штиля» ему явно не импонирует. В конstellации прошлого, настоящего и будущего, убежден он, присутствует детерминация будущим, идущий из дали времени призыв к духовному пробуждению человечества.

Если говорить о прошлом, то истоки наши остаются в тумане, таинственные и неопределенные. И будущее – загаочно и гипотетично. История – открытая полоса между двумя неопределенностями. Писанная история начинается только с III тысячелетия до н. э. (пиктограммы Египта на папирусах, клинопись Шумеры на глиняных дощечках, иероглифы Китая на костях животных и панцирях черепах). Всего 5 тысяч лет, каких-то 100 поколений! Уже в далеком прошлом, утверждает Ясперс, были заложены основы единства истории. Известно, что почти одновременно и независимо друг от друга – в IV–III тысячелетиях до н. э. в трех областях земного шара возникли древнейшие цивилизации – Шумеро-Вавилонская, Египетская, Индийская, Китайская. Всем им были свойственны общие черты духовности: стабильность, статичность, медлительность, хотя они отличались и своеобразием. Культуре Двуречья была свойственна жесткость, Египта – сочетание жизнерадостности в интимной среде с торжественным величием в публичной жизни. Однако эти культуры были независимыми островками в мировом цивилизационном пространстве.

Первый радикальный сдвиг в сторону мировой истории произошел, по Ясперсу, в VIII–VI вв. до н. э. Как бы независимо и снова параллельно в Греции, Палестине, Индии и Китае произошел аналогичный духовный прорыв, и те цивилизации, которые в него не включились, не вошли в орбиту мировой истории. Ясперс называет это время «осевым», основываясь на критерии духовного развития – пророки в Израиле, Конфуций в Китае, Будда в Индии, первые философы в Греции. Они создавали новый менталитет, новую духовность, мировые религии. В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день. «В осевое время произошло открытие того, что позже стало называться разумом и личностью». Осевое время – историческое мгновение встречи Востока и Запада, осознание целостности, единства человеческой истории, возможностей духовного братства различных, несхожих друг с другом цивилизаций. Становится понятным, что хотя человечество говорит на разных языках и исповедует различные религии, но духовности не присущи этнические характеристики и у нее один единственный язык любви и взаимопонимания.

Однако, что же послужило причиной такого знаменательного для человечества исторического шанса? Ясперс ссылается на гипотезу Альфреда

Шмидта. Из Центральной Азии в великие цивилизации древности вторглись кочевые племена, уже познавшие дали и пространства на своих скакунах. Они и нарушили дрему и покой тысячелетних культур, внесли беспокойство и динамизм, что и положило начало осевого времени. Ясперс приемлет такое объяснение в качестве возможной гипотезы. Но одно дело – вопрос о причинах осевого времени, другое – вопрос о его смысле. «Осевое время служит ферментом, связывающим человечество в рамках единой мировой истории». В этом аспекте Ясперс различает осевые народы, совершившие скачок (помимо Запада, сюда включаются Индия и Китай) и народы, не знавшие прорыва. Ряд народов великих культур прошлого не были им затронуты и остались на «задворках» истории. Осевому времени соответствовало и определенное социальное устройство, самостоятельные города-государства. С его окончанием вновь появились огромные империи.

Конечно, авторитет Ясперса безусловен, и хотя Фрэнсис Бэкон в свое время провозгласил свой знаменитый девиз «Истина – дочь времени, а не авторитета», Ганс Георг-Гадамер тремя столетиями позже восстановил статус авторитета и доверие к нему в культуре. Но все же возникает неукротимое желание возразить философскому мэтру, не хочу сказать поспорить, хорошо усвоив уроки Сократа о различении спора и диалога. Осевое время, первые ростки единения Востока и Запада, пробуждение самосознания человечества – прекрасная, вдохновляющая идея. Но хорошо известно, что для христиан осевым временем истории стало явление Иисуса Христа. Это – та точка, где встречаются божественное и человеческое. Единственный раз в истории появилась возможность прикоснуться к Богу. Только потому, что Бог осознается отныне как личность, и человек, сотворенный по образу и подобию Божьему, получает возможность стать личностью, обладающей свободой выбора между добром и злом, а, значит, наделенной ответственностью за свои поступки.

Ясперс может возразить против христианского понимания осевого времени: дескать, не все люди разделяют христианскую веру. И все же даже те, кто ее не разделяет, приняли христианское летоисчисление, и вот уже третье тысячелетие мир живет, отсчитывая столетия за столетием от Рождества Христова. Тем самым негласно все человечество признает осевым временем истории именно явление в мир Иисуса Христа.

Осевое время, в понимании Ясперса, характеризовалось наибольшей близостью между культурами Запада, Китая и Индии. Признание этого исторического факта, настаивает философ, означает отказ от превосходства, на которое претендует европеец. Однако это не означает, что уже в осевое время существовали различия, определившие в дальнейшем уникальную судьбу Запада в его отношении к Востоку. Ясперс различает противопоставление Запада и Востока уже в пределах самого Запада (западный мир с самого начала, со времен греков, конституировался в рамках внутренней полярности Запада и Востока) и противопоставление так понятного западного мира собственно Востоку – Китаю и Индии. Что касается первого, то западный мир существует как Запад лишь постольку, поскольку направляет свой взор на Восток, отстраняясь и одновременно взаимодействуя. Восток – вызывающая восхищение сила, средоточие эзотерического знания и

соблазна. Греки и персы, восточная и западная Римская империя, западное и восточное христианство, западный мир и ислам, Европа и Азия... «Ветхий Завет, ирано-персидская культура и христианство принадлежат, в отличие от Индии и Китая, к западному миру – а ведь это Восток».¹

Что же касается второго, то противопоставление Запада собственно Востоку – это его противопоставление Индии и Китаю. Если в осевое время ощущалась их духовная близость и вплоть до 1500 года было больше сходства, то после этого рубежа произошло действительно нечто неповторимое, выпавшее на долю Запада и обнаружившее полярность Запад – Восток. Наука и ее результаты революционизировали мир, принесли неслыханные возможности и опасности. «Создана новая основа всего существования в целом, игнорировать которую невозможно».² Восток (Индия и Китай) не стали инициаторами научного прорыва, но оставили за собой другие несравненные преимущества. Европа при своем техническом превосходстве потеряла нечто важное – возможность совершенствования человеческой природы, в то время как китайская и индийская философия таят возможности, не реализованные Западом.

Мысль Ясперса о расставании Востока с Западом в XVI в. в связи с его научным призванием может вызвать множество возражений. Конечно, новое время – эпоха зарождения экспериментальной науки, когда человек начинает сам задавать вопросы природе и искусственно ставить ее в такие условия, когда она вынуждена ему отвечать. Более того, наука внедряется в производство, становится непосредственной производительной силой, что создает возможности экспериментов второго и n-порядка. Впервые в истории человечества законы природы, некогда созерцаемой с немym благоговением, становятся основой прозаичного, строго рационалистического производства.

И все же истоки науки не все исследователи связывают столь однозначно с указанным Ясперсом временем. Первый восход западной науки многие относят к периоду становления древнегреческой философии, великой прародительницы всех научных дисциплин, создавшей категориальный каркас культуры и, тем самым, необходимые условия научного познания мира: бытие и небытие, единое и многое, количество и качество, сущность и явление и т. д. Есть и другие мнения, согласно которым, наука зародилась много раньше, в восточных культурах, в том числе, тюркском цивилизационном ареале, о чем пишут казахстанские исследователи.

Можно сказать, что у Ясперса выстроены довольно четкая периодизация и толкование истории, вызывающая по многим пунктам возражения. Но с одним можно согласиться в полной мере: двигателем всемирной истории является именно духовный принцип, присутствие Бога в нашей душе и наше присутствие в нем.

Однако почему именно на долю Запада выпало свершение научного прорыва – ведь в осевое время Запад и Восток были так близки духовно? – вопрошает Ясперс и называет несколько причин, в числе которых – реализация человеческой свободы уже в древней в Греции, как нигде более в

¹ Ясперс Карл. Истоки истории и ее цель. – С. 95.

² Там же. – С. 85.

мире, что стало заветом для всего Запада. Но, главное – Запад хотя и создавал всеобщности, государства, он их не абсолютизировал. Он допускал появление исключений, жизнь и деяния которых отнюдь не навязывались большинству, что придало Западу многомерную ориентацию, беспредельную динамику, внутреннее беспокойство – в отличие от исконно азиатского начала – деспотия, отказ от истории, стабилизация духа. «Будто судьбой Запада было иметь посредством непоколебимого авторитета его священной книги предначертание всех противоречий жизни и стать благодаря этому свободным для всех возможностей».¹

Итак, именно Европа, утверждает Ясперс, создает новую ситуацию в культуре. Замечательные духовные творения Европы – Микельанджело, Рафаэль, Шекспир, Гете, Кант, Спиноза – непреложный фундамент всей мировой культуры. Но это еще не второе осевое время. Оно, скорее всего, еще впереди, время формирования духовного единства человечества и подлинно свободного человека.

В чем же сущность радикального свершения Запада, начатого с 1500 года? Наука и техника, еще и еще раз повторяет Ясперс, создание совершенно непредставимой ранее среды обитания и соответственно – изменение сущности труда и мировосприятия человека. Ошибочным было бы утверждать, что современная наука детерминирована волей к власти, к господству (имеется в виду концепция Хоркхаймера-Адорно). Скорее, здесь важен феномен поиска истины, жажда познания, библейский феномен. Ясперс явно не согласен с мнением, что Библия не оставляет человеку права на истину – дескать, господь изгнал Адама и Еву из рая именно за то, что они отведали запретного плода с древа познания. Только Ему, Господу, ведомо добро и зло. Таковы взгляды Ницше. Ясперс же утверждает, что Библия провозглашает культ истины. Если мир сотворен Богом, то все существующее, будучи творением Бога, является достойным познания. Это познание – как бы следование мыслям Бога, но, одновременно, исследование посягает на тайну божественного творения, и отсюда возникает неустранимая напряженность. Тем не менее, Библия – основа всего западного миропонимания и новоевропейской науки, утверждает Ясперс.

Сегодня подобные высказывания уже не вызывают протеста даже у марксистски вышколенного теоретика. Потому что и он знает, что классическая физика Ньютона, к примеру, была научно оформленным проектом постижения замысла Творца. А если привлечь излюбленный Ясперсом мотив Востока, то в арабоязычной мусульманской культуре Коран был и остается средоточием и духовным побуждением к плодоносным научным изысканиям. Аль-Фараби, второй учитель Востока, ученый и философ, создавал много веков назад свою грандиозную систему, включающую онтологию, социальную философию, этику, чтобы через науку и разум постичь высший Смысл и Истину Первосущего.

Поворот, осуществленный Западом, изменяет, прежде всего, сущность труда. А труд – не просто физическое напряжение, планомерная деятельность в целях удовлетворения потребностей. В труде «человек создает свой мир, в

¹ Ясперс Карл. Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. – С. 468.

котором он осознает себя, само бытие, трансцендентность и свою сущность».¹ Уже в XVIII в. произошел промышленный переворот, о котором первым написал Карл Маркс. То, что раньше делал ремесленник, стала делать машина: прясть, ткать, пилить, строгать, производить предмет целиком. Казалось, была достигнута желаемая цель освобождения человека от власти природы. Но все обернулось иначе. Современная техника заставляет человека напрягать все свои силы. Теряется перспектива труда, его смысл и цель. Техника, выходя из-под контроля, становится демонической силой, угрожая новым насилием. Если ранние писатели торжествовали по поводу того, что техника ведет к освобождению из-под власти природы, создавая новую среду, то ныне в Европе прометеевский восторг перед техникой сменился ужасом. Поверхность земного шара на наших глазах превращается в машинный ландшафт, а человечество – в единый муравейник. Уже Гете ощущал угрозу в успехах точных наук, Буркгардт не выносил железных дорог и туннелей. Сегодня «техника стала ни от кого не зависимой, все за собой увлекающей силой. Человек подпал под ее власть, не заметив, что это произошло и как это произошло».²

Ясперс не разделяет, однако, ни восторгов перед мощью техники, ни содроганий по поводу ее демонизма. Граница техники – в том, что она не самодостаточна, но всегда остается средством. Сама по себе она безличностна, бесчеловечна и может быть применена теми, кто ее не изобретал – управлять танками и самолетами могут люди, не имеющие представления о том, как их создавать, точно также достижениями науки пользуются миллионы людей, не имеющие понятия о сущности науки. «Человек нашего времени, как правило, вообще не знает, что такое наука и не понимает, что заставляет людей заниматься ею».³

Да, соглашается Ясперс, наука и техника привели к тому, что человек лишается почвы, его беспокойство перерастает в отчаяние, что предугадали современные пророки – Кьеркегор и Ницше. Но, в то же время, техника создает огромное расширение реального видения, делает человека вездесущим, сплющивает пространство и время, формируя новое мироощущение. В этом аспекте Ясперс обнаруживает позитивность техники, ее уникальнейшую роль в истории, в создании предпосылок единого мира и, по сути, единой мировой истории, по сравнению с чем вся прежняя история ограничивалась лишь локальными островами.

Возникает, констатирует Ясперс (и это в 1949 году!) реальное единство людей на земле. Наша планета стала единой целостностью, стала «меньше», чем некогда Римская империя. Теперь уже важные события в каком либо регионе Земли не могут не оказать влияния на все другие регионы. Достигнутая универсальность совершенно иначе ставит вопрос о человеческом бытии. Возрастают не только возможности взаимного общения, коммуникации и обмена, но и опасности и угрозы. Прежде катастрофа в одном регионе оставляла надежду на спасение культуры в другом месте. Теперь единство мира не оставляет такой надежды.

¹ Ясперс Карл. Истоки истории и ее цель. – С. 125.

² Там же. – С. 139.

³ Там же. – С. 113.

Человечество с помощью науки и техники приближается к единству, но не к смыслу, являя «катастрофическое обеднение в области духовной жизни, человечности, любви и творческой энергии». О прогрессе можно говорить лишь в аспекте науки и техники, но не в аспекте нравственности и гуманности. Прорыв Запада оказался двусмысленным, парадоксальным: единство, формирование всемирной истории – вне ее смысла. Именно поэтому такой прорыв не может, согласно Ясперсу, считаться вторым осевым временем.

Глобализация – этого термина Ясперс еще не знает – сплела прочные сети коммуникаций, финансовых, экономических, информационных взаимодействий. Но сети эти похожи на опасные ловушки, мрачные пещеры, где нет ни воздуха, ни света. Потому что только тогда мир станет по-настоящему единым, когда озарится светом Веры, проникнется доводами Разума и порывами души – то что зовется духовным прозрением. Предстоит новая встреча Востока и Запада, новое осевое время духовного единства. Ясперс идет в одном ряду с теми современными философами, кто осознал кризис западности – Гуссерлем, Хайдеггером, Адорно, Шпенглером. Характеризуя позитивную роль науки и техники, формирование всемирной истории, он акцентирует утрату смысла, духовности, человечности.

На что же возлагаются надежды? Без осознания будущего, утверждает философ, нет подлинного постижения истории. Будущее невозможно исследовать, оно еще не существует, но мы воспринимаем его в реальных возможностях настоящего. Размышления о будущем – не постижение однозначной возможности, но проникновение в спектр вероятностей. Мы должны осознать принципиальную непредсказуемость будущего вместе с нашим знанием о нем. «Наши возможности приходят из будущего, неожиданно, просто и захватывающее». Будущее не вырастает целиком из настоящего, оно постоянно от нас ускользает. И это вовсе не случайность, поскольку «знание о будущем было бы для нас духовной смертью».¹

Что же можно все-таки сказать о будущем? О том, будет ли осуществлен смысл человеческой истории и в чем он состоит? «Быть человеком – значит быть свободным: стать подлинным человеком – это смысл истории»², – отвечает философ. Он имеет в виду не только и не столько политическую свободу, хотя и посвящает ей немало страниц, размышляя о грядущем едином мировом порядке, мировой федерации правовых государств, формировании этоса совместной жизни «Государство, в котором действует свобода, основанная на законах, называется правовым государством... Политическое единство планеты является вопросом времени».³

Однако надежды на осуществление смысла истории Ясперс связывает, главным образом, со свободой коммуникации, общения, устремленности людей друг другу, т. е. с экзистенцией. «Привести людей к свободе – значит, привести их в такое состояние, когда они будут в разговоре открываться друг другу... Искать истину означает постоянно быть готовым к коммуникации и ждать этой готовности от других».⁴ Выход из глобального кризиса

¹ Ясперс Карл. Истоки истории и ее цель. – С. 165.

² Там же. – С. 199.

³ Там же. – С. 205.

⁴ Там же. – С. 170.

западной цивилизации Ясперс обнаруживает, стало быть, в возможности подлинной экзистенциальной коммуникации, в которой осуществляется прорыв к Богу, трансценденции, т. е. в философской вере.

Необычное сочетание слов настораживает. Верит ли Ясперс в Бога? Безусловно. Более того, «доказанный Бог уже не Бог. Поэтому только тот, кто исходит из Бога, может его искать. Уверенность в бытии Бога, какой бы зачаточной и непостижимой она ни была, есть предпосылка, а не результат философствования».¹ Но какую религию он исповедует? Никакую, отделяя религию от веры и называя ее философской. «Созданные человеком представления о Боге – это еще не Бог... Эти представления – символы, они историчны и всегда несоразмерны предмету».² Тогда, быть может, имеет смысл взять самое лучшее из всех религий и создать таким образом самую совершенную? И этот путь неприемлем, утверждает Ясперс. Ведь если извлечь из всех религий их лучшее, то исчезнет дух и останется сумма пустых абстракций. Подлинная вера есть акт экзистенции, осознающей трансценденцию в ее действительности. Человек «сопричастен всеобъемлющему, что только и делает его самим собой. Мы называем это идеей, поскольку человек есть дух, называем это верой, поскольку он есть экзистенция».³

Помню, как на одном из философских конгрессов мой давний знакомый, известный в наших кругах марксист и диалектик брезгливо поморщился, когда речь зашла о современных западных мыслителях: «Особенно ненавистен мне этот Ясперс со своей «философской верой». Возражать было бесполезно, да и бессмысленно. Ведь для Ясперса вера в Бога – не завершение, а исходный пункт философствования. Понятно, что ортодоксальному марксисту такая установка явно не по нутру. Но своей враждебностью мой собеседник только подтвердил неустрашимость веры как таковой, в его случае, веры в материалистические догмы (как не вспомнить тут Аристотеля: отрицающий истину тем самым доказывает ее неустрашимость, поскольку претендует на истинность своего отрицания истины!).

Возможна вера вне религии, настаивает Ясперс. Вера, основанная на акте свободы, экзистенции, в котором человек встречается с Богом. И сегодня спасение человека, убежден философ, заключается именно в философской вере. В этом контексте Ясперс прибегает также к понятиям «пограничная ситуация» и «коммуникация». Человек, затянутый в мир обыденных дел, утрачивает вкус жизни и надежду на встречу с трансценденцией в акте свободы. Особенно это характерно для эпохи, формирующей массового человека. Подобно многим крупным мыслителям XX века – Фрейд, Хайдеггеру, Адорно, Сартру – Ясперс не может пройти мимо обезличивания и усреднения культуры, продуцирующей сериального индивида. Он набрасывает отталкивающий портрет массового общества и массовой культуры: чрезмерная рационализация, превращение человека в функцию, механизм. «Люди сравнивают себя с другими, тогда как каждый может быть самим собой, только если не сравним ни с кем».⁴ Для нашего века характер-

¹ Ясперс Карл. Духовная ситуация времени. – С. 435.

² Ясперс Карл. Истоки истории и ее цель. – С. 231.

³ Там же. – С. 227.

⁴ Ясперс Карл. Духовная ситуация времени. – С. 314.

ны единые проявления нечеловеческого поведения во всем мире. Люди ведут себя так, как будто они одной национальности, одного возраста, одного социального положения. Это – царство абсолютного нивелирования, власти посредственности, где живут индивиды без различий, без подлинной человеческой сущности, без судьбы. «Поскольку высокого положения достигает тот, кто пожертвовал своей сущностью, он не хочет допустить, чтобы другой ее сохранил».¹

Однако и в массовом существовании, безличностном, однообразном, сером, возникают пограничные ситуации, когда завеса обыденности прорывается и наступают моменты просветления, выхода к трансценденции, подлинным истокам. Такой пограничной ситуацией может быть болезнь, смерть и, что особенно важно для Ясперса – коммуникация, глубинное общение, где открываются навстречу друг другу экзистенции, обретая в этой встрече Бога. «Из отношения человека к человеку, во внимании друг к другу, в разговорах, в коммуникации вырастает видение истинного и пробуждается непреложное».² «Поле духовного сражения существует в каждом, если он еще не полностью утратил силу».

Если Хайдеггер считает бытие в *das Man* сущностным экзистенциалом, от которого, однако, человек стремится к подлинной самости, если Адорно говорит о том, что культурная индустрия есть законный результат западной рациональности, то Ясперс видит выход из кризиса западного мира в личной усилении и борьбе каждого человека, сбрасывающего иго *das Man* в подлинной коммуникации, обещающей встречу с Богом. «Привести людей к свободе – значит привести их в такое состояние, когда они будут в разговоре открываться друг другу... Искать истину означает постоянно быть готовым к коммуникации и ждать этой готовности от других».³ Вот почему Ясперс, глубоко веря в Бога, считая веру основой философствования, не приемлет религии с ее установкой на исключительность. Философская же вера основана на признании того, что окончательной истиной не обладает никто. Философия сегодня выполняет особую миссию. Именно она пробуждает волю к коммуникации, способствует прорыву каждого человека через завесу усредненности, безликости к подлинному общению, а значит, к Богу.

Думается, что Ясперс возлагает напрасные надежды на объединяющую силу философской веры, обеспечивающей взаимопонимание в плюральном, поликультурном мире, т. е. веры вне религии. Вряд ли миллиарды христиан и миллиарды мусульман согласятся с его сомнительным тезисом. Что касается атеистов (мнимо атеистов, поскольку в пограничных ситуациях они тоже зывают к Всевышнему), то они в глубине души верят, что есть что-то высшее и разумное. Но и они далеки от философской веры. Для нас важен, однако, призыв Ясперса к духовному единению. Но каковы пути к нему? Вопрос не решается, на наш взгляд, «философской верой». И проблема взаимопонимания, диалога разума и веры, религии и науки стоит на повестке дня тысячелетия во всей своей неотложности и жгучей актуальности.

¹ Ясперс Карл. Духовная ситуация времени. – С. 312.

² Ясперс Карл. Истоки истории и ее цель. – С. 230.

³ Там же. – С. 170.

Бесконечность и незавершенность экзистенции означает, по Ясперсу, что история тоже не может быть завершена. Он не был знаком с опубликованной много позже работой Фукуямы «Конец истории», в противном случае он непременно возразил бы вызывающим пассажирам американского провидца. Конец истории мыслится у Фукуямы в том смысле, что человечество достигло таких обнадеживающих социальных форм, как демократия, дальше которой просто некуда двигаться. А поскольку история с необходимостью подразумевает зарождение нового, свершение неповторимого, уникального, то следует вывод о «конце истории», воспринятый общественными крутами во многих странах мира, как говорится, «на полном серьезе».

Но, во-первых, если даже ограничить историю социально-экономическим форматом, то демократия явно не может служить тем образцом, который уже невозможно превзойти, чтобы создать какой-то другой, новый социальный проект, означающий движение в историческом времени. Во-вторых, и это самое главное, нити истории прядутся не только в социально-экономическом клубке. Самое-то важное – духовные основы общества (С. Франк), фундамент всех экономических и социальных действий. Этот тезис безусловно разделяет Карл Ясперс. И что же можно сказать о «конце истории», приняв за приоритет ее духовный контекст? Да она, история человечества, пока еще и не начиналась, она еще не стала человеческой историей. Скорее, Ясперс согласится в этом пункте с Марксом. Мы все еще, как сие ни печально, находимся на подготовительном этапе предистории. А подлинная история еще только грядет, когда состоится, по Ясперсу, духовный прорыв, когда наступит «второе осевое время» духовного единства человечества, когда вера и разум объединятся и будет положен конец войнам, насилию, религиозному экстремизму, международному терроризму. Подобные термины вообще сотрутся из исторической памяти, и восторжествуют справедливость, милосердие, взаимопонимание. И даже тогда не наступит «конца истории». Напротив, откроются неведомые для нас сегодня возможности потрясающих воображение открытий, испытаний, творческих взлетов, приключений. Богатство индивидуальных проявлений, победы и поражения – разве не это все составляет ценность истории? Непостоянство всего живого – ее подлинное основание.

Да полноте презить. Что за сны Веры Павловны (вспомните «Что делать?» Чернышевского). Какие-то розовые идиллии в век, раздираемый конфликтами, утратившем вкус нежности и любви, забывшем об аромате роз и запахе хвои, погрязшем в вакханалиях шоу-бизнеса и глобалистских финансовых махинациях! Да нет, все не так уж скверно, если в масштабных социологических опросах во многих странах мира, в том числе, в Казахстане, касательно понимания счастья выясняется, что неудовимое, хрупкое состояние не зависит ни от социального положения, ни от успешной карьеры, ни от возраста. Большинство называют три главных критерия: хорошая семья, друзья, вера в Бога. Ведь не случайно в далеком V веке Августина Аврелия, услышавшего глас Божий и воспрянувшего душой на пути божественного просветления, назвали Блаженным, что значит, необычайно счастливым.

Есть, есть и в наших молодых казахстанцах духовные силы, светлое настроение, порождающее надежды. Существует, правда, чье-то упорное

желание вычерпать из их душ все чистое и заполнить их мутной волной низменных страстей. Чего стоят, например, иные передачи, где будущих супругов выставляют на аукционе, как собак или лошадей, дотошно разбирая на глазах у миллионов зрителей их сексуальные достоинства и недостатки, старательно подлаживая их друг под друга. Или всем изрядно надоевшая московская программа, где почему-то на повышенных тонах, с применением самых крепких выражений идут массовые разборки всяческих негативов, так что создается впечатление, что наша жизнь состоит исключительно из скандалов, подлости и насилия.

Вопреки потоку подобной телепродукции, молодые казахстанцы, на удивление, сохраняют свой внутренний мир. Как порадовали меня эссе на тему «Философия в моей жизни», которые написали студенты-первокурсники! Очень хочется привести фрагмент из работы Степана Кравченко, думаю, это прозвучит в поддержку экзистенциальной концепции Карла Ясперса:

«Очень важно для каждого человека уважать себя и остальных, познать как можно больше нового и развить свое духовное «Я». А прибыль, карьера, инстинкты, развлечения – это лишь преходящее, мимолетное, временное, ненужное на самом деле. Мне, например, важны такие моменты в жизни: когда минуты множит дорога, когда меня обнимает мой брат, когда дышу свободно и чисто, когда я слушаю шум дождя, пускаю круговорот своих мыслей в пляс, когда я вижу полет пчелы, которая по всем законами физики летать не может, ведь ее маленькие, хрупкие крылышки не способны поднять пухлое брюшко в воздух. Но пчела все равно летает! Это ли не здорово! Разве это не чудо? И вот именно в такие моменты я живу и понимаю, что Смысл Жизни – в самой Жизни».

Так что, почему бы не согласиться с тезисом, что в своей человеческой истории мы научимся все-таки жить согласно разуму и вере, что мы сумеем восстановить мир в том состоянии, в котором он был задуман Всевышним? Что, если и придет «конец света», то это будет конец всем злодеяниям, коварству, предательству, преступлениям, насилию и начало подлинно человеческого бытия, достойного замысла Творца.

То, о чем писал Карл Ясперс.

Глава 2. НЕКЛАССИЧЕСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОЗНАНИЯ И БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Классическая западная философия, хотя и определила проблему человека в качестве центральной, в процессе своего развития перенесла акцент на познавательное отношение человека к миру. Гносеология, т. е. теория познания, вопросы метода и научного поиска истины стали больше всего занимать умы философов. А внутренняя жизнь человека, его душевные переживания, логика сердца стали восприниматься как второстепенные вопросы, не достойные внимания философии. Такие состояния, как интуиция, бессознательное, трансперсональное, сны, безумие, фантазии, медитации, которые интенсивно изучались восточной философией, были объявлены ненаучными и вынесены за скобки философских раздумий. Классика послушно следовала по пути, обозначенному французским мыслителем Рене Декартом: изучать только ясные, отчетливые состояния сознания.

Переход от классического философствования к неклассическому, формирование новой культурной парадигмы стали возвращением философии к своей первоначально обозначенной миссии: быть целостным учением о человеке и его жизненном предназначении. Не только познавательное отношение к миру, но и этическое, эстетическое, ценностное измерения должны интересовать философию. Поэтому и психика человека не может быть сведена к сознанию, причем, только в его ясном и четком состоянии.

Поворот к целостности человеческой жизни и человеческой психики открыл перспективы диалога Запада и Востока и формирования такой философии, которую мы называем восточно-западной. Мы рассмотрим несколько философских направлений, которые осуществили важнейшую задачу обновления философии.

Прежде всего – феноменология. Это – новый взгляд на сознание, определение его сущностных характеристик и присущих только ему закономерностей, не совпадающих с законами предметного мира. Феноменологию часто называют «западной медитацией», настолько явно прослеживаются в ней восточные мотивы, стремление проникнуть в тайны человеческого сознания и обнаружить многообразие его состояний.

Другое направление – психоанализ. Оно тоже вступает в диалог с Востоком, поскольку обращается к теме, близкой восточным мыслителям, но забытой западной классикой: бессознательное. Вся человеческая психика уподобляется океану, и только тонкий поверхностный слой можно отнести к сознанию. Все, что остается в глубине – жизнь бессознательного.

Третье направление – психоанализ и аналитическая психология, которая продолжает линию психоанализа, но, осваивая культурный и философский опыт Востока, приходит к важному открытию. Оказывается, бессознательное является не только активной составляющей психической жизни индивидов. Есть и другой тип бессознательного – коллективное, с прису-

щими ему архетипами. Все эти три направления радикально изменяют понимание сознания, бессознательного и всей психической жизни человека, сближая западную мысль с восточной.

Медитация на Западе. Феноменология Эдмунда Гуссерля

Эдмунд Гуссерль не просто статист в неклассическом философском спектакле. Он, скорее, его режиссер и одновременно – главный персонаж. В конце XIX столетия, когда над Европой уже сверкали молнии откровений Ницше, в Германии произошло ничем не приметное событие. Скромный юноша Эдмунд Гуссерль защитил диссертацию по математике. Правда, его учитель, известный математик К. Вейерштрассе, высоко оценил его дарование. Но кто мог предположить, что через какое-то десятилетие юный математик оформится в зрелого философа и издаст книги, которые обретут судьбу в мировой культуре? Кто бы мог предположить, что еще через двадцать лет имя Гуссерля станет именем № 1 в европейской философии, что он станет родоначальником самого мощного по идейным влияниям философского учения XX столетия – феноменологии, открывающей новые страницы философского миропознания?

Феноменология, созданная Гуссерлем, не превратилась в философскую однодневку и даже моду на одно десятилетие. И сегодня во многих странах мира функционируют исследовательские центры, действуют феноменологические общества, издаются специальные журналы. В США, например, есть такое феноменологическое общество и выходит журнал «Philosophy and phenomenological research». Феноменологические идеи впитали такие крупные умы века, как Хайдеггер, Гартман, Шелер, Сартр, Мерло-Понти. Не только философия, но и художественная культура, театр, живопись, музыка поддались чарам феноменологии.

От математики – к философии, к новым методам, парадигмам, революционным решениям. Закончив Лейпцигский университет, молодой математик обнаружил, что самое интересное в математике – философия. Отсюда был один шаг до жизненно важного решения: всерьез заняться философией, стать учеником другой знаменитости – философа и психолога Ф. Брентано (Венский университет). Дальнейшая судьба Гуссерля связана с чтением лекций в Геттингенском университете и во Фрайбургском, где он возглавил кафедру философии.

Его истинной судьбой стала, однако, феноменология, объединившая вокруг него немало талантливых молодых исследователей. Феноменология, которая прочно заняла место в ряду самых авторитетных современных философских школ. В годы фашизма Гуссерль оставался в Германии, считая непозволительным бегство и эмиграцию. Но слава и титулы его не спасли. В апреле 1933 г. он получил официальное предупреждение рейхскомиссара об увольнении ввиду «неарийского происхождения» – надо было понимать, из состава полноценных граждан, поскольку в университете он давно уже не работал. По тем же причинам был отстранен от чтения лекций и его сын, Герхард. Так нацистская Германия «воздала должное» крупнейшему мыслителю, прикинувшись, что не помнит о гибели на фронтах первой миро-

вой другого его сына. Похороны Гуссерля 29 апреля 1938 года прошли «при закрытых дверях».

Однако философ не согласился с подобным печальным концом. В нацистской Германии, преданный забвению, он работал без устали, самозабвенно, не позволяя минутам утекать безвозвратно. 45 тысяч страниц рукописей, заполненных мельчайшими стенографическими знаками! После смерти автора один из его учеников, подлинный сподвижник, Герман Лео ван-Бред, рискуя жизнью, вывез это величайшее наследие в Лувен (Бельгия), где и основал архив великого мыслителя. Отсюда Гуссерль вновь заговорил с миром в своей великолепной, многотомной, издающейся из года в год и все еще незаконченной «гуссерлиане». Двери распахнулись вновь – такова сила творческого духа.

Русскоязычному читателю долго не удавалось, однако, услышать голос освобожденного узника. Может быть, потому, что издатели не доверяли интеллекту и философской подготовке русскоязычной аудитории: феноменология – одна из самых сложных, терминологически насыщенных философских конструкций, настоящий крепкий орешек, далеко не по зубам всем и каждому, даже после окончания философских факультетов. До недавнего времени мы имели в полном переводе только первый том «Логических исследований», «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени» и «Философию как строгую науку». Остальное – фрагменты и отрывки, в том числе, из «Кризиса европейских наук». В последние годы ситуация изменилась. Вышла последняя из опубликованных при жизни автора книг – «Картезианские размышления», а также самое знаменитое его сочинение, положившее начало решающему этапу в развитии феноменологии – «Идеи к чистой феноменологии».¹ Русскоязычный читатель тоже приглашается отныне в величественный храм «гуссерлианы».

Та идея, которой был одержим Гуссерль, владела умами многих и многих западных мыслителей и, прежде всего, Декарта: повергнуть в прах извечного врага философии и науки, коварного и изворотливого скептика и релятивиста, обнаружить столь устойчивые и незыблемые основания культуры, которые оказались бы недоступными атакам скептицизма. Но эту вполне классическую задачу Гуссерль решает неклассическими методами, приближаясь к границам неклассики. Он изменяет классическому принципу западной философии: отождествление психики с сознанием, а сознания – с познанием (одновременно с Гуссерлем вел разрушительную работу незнакомый ему Зигмунд Фрейд, расширяя концепт психического введением компонентов бессознательного; позже Мишель Фуко восстановит значимость опыта безумия).

Гуссерль как подлинный новатор говорит не о со-знании, а о со-бытии, т. е. смотрит на сознание с совершенно иной точки зрения, иными глазами;

¹ См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – Кн.1. – М., 1999; Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М., 1996; Картезианские размышления. – СПб., 1998; Логические исследования. Картезианские размышления. – Минск, 2000; Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век. Антология. – М., 1995; Гуссерль Э. Избр. работы – М.: Территория будущего, 2005; Гуссерль Э. Логические исследования. – Т. 1. Прологомены к чистой логике. – М.: Акад. проект, 2011.

онтология сознания, особая сфера бытия, со своими законами, не сводимыми к законам предметного мира (вспомним Бергсона!). До сих пор многие профессиональные философы не только не знают изощренной феноменологической техники философского анализа, но и не приемлют термина «онтология сознания». Он звучит для ортодоксального уха крамолрой – онтология – это учение о бытии, причем же тут сознание? Но ведь и сознание бытийствует, можно было бы им возразить. И разве не обогатит философию исследование такой бытийственной территории, как сознание?

Мыслитель выступает настоящим первооткрывателем, философским географом, топографом «земли обетованной». Чтобы до нее добраться, т. е. решить изначальную задачу самообоснования знания, преодоления регресса в бесконечность (согласно Попперу, это – неосуществимая задача «фундаментализма»), Гуссерль прибегает к методу феноменологической редукции. Этот метод восходит к опыту универсального сомнения Декарта, но не исчерпывается вполне классическим декартовским «*cogito*». Если Декарт в результате применения радикального сомнения обретает устойчивую почву, непосредственную достоверность сознания, изгоняет прочь все сомнения и торжественно формулирует «Правила для руководства ума», определившие на столетия стиль мышления западного человека, то Гуссерль, осуществляя редукцию, движется в направлении к чистому трансцендентальному сознанию, той бытийственной зоне, где обнаруживаются особые законы сознания и его необычайные возможности.

Феноменологическая редукция – особая процедура, выводящая за скобки реальный мир с его естественными установками: все знания, вещи, люди, науки, навязанные схемы, шаблонные ходы мысли полагаются вне игры. В результате остается нечто такое, что уже невозможно исключить – специфический вид бытия, трансцендентальная субъективность, некий первоначальный опыт сознания, который еще не подвергся концептуальной обработке. Но что это за искусственный, надуманный прием – отказ от естественных установок? Для Гуссерля он вовсе не надуман. Дело в том, что именно естественное сознание – неестественно. Оно отражает, воспроизводит законы и категориальные отношения предметного мира, не свойственные сознанию. Очищаясь от этого поверхностного, затемняющего специфику сознания слоя, можно выйти к подлинному, чистому сознанию. Там нет субъектно-объектной антитезы, законов причинности, возможности и действительности, прошлого и будущего. Чистое сознание подобно потоку, где все взаимосвязано и каждый феномен несет в себе всю целостность. К потоку сознания феноменолог не относится как к объекту, извне, но сливается с ним в своем переживании. Трансцендентальное «это» погружается в поток сознания: я люблю, а не думаю, что люблю, чувствую, а не думаю, что чувствую. Поясняя эту ситуацию, М. Мамардашвили взывает к опыту любви. Данте, говорит он, любил Беатриче, а не думал, что любил. Он не хотел потерять свою любовь, придав ей оттенок реальности.¹

Чистое сознание обнаруживает в себе способности, подобные божественным: усмотрение, прямое видение сущности, вне контекста научных

¹ См.: Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М., 1992.

теорий и понятийных конструкций, ибо феномен есть одновременно индивидуальное, единичное и всеобщее, сущностное. Феномен не скрывает за своей спиной сущность, не принуждает к усилиям, чтобы до нее доискаться. Феномен есть нечто самодостаточное и самоценное, видимая, предъявляемая сознанию сущность, что доказывает возможность божественного усмотрения, не нуждающегося в науке. Я созерцаю сущность, потому что я ее переживаю, осуществляю акты придания смысла. Очень доступно объясняет эту ситуацию Шелер. Если наука наблюдает факты, то феноменология их переживает, причем «пережитое и усмотренное «дано» только в самом акте переживания и усмотрения».¹ К примеру, для науки красный цвет сам по себе не существует, а для феноменологии составляет безусловную реальность. Установка феноменолога – полная де-символизация: все трансцендентное становится имманентным переживанию и созерцанию.

Бытие трансцендентального сознания отмечено спонтанно смысловой жизнью, а не наблюдением со стороны, интроспекцией. Чтобы явственно представить разницу между естественным сознанием, обремененным функциональными и причинными связями, навязанными ему предметностью, и трансцендентальным сознанием, освобожденным от этой служебной, вторичной роли, можно сравнить уголь и алмаз. Конечно же, естественное сознание уподобляется углю, а трансцендентальное – алмазу, сверкающему множеством граней и излучающему свет. В поле чистого сознания появляется возможность не только непосредственного созерцания сущностей (божественный Дар), но и конструирования новых идеальных объектов, идеальных миров, смыслов. Чистое сознание не столько отражает, сколько творит, конструирует. Оно не очищено от предметов, но интенционально, направлено на предметы и выявляет свою сущность как смысловое слияние с ними.

Кратко очертив задачи феноменологии, обратимся к более обстоятельному повествованию, которое, надеемся, позволит несколько прояснить уже сказанное. Эдмунд Гуссерль шел нелегким, противоречивым путем творческих исканий, не стыдясь кардинально менять время от времени свой имидж. Выступил он на философской арене с двухтомным сочинением «Логические исследования», где вырисовывался облик строгого и последовательного рационалиста, непримиримого противника всяческого рода психологизма и релятивизма. Задачи философии определялись однозначно: «если наука строит теории для систематического осуществления своих проблем, то философ спрашивает, в чем сущность теории, что вообще делает возможным теорию и т. д.».² Философия, стало быть, должна заниматься исключительно обоснованием, т. е. обслуживанием науки. Это звучало вполне в духе классического рационализма.

Однако в последующих сочинениях – программной статье «Философия как строгая наука» и, особенно, в «идеях к чистой феноменологии» Гуссерль переходит на совершенно другие позиции, покидая поле классического философствования и открывая иные философские горизонты. Он отказывается теперь бить поклоны науке и отводит философии совершенно

¹ Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избр. произв. – М., 1994. – С. 198.

² Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. – СПб, 1907. – С. 222.

другую роль: в результате ее деятельности «открывается бесконечное поле работы и полагается начало такой науки, которая в состоянии получить массу точнейших и обладающих для всякой дальнейшей философии решающим значением различений без всяких косвенных символизирующих и математизирующих методов, без аппарата умозаключений и доказательств».¹ Бывший противник психологизма доказывает теперь, что именно индивидуальное сознание содержит ключ к миру абсолютных сущностей.

И, наконец, в последний период жизни, в завершающей работе «Кризис европейских наук» Гуссерль сосредоточивает свое внимание на судьбах западной культуры, с горечью сознавая, что «в ответ на наши жизненные вопросы... нам ничего не может сказать эта наука».² Философ осознает трагедию западной культуры: наука, радио обрели опасную самостоятельность, предав забвению нравственные ценности и человеческие смыслы. Парадокс бытия человека в европейской культуре заключается в том, что он является живой человеческой субъективностью и, в то же время, объектом, вещью среди вещей. И Гуссерль делает теперь упор не на науку, а на донаучный опыт, «жизненный мир»: «совокупность «очевидностей», круг уверенностей, к которым относятся с давно сложившимся доверием и которые в человеческой жизни... приняты в качестве безусловно значимых и практически апробированных»³ – мнения, представления, практическая житейская мудрость.

Не ставя своей задачей обсуждение всех этапов творческой эволюции признанного лидера европейской философии, остановимся на периоде собственно феноменологическом, связанном с публикацией «Идеи...». Указанный период наиболее близок восточным мотивам и позволяет говорить об идейном синтезе феноменологии и буддизма. В чем суть феноменологического поворота в философии? Гуссерль в корне изменяет и содержание, и методы, и стиль философствования. Он выделяет два принципиально различные слоя опыта. Первый связан с так называемой естественной позицией, сосредоточенной на восприятии фактов. Второй, напротив, предполагает отвлечение от эмпирии, как бы заключение ее в скобки. Необходимо избавиться от привычного наличного мира, для того, чтобы обрести некое поле чистого сознания, что дает совершенно потрясающие возможности постижения мира и человека.

Речь идет именно об индивидуальном сознании, несущем в себе мир чистых сущностей. В своем собственном сознании человек в состоянии обнаружить понятия и идеи, с помощью которых можно конструировать множество миров. Такие понятия невыводимы из эмпирического опыта. Они черпаются исключительно из опыта особого рода – абсолютного бытия сознания. Гуссерль подчеркивает, прежде всего, активную, деятельную, творческую функцию второго типа опыта. Так, геометр оперирует несравненно активнее данными фантазии, чем непосредственного восприятия фигур. Он продуцирует бесконечное множество образов, пользуясь свободой, открывающей ему доступ в дали сущностных возможностей. Из эмпирического

¹ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. М.: Логос, 1911. – С. 56.

² *Husserliana*, Bd. VI. – S. 54.

³ *Ibid.* – S. 441.

же опыта нельзя извлечь даже понятие «круг» – напротив, уже обладая им, геометр приступает к исследованию фактов.

Более того, в поле чистого сознания продуцируются смыслы. Гуссерль выявляет личностную компоненту философствования, без чего оно теряет свою значимость. Чувствование, наполненное смыслом, он называет интенциональностью (одно из основных понятий феноменологии). Так, ожог – ощущение, но оно не имеет смысла, и потому не интенционально. Феноменология предполагает абсолютное сознание как поле того, что дает смысл. Но почему именно в сфере индивидуального сознания обнаруживается сокровищница идей и понятий? Почему именно здесь продуцируются смыслы? Можно попытаться ответить, сопоставляя концепцию Гуссерля с высоко ценимым им учением Декарта. Сам Гуссерль называет феноменологию «новым картезианством» и пишет специальную работу, посвященную Декарту.¹ Подобно Декарту, Гуссерль определяет сверхзадачу философии как поиски прочного, надежного основания, способного уберечь от всех сомнений, от разъедающего скепсиса.

Однако Гуссерль не только солидаризируется с Декартом. Такая интерпретация оставляла бы основателя феноменологии в классическом дискурсе, в то время как он выразил дух времени, прощаясь сквозь слезы с наследием Декарта и устремляясь к другим, неклассическим берегам. Отказываясь от декартовской установки на состояние бодрствующего сознания, ясное и отчетливое, схватывающее предметность, Гуссерль покидает тихую гавань и пускается в рискованное предприятие. Он обнаруживает неведомые Декарту состояния сознания, в которых нет требуемой ясности и отчетливости, нацеленности на деятельное и рациональное бодрствование.

Феноменолог совершает движение, сближающее его больше не с Декартом, а с восточной философией, прежде всего, с буддизмом. Восьмеричный путь Будды включал этапы физического, нравственного и духовного очищения и завершался «праведным сосредоточением», отрешением от внешнего, погружением в глубины сознания. Не акт мысли, но деяние всей личности, требующее предельной концентрации физических и духовных сил, позволило Гаутаме прорваться в сферы космического сознания и добиться единения своего индивидуального «я» с абсолютным. Окончательное освобождение от всех земных страданий – нирвана, поток безупречно чистых состояний сознания. Все вещи нереальны, утверждает Будда, единственная правда – нирвана. Это – обретение высшего блаженства. Можно попытаться определить нирвану посредством целого ряда метафор: она глубока как океан, возвышенна как горная вершина, сладка как мед. Но все метафоры дают только приблизительное представление, ведь и слепому трудно уловить, что значит красное или зеленое из рассказов о них. Нирвана – состояние высшей активности духа, свободной деятельности, не подчиненной причинности. Потому что в нирване преодолевается сознание «я», отношение субъект-объект, происходит слияние с высшим космическим началом.

Гуссерль говорит не о «восьмеричном пути», а о феноменологической редукции. Ее можно было бы условно назвать западной медитацией: то же

¹ Husserl E. Cartesianischen Meditationen. – Hamburg, 1977.

действие, а не только мысль, но соответствующее европейскому менталитету и включающее наработанный философией категориальный аппарат. Однако смысл редукции тоже заключается в освобождении от наличного, внешнего и погружении в глубины сознания. Но если для Будды состояние нирваны означает высшее, ни с чем земным не сравнимое блаженство, то медитация Гуссерля носит отпечаток западного менталитета: феноменолог, достигающий единства своего индивидуального сознания с абсолютом, не предается тихой радости и счастливому покою, но спешит впитать все богатство идей, понятий, конструктов, чтобы на этой основе творчески созидать новые возможные миры.

Описывая структуру сознания, мыслитель прибегает к сложной технике философского анализа и разрабатывает новый терминологический инструментарий. Наберемся терпения и последуем за ним, чтобы разобраться в том, что же такое медитация на Западе. «Каждый серьезный философ должен однажды в жизни критически взглянуть на самого себя и сокрушить все принципы, чтобы искать новые. Философия, мудрость, есть исключительно личное предприятие философствующего».¹ Мы всегда начинаем наши рассуждения как люди естественной жизни, представляющие, чувствующие, желающие, – я преднахожу мир непосредственно созерцаемым, наличным. Через зрение, осязание, слух, через различные виды чувственного восприятия телесные вещи для меня «наличествуют», обращаю я на них внимание или нет. Причем, область этого созерцания не ограничивается миром, наличествующим в данный момент. «Воспринимаемое актуально» окружено темным горизонтом сознания неопределенной действительности».² То же самое верно относительно восприятия мира во времени. «В каждом «теперь» наличный мир имеет для меня свой двусторонний бесконечный временный горизонт, свое известное и неизвестное, непосредственное живое и уже угасшее прошлое и будущее».³ В то же время, нас окружают не только вещи, но и ценности, блага. Я нахожу вещи красивыми или безобразными, приятными или неприятными, воспринимаю их как объекты использования: к примеру, стол, а на нем – ваза с фруктами. То же справедливо относительно людей и животных. Они – мои «друзья» или «враги», «чужие» или «родственники», «слути» или «господа». К миру, в котором я себя нахожу, относятся также комплексы мыслительных актов: предпосылки, следствия, заключения, т. е. теоретическое сознание и разнообразные душевные состояния: радость, надежда, страх, отчаяние.

Такова «естественная установка», где мир воспринимается как «наличный» (*Vorhanden*), и следует выяснить отношения «я» (*ich*) с этим внешним самостоятельным миром, констатирует Гуссерль. Казалось бы, что может быть более устойчивым, чем подобная «естественная установка»? Но ее повсюду подстерегают опасности, убеждается феноменолог. Вот я изучаю геометрию, арифметику, «я занимаюсь чистыми цифрами и их законами:

¹ Husserl E. *Cartesianischen Meditationen*. – Hamburg, 1977.

² Ibid. – С. 4.

³ Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und Phanomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. – Haag, 1950. – С. 58.

подобного нет в окружающем мире».¹ Арифметическая вселенная открывается мне, «как только я изучил арифметику, усвоил арифметические идеи». Естественный мир остается вне поля зрения, он теперь для моего актуального сознания – задний план, а вовсе не тот горизонт, где утверждается арифметический мир. «Оба одновременно наличествующих мира – не связаны».²

Первое открытие, сделанное феноменологом, – существование множества идеальных миров, помимо мира естественного. Каждый из нас может актуально жить в мирах, другим недоступных и неведомых. Не таковы ли миры науки и искусства, создающие многомерность бытия, спасающие от «плоского», тошнотворно однообразного существования? Тот факт, что существует не только реальный мир, но и множество возможных идеальных миров, выражается в существовании двух типов наук: фактических и эйдических, продолжает Гуссерль. Первые ориентированы на естественный мир, опыт. К ним относятся и науки о материальной природе, и науки о духе – их противоположность с этой точки зрения несущественна. Это – науки естественной позиции: мир для них есть совокупное понятие предметов возможного опыта. Причем, первичный опыт мы получаем от восприятия вещей, но никак не в мерцающем ожидании или ускользающем воспоминании. Или же мы получаем этот первичный опыт из внутренних самовосприятий. Все опытные науки есть «фактические науки». Для естествоиспытателя опыт – обосновывающий акт, который никогда не может быть заменен чистым воображением.

Однако помимо наук фактических, есть еще науки эйдические – чистая логика, чистая математика, утверждает Гуссерль. Геометр, к примеру, исследует не действительные, но «идеальные возможности», его интересует не опыт, но сущностные отношения. Эйдические науки, что и составляет их сущность, не познают никакого предметного содержания. Все эйдические науки принципиально независимы от фактических, тогда как фактические, напротив, зависимы от эйдических. Опытные науки осуществляют опосредующие обоснования сущностей, т. е. действуют соразмерно принципам, разработанным формальной логикой. Поэтому в основе всех опытных наук – науки эйдические. Феноменология относится именно к такому типу наук – она создает фундамент психологии и наук о духе.

Эмпиризм вряд ли согласится с подобным утверждением, поскольку скептически относится к идеям и сущностям, – замечает Гуссерль. Победное шествие естествознания вызвало волну эмпиризма, хотя успехи естественных наук были связаны, прежде всего, с открытиями в области чистого познания. Эмпиризм же не признает чистых математических дисциплин, утверждая, что сокровищница геометрических и арифметических впечатлений, из коей мы и черпаем, в конечном счете, наши геометрические взгляды, содержится в совокупном опыте всего человечества и даже в предшествующем опыте животных. «Идеи», «сущности» для эмпириков – пустые метафизические фантазии, от которых человечество должно освободиться,

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phanomenologie und Phanomenologischen Philosophie. Erstes Buch. – Haag, 1950. – S. 59.

² Ibid. – S. 61.

чтобы иметь дело только с познаваемой, реальной действительностью. «Что не есть действительность, есть воображение, а наука, основанная на воображении, есть только воображаемая наука»¹ – вот типичный образчик рассуждения последовательного, непримиримого эмпирика.

Однако дух враждебности к чистым идеям становится опасным для прогресса самих опытных наук, считает Гуссерль. В аксиомах, вопреки эмпирикам, выражаются чистые сущностные связи без какого-либо участия опытных фактов. И не стоит апеллировать к истории геометрии. Для вопроса о смысле и ценности нашего познания история этой науки также безразлична, как для ценности наших золотых украшений – история их наследования. Но не есть ли тогда позиция чистых сущностей – воспроизведение знаменитого учения Платона? Нет и еще раз нет, – решительно отвечает Гуссерль. Приписывать феноменологии идеи или сущности Платона – значит не понять ее принципиально нового подхода: отойти от реального мира, оставить естественную позицию, чтобы обнаружить подлинное содержание индивидуального сознания, скрытое обременяющей предметностью.

Открытие множества идеальных миров и связанные с ними эйдические науки подтверждают, что возможны миры, независимые от окружающей нас реальности, – продолжает свой путь Гуссерль. А что, если полностью исключить все, что связано с внешним миром – все ощущения, восприятия, тревоги, волнения, заботы, предрассудки, нормы, заблуждения, т. е. все сознание о мире? Останется ли тогда что-нибудь от сознания? В каком мире мы тогда окажемся? Сознание всегда занято внешними вещами или внутренними рефлексиями – останется ли нечто, если отрешиться от этих предметов? Гуссерль идет на эксперимент, испытание сознания, хочет открыть неведомые его горизонты, скрытые обычностью забот, наполненностью предметным содержанием.

Процесс, вернее, процедуру исключения всех определений предметности из поля сознания Гуссерль называет феноменологической редукцией. Но с какой целью совершается такая странная процедура? Для чего это избавление от мира? Не отвечая пока на все вопросы, отметим: рубеж – наличный мир, позиция естественного сознания. От него Гуссерль намерен избавиться: он движется собственно к сознанию. Не вспоминается ли тут снова Декарт с его методологическим сомнением, которому он подвергает все догмы, предрассудки, весь внешний мир и даже существование собственного тела? Да, говорит Гуссерль, универсальный опыт сомнения относится к области нашей совершенной свободы. Все, в чем бы мы ни были убеждены, мы можем подвергнуть сомнению. Но Гуссерля не интересуют ни аналитические компоненты опыта сомнения, ни его точный и полный анализ. Хотя редукция чем-то напоминает картезианское сомнение, она не сводится к нему. «Мы выделяем феномены «взятия в скобки» (*Einklammerung*) или исключения (*Ausschaltung*), которые не сводятся к феномену опыта сомнения, хотя именно из него особенно легко вычлняются».²

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. – Haag, 1950. – S. 61.

² Ibid. – S. 42.

На место универсального картезианского сомнения выдвигается универсальное «эпохе» в строго определенном и новом смысле: главный тезис, относящийся к естественной позиции, берется как бы в скобки и выводится из игры; «взять в скобки этот совершенно естественный мир, который для нас «здесь» постоянно наличествует».¹ Гуссерль поясняет, что он не собирается отрицать мир, как софист, или сомневаться в его существовании, как скептик. Он только отказывается «стоять на почве опыта» и воспринимать реальное непосредственно. В целях методологических реальность берется как бы в скобки, и все науки, имеющие в виду подобный подход, исключаются. «Вместо того, чтобы жить в наивном опыте, мы осуществляем феноменологическую редукцию... Наш изучающий и теоретически исследующий взгляд направляется на чистое сознание в его абсолютной особенностях. Это есть то, что остается после того, как мы «исключаем» или, точнее, берем в скобки весь мир с его вещами, жизненными сущностями, людьми».²

Однако что же тогда остается, если все реальное исключается? Разве есть в сознании нечто, кроме предметности, разве не заполнено оно миром? Важно понять, говорит философ, что исключению подлежит мир как факт, но не мир как эйдос. Например, мир чистых чисел и ориентированной на них арифметики вовсе не исключается. В результате такой феноменологической редукции обнаруживается, что сознание имеет собственное, не сводимое к внешнему содержание, открываемое именно благодаря очищению от привязанности к естественному опыту. Это – поле чистого трансцендентального сознания, никогда прежде не достигаемый регион бытия со своими собственными внутренними формами временности. Отвлекаясь от мира, мы, стало быть, ничего не теряем, но, напротив, приобретаем, утверждает Гуссерль. Освобождая сознание от рабской зависимости, мы получаем еще один тип бытия со своими собственными законами. Феноменологическая редукция доходит до такого содержания, которое уже не может быть исключено – и это бытие самого сознания.

Чем характеризуется вновь открытая область бытия? В отличие от изменчивого, лукавого, обманчивого естественного мира, она получает смысл абсолютной бытийственной сферы, которая есть в-себе то, что она есть, без вопроса о бытии или не-бытии мира и его людей. «Через «эпохе» открывается абсолютный бытийственный регион... регион абсолютной или «трансцендентальной» субъективности».³ Среди всего изменчивого, релятивного, неустойчивого удалось обрести нечто прочное, незыблемое, несомненное, абсолютное. В отличие от Декарта, Гуссерль усматривает этот абсолют не в факте сомнения, но в особом бытийственном поле сознания, остающемся неизвестным без феноменологической редукции, заслоненным естественным миром. Причем абсолют, в отличие от Платона, разыскивается в индивидуальном сознании. «Мы осуществляем в экземплиаристских данностях трансцендентально чистого сознания непосредственное созерцание сущностей и фиксируем их понятийно, т. е. терминологически».⁴

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phanomenologie und Phanomenologischen Philosophie. Erstes Buch. – Haag, 1950. – S. 66.

² Ibid. – S. 67.

³ Ibid. – S. 118.

⁴ Ibid. – S. 72.

Гуссерль поясняет, что бытийственный регион сознания имеет свои собственные законы. «Сознание в своей сущности непредметно», оно не может быть представлено как объект, причинно определяемый или функционально регулируемый». ¹ Философ отвергает классический принцип тождества бытия и мышления. В естественном мире существуют определенный порядок и связь, а в феноменальном – возможность изменения этого порядка. С феноменологической точки зрения, вещь в себе – бессмыслица, поскольку подразумевает, что между внутренним и внешним нет никакого сущностного различия.

Надо учитывать различие между феноменологическим временем, формой, объединяющей все переживания в один поток чистого «я», и «объективным» временем, – говорит Гуссерль. Через феноменологическую редукцию сознание освобождается не только от привязанности к материальной реальности и пространству, но и от своей встроенности в объективное время. «Феноменологическое время не измеряется никакими часами, никакими физическими средствами, да и вообще не может быть измерено. Сущностное качество временности – то, что оно относится не только к каждому единичному переживанию, но к связи всех переживаний, вторит Гуссерль Бергсону. Каждое переживание может начинаться и завершаться – например, событие радости. Но «поток переживаний никогда не может начинаться и кончаться». ² Каждое переживание есть переживание всего чистого «я», наполнено всем содержанием потока, имеет не только последовательность, но и горизонт одновременности.

Бытие как реальность и бытие как сознание характеризуются и различными способами созерцания. Усмотрение сущности кладет конец принятому в естественном мире различению сущности и явления, образа или знака и того, на что знак указывает. С точки зрения естественной позиции, наука призвана через явления обнаружить то, что скрыто за ними – сущность. С точки зрения феноменологии, сущность может быть непосредственно доступна созерцанию. Речь идет о феноменах, самодостаточных и самоценных, не сводящихся к выражению чего-то скрытого позади них. Так, произведение искусства – феномен, не имеющий отношения к различению явления и сущности. Но в феноменальности имеются в виду «трансцендентально» очищенные феномены сознания. Феномен, хотя и не указывает на нечто, скрытое за ним, не лежит на поверхности. «Самораскрытие феномена подобно проявлению уже предоформленного светом изображения на фотопластинке (пленке, бумаге): очертания уже есть, но они невидимы и требуются реактивы, выявляющие то, что скрыто». ³

Феноменолог, стало быть, имеет дело только со своим индивидуальным сознанием. Осуществляя особую процедуру редукции, он оказывается в царстве чистого сознания, где и встречается с абсолютными сущностями. В обычном

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phanomenologie und Phanomenologischen Philosophie. Erstes Buch. – Haag, 1950. – S. 154.

² Современная западная философия. – М., 1991. – С. 319; см. также Руткевич А.М. Эдмунд Гуссерль // Философия XX века. – М.: Искусство XXI в., 2004.

³ Husserl E. Ideen... S. 197.

мире требуются усилия науки, ее экспериментов и мощи логическо-математического аппарата, чтобы прорваться к сущности – ведь законы природы не начертаны на небе. Но в трансцендентальном поле сознания такая необходимость отпадает: сущности можно непосредственно созерцать. Ведь Бог не знает различия сущности и явления. В чистом поле сознания, продолжает Гуссерль, появляется возможность ответить на самый жгучий вопрос философской методологии: как добиться того, чтобы понятие, осуществляя свою функцию обобщения, не стирало своеобразие, индивидуальности единичных вещей? Как мыслить цветок, сохраняя весь его аромат? В чистом поле сознания непосредственно схватывается сущность, т. е. всеобщее, бережно сохраняющее индивидуальное – это и есть феномен. Гуссерль подробно описывает свой метод, подчеркивая, что для феноменолога важен не результат мышления, а сам его процесс, и не просто процесс – а переживание мысли. Феноменолог должен не только рассуждать, но совершать некие реальные акты, самому выполнять определенные движения сознания. Он преодолевает соотношение субъект-объект и не может относиться к своему сознанию как объекту в духе саморефлексии или метафоры зеркала. Напротив, он сливается с потоком сознания.

Таким образом, сознание, согласно Гуссерлю, не есть термин для обозначения некоего «психического комплекса» или «потока ощущений», в себе бессмысленных. Оно есть «осознанное бытие (Bewusstsein), источник всего разума, всей реальности и фикции, любой ценности и не-ценности, всякого действия и бездействия».¹ Отвлекаясь от естественного мира, мы вновь обретаем тот же естественный мир и более того, множество идеальных миров.

Несомненно, Гуссерль занимался медитацией, но своеобразной, используя хорошо разработанный терминологический инструментарий и последовательность определенных процедур. Он открыл поле чистого сознания, мост к иномирию и инобытию, свидетельство единства индивидуального и космического сознания. Он словно протягивает руку Будде – через века. И остается, однако, удивительно современным мыслителем, провозвестником неклассической философской парадигмы. Потому что отвергает логоцентризм, классическую модель рациональности, принципы западной культуры и вступает в совершенно другой мир, где важнее всего – не мыслительный результат, годный к потреблению, а процесс переживания мысли, живая жизнь сознания, добывающего немеркнущие Истины. Гуссерль властно обращает сознание, нацеленное в классическом дискурсе на внешнее действие и успех – к самому себе, к внутренней жизни, содержащей главные человеческие смыслы, утерянные трагическим двадцатым веком.

Язык бессознательного. Психоанализ Зигмунда Фрейда

Как мы уже знаем, Гуссерль переосмыслил проблему сознания с позиций диалога Востока и Запада. Ту же задачу решал австрийский ученый Зигмунд Фрейд по отношению к проблеме бессознательного. Фрейд – основатель такого направления как психоанализ.

¹ Современная западная философия. – М., 1991. – С. 320; см. также Руткевич А.М. Эдмунд Гуссерль // Философия двадцатого века. – М., 2004.

Психоанализ – новый феномен современной культуры, в котором встретились философия, психология, медицина, культурология, антропология, этнология. Фрейда и его учеников трудно назвать только «философами». Их концепции изучают и в курсе философии, и в курсе психологии, и в курсе истории медицины. Они наиболее доказательно и неопровержимо выразили тенденцию неклассической эпохи: философия, задыхаясь в удушливой атмосфере замкнутых умозрительных конструкций, должна занять территорию «между» – между собственно философией и психологией, лингвистикой, этнологией, медициной. Более того – «между» теорией и практикой, исповедуя и осуществляя стратегию «интенсивного философствования»: говорить только о том, что испытал и опробовал сам, ставить диагнозы только через «опыт пациента».

Именно этот непривычный для классики способ осмысления действительности послужил причиной необычайной социально-культурной «ангажированности» психоанализа. Созданный как медицинская доктрина, предназначенная для излечения определенного типа неврозов, фрейдизм превратился в метафилософскую концепцию, определившую культурное самочувствие целой эпохи. Наука, психология, философия, но также художественная культура, литература, живопись, музыка, и, что особенно важно, повседневность, будничная жизнь людей, далеких от науки, – вот сферы влияния психоанализа, изменившего понимание человеком самого себя и своей человеческой реальности. Психоанализ, можно сказать, шел в авангарде тех интеллектуальных движений XX столетия, которые поставили под вопрос рациональные основы западной цивилизации, отрицая отождествление человека с его сознанием, обнаруживая неисчерпаемые глубины его психической жизни. Духовная атмосфера столетия – наука, философия, психология, искусство, врачевание, межличностные отношения, мироощущение и мировосприятие оказались пропитанными фрейдистскими идеями. Открытия Фрейда называют столь же дерзновенными и революционными, как Маркса и Эйнштейна. Его психология бессознательного – одно из величайших интеллектуальных достижений человечества, не менее радикальная, эмансипирующая и взрывающая все основы доктрина, чем марксистская критика политической экономии.

Не сразу и не вдруг мир признал Фрейда. Ему, как всякому первооткрывателю, пришлось столкнуться с сопротивлением, подозрительностью, ненавистью. Энергия новых идей смела плотины предрассудков и непонимания. Вена, Цюрих, Берлин, Америка... Каждая страна принимала психоанализ соответственно собственному культурному укладу. В Америке сделали акцент на лечебно-практическом аспекте, включив его в социальный истэблишмент и сблизив с психиатрией, во Франции – на социально-культурном содержании, в Германии – на познавательном. Москва оказалась третьим городом после Берлина и Вены, признавшим психоанализ: к нему русская душа была особенно предрасположена. В 20-е годы в России публикуются основные труды Фрейда, открывается Институт психоаналитических исследований. Однако через несколько лет институт закрывается, а психоанализ предается анафеме: нарождающийся тоталитарный режим почуял во фрейдизме опасного врага – в человеке есть нечто, ускользающее

даже от него самого, от его сознания и, тем более, от строгого контроля тоталитарных правителей.

В то время, как на Западе психоанализ эволюционировал – и в плане теоретическом, и в плане лечебно-практическом – возникали продуктивные интерпретации классического фрейдизма, рождались новые идеи и подходы, в России Фрейд, оказавшийся под запретом, приобрел скандальную репутацию подпольного теоретика и практика секса. Сегодня ситуация внешне поменялась на диаметрально противоположную. Фрейд реабилитирован, его труды издают, читают. Более того, появилось множество практикующих психоаналитиков. Но, увы, знакомство с ним остается слишком поверхностным, не затрагивающим его подлинных открытий и вклада в культуру.

Что же такое психоанализ? Наука? Философия? Психология? Психотерапия? Ни то, ни другое, ни третье. Претендуя на научность, психоанализ в корне подрывает критерии научности: его «факты» не могут быть общезначимыми, но каждый раз, в каждом сеансе, должны изыскиваться индивидуальные, неповторимые подходы. Став общезначимым, психоанализ опровергнет сам себя. Психоанализ – и не философия. Фрейд много раз подчеркивал, что не создает мировоззрения. Его последователь К.-Г. Юнг, вторя ему, утверждает, что Фрейд был и остается только врачом, к какой бы области ни обращался. Он не читал сочинений философов и сам признавался, что опасается взяться за труды Ницше, чтобы не попасть под его влияние.¹ Впрочем, другие источники сообщают о предрасположенности молодого Фрейда к философии. Он всегда недолюбливал занятие практического врачевания и стремился к психологическим и культурологическим обобщениям.²

Но психоанализ в то же время – и наука, и философия, и психология, и психотерапия. Это – совершенно новый феномен, духовно-практическое явление, сбивающее с толку тех, кто привык к строгому различению теории и практики; теория, применяемая для практического врачевания – не только невротиков, но и людей, считающихся здоровыми в медицине, но страдающих в культуре, непонимающих себя, задавленных комплексами. Психоанализ – практический способ самопознания – не только сознательных составляющих личности, но и глубинных ее истоков, о которых сам человек ничего не подозревает. Вернее, так. Если Сократ признавался: я знаю, что ничего не знаю, то Фрейд утверждает: я не знаю того, что я знаю. Знание о самом себе таится в глубинах бессознательного и может быть извлечено специальными приемами. В этом, по Фрейду, и заключается познание самого себя. Смысл древней заповеди – напасть на следы сокрытых мотивов наших поступков и выйти к бессознательному, проявить бессознательный негатив душевной жизни в сознательный фотоснимок.

Это относится не только к отдельному человеку, но и ко всей культуре в целом: вскрыть, проявить ее тайные, укорененные в коллективном бессознательном пружины, познать их, чтобы излечить страдания, болезни, нерв-

¹ См.: Юнг К.-Г. Зигмунд Фрейд как культурно-историческое явление // Феномен духа в искусстве и науке. – М., 1992; см. также: Стоун И. Страсти ума. Биографический роман о Зигмунде Фрейде / Пер. с англ. – М.: Астрель, 2011.

² См.: Шерток Л., Соссюр Р. де. Рождение психоаналитика. – М., 1991.

ные симптомы, усталость, неудовлетворенность. «Человеку вообще трудно научиться быть человеком – работать, радоваться жизни, любить. В этой связи опыт психоанализа как поиск цивилизованных форм личной свободы дает не просто интеллектуальное знание, но и умение быть собой, прислушиваться к своим внутренним побуждениям, понимать логику собственных поступков».¹

Возникновение психоанализа явилось следствием мощных культурных и социальных сдвигов, отвечая потребности, вызванной формированием новых структур межличностных отношений, изменением форм общения, включением социального в индивидуальное. Именно культурная и социальная детерминанта стала определяющей в появлении столь своеобразного, необычного для Запада феномена. Культура переживала катаклизмы, кризисные состояния, побуждая не только к теоретическому самосознанию, но и к поискам практических терапевтических средств, способных залечивать язвы, считавшиеся неизлечимыми, и раны, признаваемые смертельными. Одни хотели реформировать, изменить культуру, другие бунтовали, ниспровергали ее. Фрейд же пытался найти некое целительное средство, способное облегчить страдания, вызванные неизбежным для бытия в культуре подавлением первичных позывов и влечений, стать посредником между инстинктами, желаниями и их культурным обузданием, создать гармонию между принципом удовольствия и принципом реальности.

Если же говорить о теоретических и мировоззренческих предпосылках, то здесь надо иметь в виду, прежде всего, парадоксальность самого замысла Фрейда: научным, бесстрастным языком описать самые таинственные, «темные» и уклоняющиеся от однозначности процессы – бессознательные, царство инстинктов и неподвластных разуму влечений; перевести бессознательное в план сознания. Парадоксальностью психоанализа объясняется и противоречивость его теоретических истоков: сплетение строго-научной рационалистической традиции (от Декарта) с так называемой иррационалистической (от Ницше).

Открытие, благодаря которому Фрейд вошел в мировую культуру – концепт бессознательного. Именно вокруг этого понятия концентрируются все последующие дискуссии, интерпретации, инновации психоанализа. Отсюда его жизнеспособность, позволяющая «психоанализу уцелеть как специфическому концептуальному течению на протяжении почти уже целого века».² Но тут же требуются уточнения. Фрейд не просто заново открыл бессознательное. Возможно, уже Платон имел в виду нечто скрытое, неосознанное в своей теории «припоминания». Об интуиции, бессознательных пластах психики писали романтики, Ницше, многие поэты и художники. Но бессознательное, во-первых, не признавалось психологическим феноменом: оно воздействует на сознание, но само не может быть названо психологическим состоянием, поскольку в нем «отсутствует субъективный аспект, без которого

¹ Автономова Н.С. К спорам о научности психоанализа // Вопросы философии. – 1991. – № 4. – С. 74.

² Бассин Ф.В., Ярошевский М.Г. Фрейд и проблемы психической регуляции поведения человека // Фрейд З. Введение в психоанализ. – М., 1989. – С. 438; см. также: Руткевич А.М. Зигмунд Фрейд // Философия двадцатого века. Кн. 1. – М.: Искусство XXI век, 2004.

невозможен психический факт».¹ Во-вторых, бессознательное трактовалось как пассивное состояние, автоматические склонности, привычки. В-третьих, хотя психологи и догадывались, что бессознательное господствует и в нормальных душевных процессах, это понятие оставалось для них связанным именно с патологией, состоянием негативности, нежелательности. И самое важное – исключалась всякая возможность понимания данных феноменов, перевода бессознательного в план сознания.

Фрейд впервые рассмотрел бессознательное как психический феномен, активную составляющую внутренней жизни человека, подвластную познанию и пониманию. Главное усилие психоанализа и заключалось в том, чтобы перевести бессознательные пласты психики в сознание. Фрейд создал концепцию бессознательного, проанализировал его структуру и динамику, доказал, что «неосознаваемая психическая деятельность обнаруживается в том или ином виде в структуре любой формы человеческого реагирования, в структуре любого поведенческого феномена».² Речь может идти о бессознательном желании, чувстве, мысли, памяти, мотиве, совести, вине, религии, о бессознательном «я» и бессознательном идеале, сверх-«я». В своем истоке все психические феномены бессознательны, и только незначительная доля психического попадает в фокус сознания.

Выдвижение бессознательного на передний план вызвало бурю негодования, резкий протест адептов сознательности и разумности. Себялюбие человечества претерпело три оскорбления от науки: первое нанес Коперник своим утверждением, что Земля – вовсе не центр Вселенной. Второе – Дарвин, лишивший человека его привилегированного положения в животном мире. Но самое страшное оскорбление, самый чувствительный удар по мании величия нанес Фрейд: «я» не является хозяином даже в собственном доме.

Бессознательное можно назвать полноценным активным психическим процессом, именно оно таит в себе разгадку тайны личности и вполне достижимо для познания. «Мы... приносим пользу тем, что заменяем бессознательное сознательным, переводя бессознательное в сознательное».³ Между сознанием и бессознательным происходит постоянная борьба, разгораются острые конфликты, и, чтобы разрешить их, необходимо действовать на одной территории. «Решение может быть принято тогда, когда они встретятся на одной и той же почве».⁴

Эти четко и ясно сформулированные мысли Фрейда не доходили до его интерпретаторов. Основателя психоанализа упрекали в абсолютизации бессознательного и его конфликтов с сознанием, в «представлении о фатальной гегемонии бессознательного над сознанием, идеи только антагонистических отношений между сознанием и бессознательным».⁵ Однако о какой абсолютизации бессознательного может идти речь, если все усилия психо-

¹ Шерток Л., *Сосюр Рде. Рождение...* С. 207.

² Бассин Ф.В., Ярошевский М.Г. Фрейд и проблемы психической регуляции поведения человека // Фрейд З. Введение в психоанализ. – С. 438.

³ Фрейд З. Введение... С.278.

⁴ Там же. – С. 277.

⁵ Там же. – С. 435.

аналитика направлены именно к тому, чтобы обнаружить бессознательное, истолковать его символический язык, осознать и, тем самым, овладеть им с помощью интеллекта? Цель психоанализа, не устал разъяснять Фрейд, – высшая гармония человеческого «я», задача которой состоит в успешном посредничестве между требованиями жизни первичных позывов («оно») и требованиями внешнего мира, т. е. внутренней и внешней реальностью.

Бессознательное – не только термин, означающий временно скрытое. Это – «особая душевная область со своими желаниями и собственным способом выражения».¹ Оно – не безмолвно, у него есть свой символический язык, сновидения, ошибочные действия (описки, очитки, оговорки, затеривание, забывание), остроты, неврозы и те остановки, сопротивления, которые тормозят плавный поток свободных ассоциаций и воспоминаний пациента. Невольная заминка, желание что-то утаить вопреки установке говорить все подряд, каким бы бессмысленным и ничтожным оно ни казалось, именно эти бреши в цепи ассоциаций – тоже символический язык бессознательного. Техника психоанализа состоит в искусстве толкования, расшифровки символического языка бессознательного, но толкования не чисто теоретического: факты извлекаются и постоянно достраиваются в межличностном общении врача и пациента, объединяющем все технические приемы психоанализа воедино.

Читая символические послания бессознательного, осуществляя перевод бессознательного в сознание, Фрейд создал концепцию психоанализа, разработав сложный психоаналитический словарь. Первичные влечения, желания, недозволенные с точки зрения морали, вытесняются в бессознательные пласты психики («вытеснение»). Но, будучи вытесненными, они продолжают свою жизнь, ищут удовлетворения, посылая в сознание заместителей – это симптомы («замещения»). В симптомах влечения, загнанные в бессознательное, известным образом удовлетворяются, хотя и доставляют страдания. Когда же врач нападает на след бессознательного, та сила, что вытеснила когда-то неугодные влечения, теперь сопротивляется их осознанию («сопротивление»).

Психоанализ – постоянная борьба, конфликт не только сознательного и бессознательного у пациента, но и врача и пациента. Подавить сопротивление помогает «перенесение» (трансфер). Шерток считает открытие этого феномена еще одним капитальным достижением Фрейда. Толкование в психоанализе не сводится к теоретической расшифровке символического языка бессознательного – но лабораторно, в процессе лечения создается ситуация, воспроизводящая ситуацию психологической травмы, когда врач вовлекается в ситуацию и на него переносятся аффекты пациента – дружелюбные или враждебные. Такое перенесение отнюдь не случайность, без него невозможным было бы и лечение. Актуально преодолевается именно это возникшее отношение к врачу и, тем самым, прежний конфликт.

Идея «трансфера» – парадоксальна. Психоанализ выдвигает мысль о деперсонализации отношений врача и пациента, защите аналитика от эмоциональных устремлений невротика. И, в то же время, толкует о трансфере, вовлеченности врача в психологический конфликт. Все дело в том, что пере-

¹ Фрейд З. Введение... С.130.

несение, т. е. вовлеченность – как раз и есть классический случай деперсонализации. Врач может быть спокоен – между ним и пациентом появляется третье лицо. Именно оно, а не врач вызывает чувства пациента, врач только его представляет. «Трансфер» – безусловная и лишенная искусственности реальность, открытие которой стало революционным переворотом в психотерапевтической методике, позволяет, наконец, придать этому отношению личностный характер, но, в то же время, приводит к тончайшей форме деперсонализации, так как вводит между двумя участниками как бы третье лицо».¹

Однако бессознательное проявляется не только в симптомах невротика. И в жизни здорового человека оно постоянно дает о себе знать. Здоровый отличается от больного тем, что вытеснение недозволенных с точки зрения морали желаний ему удалось, так что они не посылают своих заместителей. Но это не означает, что бессознательные влечения умерли. Они дают о себе знать, и прежде всего, в сновидениях. Не случайно древние, говорит Фрейд, придавали громадное значение искусству толкования сновидений. Для них военный поход без предварительного толкования был также невозможен, как современная война без разведки. По сообщениям историков, в свите Александра Македонского всегда состояли самые знаменитые толкователи. Рассказывают, что он долго не мог взять осажденный им город Тир и уже хотел отступить, когда ему приснился пляшущий сатир. Толкователь расценил это как знак будущей победы: сатир в переводе: твой Тир. И Македонский, вдохновленный толкованием, взял город на следующий день.

Со временем искусство толкования было предано забвению и досталось в рациональной культуре на долю гадалок и цыганок, подозрительных, темных, не имеющих ничего общего с наукой. Фрейд оказался одним из первых смельчаков, отважившихся на научное толкование сновидений. Он называл сновидения «царственной дорогой» к бессознательному. Такой подход подрывал стратегию классической философии рационализма, ориентированного Декартом на ясное, бодрствующее сознание. Теперь и сознание, и бессознательное, и сон, и явь, и безумие вовлекались в орбиту исследований психического, что сближало психоанализ с Востоком. Еще в Ведах говорилось о четырех состояниях психики, различающихся близостью атмана, индивидуальной души, и брахмана, единого абсолютного начала: бодрствование, когда такое единство только подразумевается, сон со сновидениями – атман уже ближе к брахману, сон без сновидений – атман погружается в единое и, наконец, турия, полное слияние с абсолютным. Восточные мотивы психоанализа развил последователь Фрейда – К.-Г. Юнг.²

Согласно Фрейду, сновидения – полноценная душевная жизнь. Они являются ответом на продолжающие действовать раздражения и желания. Желания как бы выполняются во сне, и потому мы можем спать. Структура сновидений аналогична структуре невроза. Бессознательные влечения, благодаря ослаблению цензуры, во сне проявляются более активно. Но, поскольку цензура все же действует, они маскируются, искажаются. Вот почему явное содержание сна нуждается в толковании, которое может обнаружить скрытое за явным

¹ Шерток Л. Рождение... С. 164.

² См.: Юнг К.-Г. Йога и Запад // К.-Г.Юнг. Архетип и символ. – М., 1991.

содержанием бессознательное. Фрейд говорит о двух противоположных процессах – работе сновидения, направленной к тому, чтобы замаскировать содержание, и толковании сновидения, нацеленном на то, чтобы снять искажения.

Приемы сновидения известны: «сгущение», когда явное содержит меньше, чем скрытое, являясь его сокращенным переводом (например, «сгущение» в одно лицо нескольких лиц – оно выглядит как А, одето как Б, но при этом знаешь, что это – С). Происходит накладывание нескольких образов, подобно наложению на одну фотопластинку нескольких снимков. «Смещение», когда психологический акцент переносится с какого-то важного элемента на незначительный и возникает новый центр. В бодрствующем состоянии такой прием иногда применяется для получения комического эффекта: кузнец совершил преступление, но так как в деревне он один, а портных – трое, был наказан один из портных. «Инверсия» – заяц стреляет в охотника; герой сначала падает, а потом уже звучит выстрел. Так что абсурд сновидения, говорит Фрейд, имеет свой смысл. Толкование сновидения предполагает снятие сгущения, преодоление смещения и инверсии. Тогда за явным содержанием сновидения обнаруживается скрытый смысл – осуществление вытесненных в бессознательное желаний. При этом толкователь, как и в случае неврозов, опирается на технику свободных ассоциаций, используя в качестве дополнительного средства символику сновидений, совпадающую с символикой мифов, сказок, фольклора, шуток, острот.

Но и в бодрствующем состоянии у здорового человека можно обнаружить сигналы бессознательного. Это так называемые ошибочные действия – описки, опечатки, обмолвки, забывание, затирание, всего того, что считалось психологами мелочами, «отбросами мира явлений» и объяснялось либо усталостью, либо взволнованностью. Фрейд первым увидел в подобных явлениях следы бессознательного. Мы хотим одного, но говорим другое, и скрытое желание, помимо нашей воли, проявляется в оговорках и описках. Складывается ситуация, аналогичная неврозу и сновидению. Оговорка должна быть истолкована, и за ее явным содержанием должен всплыть тайный мотив, зачастую неизвестный самому человеку. Ошибочные действия поэтому «следует считать полноценным психическим актом, имеющим свою цель, определенную форму выражения и значение».¹

Самая обычная оговорка – когда произносят противоположное тому, что хотели сказать. Председательствующий, открывая собрание: «Признаю число присутствующих достаточным, и объявляю заседание закрытым». Оговорка выдает тайное желание вообще не открывать заседание. Некто, встречая знакомого: «До свидания!» вместо приветствия. Фрейд рассказывает и о собственных ошибочных действиях (стать аналитиком можно только толкуя собственные сновидения и пройдя курс самоанализа под руководством опытного специалиста. «Толкование сновидений» и «Психопатология» – результаты самоанализа Фрейда). Так, он говорит своей богатой пациентке, выражающей ему благодарность: «Вы еще долго будете встречаться со мной, если не встанете с постели», выдавая, к своему стыду, желание, оттесненное в бессознательное, как можно дольше получать высокий гонорар.

¹ Фрейд. Введение... С. 19.

Оговорки часто используют поэты в качестве особого средства художественной выразительности.

Шекспир:

*Две половинки у меня; одна
Вся Вам принадлежит; другая – Вам...
Мне – я сказать хотела; значит Вам же,
Так ваша вся!*

Описки имеют ту же природу. Фрейд приводит чисто криминальный пример. Убийца Х., выдавая себя за бактериолога, получал из научного института возбудителей опасной болезни, посредством которых устранял своих близких. Разоблачению преступника помогла роковая для него описка: он пожаловался в письме на неэффективность препаратов, употребив выражение «при моих опытах с людьми».

К ошибочным действиям, в которых проявляется бессознательное, Фрейд относит и забывания. Забывают всегда то, что хотят забыть. Некто забывает хорошо известное имя. Случайность? Нет, забывание объясняется тем, что он был влюблен в даму, на которой женился его соперник, и теперь всякий раз, когда речь заходит о нем, забывает его имя. Еще один курьезный пример забывания: молодая дама, только что вышедшая замуж, гуляет с сестрой и вдруг видит на противоположной стороне улицы своего мужа: «Вон идет господин N», – говорит она сестре, забыв, что это ее муж. Ее забывание тоже не случайно; бессознательное желание – не выходить за него вовсе – проявилось в этом странном возгласе.

Здоровый человек, таким образом, и во сне, и бодрствуя, сам того не ведая, встречается с собственным бессознательным – уже не на аналитических сеансах, а в своей обыденной жизни. Надо только уметь читать его символический язык. Толкуя этот язык, Фрейд приходит к заключению, что «всякий душевный процесс... сначала существует в бессознательной стадии или фазе и только из нее переходит в сознательную фазу, примерно как фотографические изображения представляют собой негатив и затем благодаря позитивному процессу становятся изображением. Но не из всякого негатива получается позитив».¹ Если клиническая психиатрия признает только психологию сознания, то психоанализ бросает миру вызов, утверждая первостепенность бессознательных душевных процессов.

Фрейд сравнивает бессознательное с большой передней, к которой приоткрывает гостиная – сознание. На пороге гостиной страж – цензура, позволяющий одним душевным движениям вход в гостиную и преграждающий путь другим. Но и те, что попали в гостиную, не сразу привлекают внимание хозяина, оставаясь в «предсознании». Бессознательное, предсознательное, сознание – вот три термина, с помощью которых описывал Фрейд душевную жизнь на первых этапах становления психоанализа. В последующих работах эта терминология видоизменяется.² Вся психическая личность, утверж-

¹ Фрейд. Введение... С.187.

² См.: Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия; «Я» и «Оно»// Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1989.

дает теперь Фрейд, – это «оно». «Я» – только поверхностная часть «оно», обращенная к внешнему миру, ответственная за принцип реальности, тогда как «оно» подчиняется принципу удовольствия. Кроме того, в «оно» есть «сверх-я», совесть, наставляющая и поучающая, сформированная под влиянием инстанции родительского авторитета. «Оно» нельзя отождествлять с бессознательным, «я» – с сознанием, а «сверх-я» – с надличностным, общественным. И «я» и «сверх-я» могут быть бессознательными, а «оно» – сознательным. Критерий различения – отношение к принципу реальности или принципу наслаждения. Задача анализа – занять территорию «оно», укрепить «я», которое находится под воздействием противоречивых требований оно, сверх-я и самой реальности. «Там, где было оно, должно стать я».¹

Бессознательное, по Фрейду, – область душевной жизни со своими законами и способом выражения. В ней нет времени – мы можем быть одновременно детьми и стариками. В ней нет логики, вернее, ее логика – сочетание несочетаемого. Как в древних языках одно и то же слово означало противоположное (*sacre* – светлое и грязное), так и в бессознательном соединяется несоединимое, создавая впечатление бессмыслицы. Эту ситуацию хорошо передает следующий сообщаемый Фрейдом анекдот: я не брал у тебя котла; когда я его брал, он был с дыркой, когда я его вернул, он был целым. Бессознательное – не хаотично, но структурировано. Можно выделить три «слоя» бессознательного: биологический слой инстинктов; психосемейный, групповой; социальный. Собственный предмет психоанализа – второй слой, тогда как Фрейд делает прорывы и в первый (ранний период) и в третий (поздний период). Бессознательное, по Фрейду, действительно, было сначала вместилищем первичных позывов, инстинктов, местом обиталища всего злого, коварного, жестокого, но впоследствии обнаружилось, что бессознательными могут быть и самые высокие помыслы и идеалы – совесть, идеи, религия.

Пункт, вокруг которого сконцентрировались дискуссии о фрейдовском бессознательном – соотношение детерминизма и свободы воли. Человек у Фрейда совершенно лишен личностного, свободного и ответственного выбора, считают одни исследователи. Всем правит бессознательное. Оно изучается с позиций науки, детерминизма, исключающего всякую случайность. Любой процесс душевной жизни имеет свою причину, даже то, что кажется совсем незначительным – описки, обмолвки, и дело аналитика – обнаружить это основание.

Для персоналиста Мунье Фрейд навсегда остался человеком XIX века, упрямым позитивистом и «детерминистом».² Мунье не отрицает наличия бессознательного, но принципиально не согласен с его фрейдистской трактовкой: получается, что жизнь наделила человека «лишь одной унылой фатальностью». И даже, когда Фрейд говорит о «сверх-я», обнаруживая в человеческом бытии «культурные» образования, речь идет не о свободе, а о зависимости, о коллективном бессознательном. Мунье считает, что требуется выделение еще одной инстанции «я», противостоящей всем механизмам и ведущей к личной автономии. Конечный «аргумент» личности как духа – со-

¹ Фрейд З. Введение... С. 349.

² Бессознательное. – Т. 1. – Тбилиси, 1978. – С. 331.

пряженность с божественной трансценденцией. Те же упреки делали Фрейду Юнг и Адлер, поставив вопрос о личностном начале в человеке, «одухотворенном руководящей силой», утверждая, что бессознательное у Фрейда редуцируется, в конечном счете, к инстинктам и человек уподобляется животному.

С такими интерпретациями в корне не согласна Н. Автономова. Она полагает, что вопрос о свободе воли «разрешим в той мере, в какой человек способен овладеть своими инстинктами и бессознательными побуждениями. Освобождаясь от неконтролируемого воздействия инстинктов «оно» и запретов «сверх-я», человек приобретает определенную меру свободы».¹ Думается, что подобная позиция более обоснована. Фрейд, действительно, считает, что каждое психическое явление обусловлено и нет ничего случайного; необходимо обнажить его подлинный смысл, таящийся в бессознательном. Но именно обнаружение, осознание конфликта сознания и бессознательного дает определенную меру свободы: вытесненные влечения осуществляются, сублимируются или сознательно отклоняются и тем самым их власть над индивидом заметно слабеет.

Мысль о том, что неврозы – заместители подавленных влечений, последовательно вела Фрейда к дальнейшим революционным открытиям: эти влечения, главным образом, носят сексуальный характер. Еще будучи на стажировке в клинике Шарко, молодой Фрейд обратил внимание на вызывающий эротизм пациенток, вводимых в гипноз. Шарко бросил по этому поводу фразу о том, что все неврозы порождаются сексуальными расстройствами. Практическая работа аналитика дала Фрейду богатый материал, подтверждающий на опыте мысль о сексуальном происхождении неврозов.

Он внутренне сопротивлялся вторжению в его исследовательскую деятельность столь опасного, щекотливого вопроса. Сам он был человеком пуританского склада и строгой морали. В западной культуре все, связанное с сексом, стыдливо замалчивалось, лицемерно утаивалось и всякая попытка коснуться запретной темы, тем более, с позиций науки, вызвала бурный протест и, в итоге – изгнание из научной среды за нарушение нравственности и общественной благопристойности. «Единственно благодаря безрассудной посылке «если что-либо прикрито как следует, то оно не существует» – мораль нашей цивилизации, в трех или четырех поколениях, противостояла всем нравственным и сексуальным проблемам или, вернее, уклонялась от них».² Не Кант дал направление нравственности, а «cant» (святоша, лицемер). Все, казалось, подчинилось всесильному интеллекту, а то, что передавалось в культуре о самом важном, передавалось шепотом, на улице, обливалось грязью и похотью. «Ибо видимость моральности важнее для этой эпохи, чем суть человеческого существования».³

Фрейд был воспитан этой культурой. Он тоже опасался запретной темы, но долг и страсть исследователя придавали ему бесстрашие. Его интересовали больше не приличия, а истина. Первый доклад на эту тему встретил такую волну ненависти и недоброжелательства, что навсегда отлучил ученого от хан-

¹ Автономова Н.С. К спорам о научности психоанализа // Вопросы философии. – 1991. – № 4.

² См.: Цвейг С. Врачевание и психика. – М., 1992. – С. 227.

³ Там же. – С. 231.

жески настроенного медицинского общества Вены. Но он уже ступил на рискованный путь. Возврата не было, несмотря на насмешки и непонимание коллег, отчуждение любимой жены, расхождения с друзьями, бывшими единомышленниками, испуганными его агрессивным «пансексуализмом». Юнг подчеркивает, что всемирно-историческое значение Фрейда нельзя понять, если смотреть только вперед. Фрейд, прежде всего, – разрушитель, ниспровергатель ценностей XIX века, и может быть понят только в этом контексте. «Фрейд как Ницше и как мировая война, подобно своему литературному эквиваленту Джойсу, также дает ответ на вопрос о том, чем был болен девятнадцатый век».¹

Опыт и еще раз опыт убедил Фрейда в первостепенной значимости сексуальности в душевной жизни человека. Он мог бы рассказать множество индивидуальных историй. Молодая девушка, больная истерией, страдающая всеми ее симптомами, излечивается благодаря тому, что психоаналитик обнаруживает травму, повлекшую за собой болезнь. Девушка была, оказывается, влюблена в мужа своей сестры, и когда та внезапно умерла, первой мыслью ее у постели умершей была: «Теперь он сможет жениться на мне». Испугавшись, она подавила в себе постыдное желание, но подавленное, оно вызвало симптомы невроза.

Основное понятие сексуальной теории Фрейда – «либидо» (влечение, желание). Либидо – поток, энергия, захватывающая человека и требующая разрядки, сброса. Энергетический подход к сексуальности имел далеко идущие последствия. Юнг, стремясь десексуализировать психоанализ, объявил всю психическую энергию «либидо», но Фрейд настаивал на особом качественном характере «либидо» – сексуальном. Такой поворот вел к следующим скандальным выводам: будучи потоком, энергией, либидо не подключается к человеку в какой-то определенный период его жизни, но проникает в него, начиная с рождения. Уже младенец, со сладострастием сосущий материнскую грудь, захвачен энергией либидо. Здесь, конечно, следует разграничить сексуальность, либидо и функцию продолжения рода. Сексуальная энергия – всегда энергия наслаждения. Поэтому сосание материнской груди – исходный пункт всей сексуальной жизни. С 3-х до 5-ти лет ребенок находит новые источники разрядки энергии наслаждения. Это период аутоэротизма, прегенетальная стадия сексуальности. Затем наступает затишье. А в период половой зрелости энергия направляется на цели продолжения рода и гениталии выдвигаются на первое место.²

Сексуальность, да еще детская! Подобной дерзости не знал еще образованный мир. Чистое, невинное дитя, обожествляемые отношения матери и ребенка пытаются запятнать грязными словечками! Фрейд, защищаясь, иронизирует: сексуальное в нашей культуре – прежде всего неприличное. Одна из важнейших задач воспитателя – «укрощение, ограничение, подчинение сексуального влечения».³ Ставится идеальная цель сделать жизнь ребенка а-сексуальной. Поэтому разговор о детской, инфантильной сексуальности воспринимается столь болезненно.

¹ Юнг К.-Г. Зигмунд Фрейд как культурно-историческое явление. – С. 60.

² См.: Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности // Фрейд З. «Я» и «Оно». – Кн. 2. – Тбилиси, 1991.

³ Фрейд З. Введение... С. 198.

Логика исследования влечет психоаналитика к еще более вызывающим выводам, с которыми трудно согласиться многим интерпретаторам (таким, как Цвейг, например). Утверждение о детской сексуальности требует дальнейших следствий. Поскольку ребенок общается, в основном, с родителями, его главные сексуальные желания направляются на родителей противоположного пола. Так всплывает еще одна страшная тайна культуры – тема инцеста. В развитии каждого ребенка, убежден Фрейд, естественны инцестуозные желания. Ученый говорит о «комплексе Эдипа» – желании мальчика устранить отца и овладеть матерью. Мифология свидетельствует, что инцест дозволяется богам, а инцестуозный брак с сестрой – священное предписание для властелинов (фараонов, древних инков). Но уже первая социально-религиозная организация людей – тотемизм, по Фрейду, запрещает кровосмешительство, поскольку оно разделяет братскую общину в борьбе за женщину. И у примитивных народов сильны табу инцеста. Их ритуалы, связанные с половой зрелостью, имеют смысл освобождения от инцестуозной привязанности и примирения с отцом.

Здесь, на этой черте, Фрейд формулирует свое понимание культуры. Инцест – граница природы и культуры. Тот, кто овладевает эдиповым комплексом, становится культурным человеком. Кому это не удастся – невротиком; культура, стало быть, характеризуется негативно, как то, что подавляет, репрессирует, изгоняет. И Фрейд не может дать окончательного ответа, на чьей он стороне. Он ратует за первостепенность бессознательного, влечений и, в то же время, главное для него – овладение влечениями, их осознание. Юнг в этой связи подчеркивает, что Фрейд остается представителем просвещения, поклоняется интеллекту, пытается покорить «демонов», совращающих душу с помощью «психологической формулы», но опирается при этом на противоречивый и сомнительный материал, рассказы невротиков.

Эдипов комплекс оказал огромное влияние на поэзию: «драматурги всех времен брали свои сюжеты из эдипова и инцестуозного комплексов, их вариаций и маскировок».¹ И, прежде всего, великий Софокл. С. Аверинцев сопоставляет Эдипа Софокла и Эдипа Фрейда. «Эдипов комплекс», по Аверинцеву, – стремление к обладанию, власти, не ограниченное областью секса, пренебрегающее все границы и нормы человеческого сообщества. В этом суть преступления Эдипа: тиран овладевает родиной-матерью, «обладает» родной землей, как «отдавшейся» женщиной. Эдип Софокла в интерпретации Аверинцева десексуализирован в сравнении с Эдипом Фрейда. Кроме того, там, где у Фрейда должно произойти «исцеление через осознание», логика мифа и трагедии приводит к кульминации страдания (самоубийство Иокасты, самоослепление Эдипа).

Критика и упреки в пансексуализме, дальнейшие размышления заставили, однако, Фрейда признать, что, кроме «либидо», принципа наслаждения, существуют еще и влечения, связанные с принципом реальности. По-другому эта мысль выражается в терминах Эрос, влечение к жизни, и Танатос, влечение к смерти, агрессивность. Концепция Фрейда сближается с античной трактовкой космических сил притяжения и отталкивания, а сексуальность напоминает Эрос Платона. Такой философский подтекст

¹ Фрейд З. Введение... С. 215.

скрадывает скандальность позиции, придает ей благопристойность и вводит в рамки приличий. «Расширенным пониманием любви психоанализ не создал ничего оригинального. «Эрос» Платона совершенно конгруэнтен нашему понятию любовной силы психоаналитического либидо».¹

В последующих сочинениях Фрейд дает психоаналитическую трактовку истории, анализирует массовую психологию, проводит параллели между духовной жизнью примитивных народов и жизнью невротиков, разрабатывает концепцию искусства, создает культурологическую теорию. Культура, считает он, призвана обуздать инстинкты и желания, а психоанализ должен стать посредником, добиться того, чтобы вытеснение не было столь болезненным и не порождало неврозов.²

Идеи Фрейда, позволяющие рассматривать маскулинное-феминное на уровне бессознательного, оказались плодотворными для феминизма. Выяснилось, что подчинение феминного закрепляется не только на уровне сознания, но и, что очень важно, в бессознательных пластах психики. Поэтому, сделали вывод феминистки, разоблачение стереотипов господства на уровне сознания не способно решить гендерную проблему радикально. Необходима работа с бессознательным с помощью методов психоанализа, а также изменение, прежде всего, отношений родительства, той ситуации, когда мать бессознательно поощряет в сыне определенные гендерные идеалы «настоящего мужчины», а в девочке – противоположные идеалы «стопроцентной женщины».

В то же время, концепция Фрейда была подвергнута серьезной критике за биологизацию в трактовке субъективности и женской сексуальности. Наиболее известные в этом направлении работы – книги Джульетт Митчелл «Психоанализ и феминизм» и Суламифь Файерстоун «Диалектика пола». Джульетт Митчелл опровергает стремление Фрейда закрепить за женщиной место в семье и представить женское менее полноценным, нежели мужское. Женщина должна выйти за узкие рамки семейных отношений, утвердить себя как личность в социально-культурном контексте. «Пересмотреть концепцию семьи – значит, пересмотреть место, в котором формируется подчиненная психология женского и где легитимируется социальная и экономическая эксплуатация женщины».³ Суламифь Файерстоун выступает против фрейдистского толкования женского как пассивного, нарциссианского или мазохистского. По ее мнению, нет биологически предопределенности к подобной ущербности женского начала, но образ феминного, рисуемый негативными красками, формируется определенными социальными и культурными практиками.⁴ Фрейд, таким образом, активно включается в обсуждение современных теорий, рассматривающих пол как социокультурную конструкцию, гендер.⁵

¹ Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я». – С. 91.

² См.: Фрейд З. Тотем и Табу; Остроумие и его отношение к бессознательному; Достоевский и отцеубийство // Фрейд З. «Я» и «Оно». – Кн. 1–2.

³ Mitchell D. Psychoanalysis and Feminism. – New York, 1974. – P. 18.

⁴ См. Теория и история феминизма. – Харьков, 1996.

⁵ Соловьева Г.Г. Гендерные исследования: мировоззрение и методология. – Алматы, 1999; *её же*. Гендерная политика республики Казахстан: Национальная модель и международный опыт. – Алматы, 2009.

Своей популярностью он во многом обязан также франкфуртской школе. Идеи психоанализа переосмысливаются в философии культуры Теодора Адорно, который широко применяет термины «вытеснение», «сублимация», «регрессия», придавая им социокультурный смысл. Но Адорно вместе с тем полемизирует с Фрейдом, считая, что «последний адвокат» западности стремится залечить, залатать дыры поношенного платья, осуществить спасительную терапию, вместо того, чтобы обнажить раны, побудить к решительной трансформации типа культуры. «Широковещательная теорема буржуазной самокритики оказывается только средством абсолютизации буржуазного самоотчуждения в его последней фазе, наспех залечивая социальные раны, которые могли бы побудить к поискам лучшей жизни и сохранению надежды».¹ Отсюда – непоследовательность, противоречивость позиции Фрейда. Он колеблется между двумя оценками влечения. В этом противоречии проглядывает нечто от самого характера культуры, двуликого Януса. Она всегда подавляет, репрессирует, но это подавление – во благо социальному организму, защищает сообщество от разгула инстинктов. Поэтому Фрейд и высвобождает инстинкты и хочет их укротить – научно, осознанно. «Враг всякого притворства и лицемерия, Фрейд колеблется между желанием безоговорочной эмансипации вытесненного и безоговорочной апологией вытеснения».²

В своей критике «я» и его властных функций Фрейд подчиняет механизму рационализации того, кто пришел на психоаналитический сеанс. «Вся мудрость психоанализа сводится в итоге к специальной технике подчинения страдающих и беспомощных людей, чтобы можно было ими командовать и унижать». И тот, кто взялся помочь, потому что все знает лучше, унижает другого, выпячивая свою привилегию. Адорно, стало быть, вводит психоанализ в социокультурный контекст, высоко оценивая эпохальное открытие Фрейда. Но половинчатость, нерешительность, установка на терапию «неврозов западной культуры» вызывает активный протест автора «Негативной диалектики».

...Если Ницше бросил вызов западной культуре, а Бергсон и Гуссерль переосмыслили классическую модель сознания, то Фрейд продолжил ту же работу и выявил пласты психики, не принимавшиеся во внимание горделивым и всезнающим рацио – бессознательное. Но, сделав смелый шаг, он тут же в нерешительности отступает: культура усталого Запада нуждается не в радикальных трансформациях, но в умеренной терапии, врачевании с помощью психоанализа, Фрейд поэтому балансирует на грани классического и неклассического дискурса. Он реабилитирует бессознательное, вступая в диалог с Востоком, но стремится обуздать инстинкт с помощью культуры и разума, удерживаясь на твердой почве Запада.

¹ Adorno T. *Minima moralia*. – Fr/am Main, 1968. – S. 40.

² Ibid. – S. 37.

Мудрость Востока. Аналитическая психология Карла Густава Юнга

Новый образ психоанализа был создан ближайшим учеником Фрейда, Карлом Густавом Юнгом, давшим иную интерпретацию бессознательного.

Отношения Фрейда и Юнга воспроизводят типичную ситуацию уверенного в себе учителя и неожиданно повзрослевшего ученика, обретающего решимость мыслить самостоятельно, критически. Юнг не мог смириться с крайним догматизмом и позитивизмом Фрейда, его откровенно негативным отношением к оккультизму и парапсихологии, его непререкаемым требованием – сохранить верность догмату сексуальности. Расхождение, которое привело к болезненному и даже трагическому для Юнга разрыву, началось именно с глубинного психологического разлада: с одной стороны – догматичность, упрямство Фрейда, его желание двигаться исключительно в уже отработанных конструкциях, превратить их в «бастион», с другой – творческий склад Юнга, его открытость, нарастающая волна интереса к культурно-исторической проблематике, астрологии, алхимии, религиозным концепциям Востока, осознание парадоксальности, неустойчивости, относительности всего нашего познания.

Восприняв концепцию бессознательного Фрейда, Юнг отказался принять ее в качестве «догмата веры», истины в последней инстанции, как того требовал учитель. Новые подходы к бессознательному, иное толкование его сущности, структуры, роли в психической жизни личности объяснялись, прежде всего, интересом Юнга к культурно-историческому опыту Востока. Долгие годы он настойчиво и пристрастно изучал источники, позволяющие судить о восточной медицине и философии отнюдь не понаслышке. Астрология, оккультизм, парапсихология, йога – все эти направления, столь чуждые духу Фрейда («полная чушь!») – вынес он однажды свой приговор в разговоре с Юнгом) явились живительным ферментом в исследованиях молодого ученого.

Прежде всего, он констатирует непреодолимую загадочность человеческой психики. Наиболее важные законы духа все еще остаются для нас тайной за семью печатями, несмотря на самонадеянность большинства из нас, полагающих, что именно психика известна нам в наибольшей степени. Юнг исходит из восточного понимания единства физического и психического, души и тела, мужского и женского. Можно говорить о нераскрытом единстве психики и тела: психическое и есть живое тело, а живое тело – одушевленная материя. «Дух есть жизнь тела..., а тело есть внешнее проявление жизни духа на самом деле, два суть одно».¹ Западная философия, психология и медицина отошли от признания изначального единства души и тела, возможностей воздействия психического на физическое и наоборот, утвердившись в мысли об их независимости и самостоятельности.

Однако в единстве физического и психического Юнг отдает приоритет психическому, утверждая, что в том и состояла мудрость Востока. Психическое обладает реальностью в наибольшей степени. Если все, что считает-

¹ Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М., 1991. – С. 221.

ся реальным, мы воспринимаем органами чувств, то психическое является реальным непосредственно, т. е. неопровержимо. Реальность психического Юнг, вслед за Фрейдом, отказывается отождествлять с реальностью сознания. Более того, глубинная психология, основателем которой он становится, стремится к исследованию психики, независимой от сознания. «Смехотворным предрассудком выглядит мнение о том, будто существование может быть только физическим. На деле же единственно непосредственно известная нам форма существования – это психическая форма».¹

Он отвергает тезис учителя об определяющем влиянии сексуальности на психическую жизнь. Целостность личности, по его мнению, невозможно объяснить, выдвигая сексуальность в качестве руководящего принципа. Фрейд спутал причину со следствием. Не нарушение сексуальной жизни ведет к неврозам, а, напротив, невроз – к сексуальным извращениям. Основатель психоанализа, по мнению Юнга, неправомерно отождествляет всю психическую энергию с энергией сексуальной. Ключевой термин его теории – «либидо» – означает поток сексуальной энергии, в то время как для Юнга «либидо» есть психическая энергия как таковая. С помощью этого понятия он характеризуют различные сферы психической жизни, особенности которых конституируются различной степенью интенсивности и направленности энергетического потока либидо. Юнг, следовательно, не приемлет пансексуализма Фрейда, настаивая на том, что неврозы могут порождаться не только и не столько сексуальными причинами, но и обстоятельствами жизни индивида, комплексами неполноценности, неудовлетворенными потребностями и т. д. Для него термин «либидо» включает в себя всю психическую энергию, перераспределение которой определяет характер протекания психических процессов.

Перепланировка общего подхода к психике, освобождение от догмата пансексуализма позволяет Юнгу раскрыть новые закономерности таких составляющих психической жизни, как сознание и бессознательное, и, тем самым, дать другое понимание человеческой личности. Сознание сопоставляется Юнгом с мужским принципом, а бессознательное – с женским. Всемирно-исторический поворот сознания в мужскую сторону, – пишет он, – был компенсирован хтонически-женским началом бессознательного. Женское начало лежит за порогом сознания, т. е. принадлежит «так называемому бессознательному уму».² Юнг присоединяется здесь к Фрейду, пересмотревшему западный стереотип, согласно которому, психика отождествлялась с сознанием (мужским началом), а бессознательное (женское) выводилось за пределы психического. Фрейд трансформирует западную традицию, восстанавливает в правах женское начало психики. Однако Юнг не соглашается с его интерпретацией женской составляющей психики.

Прежде всего, он обнаруживает, что бессознательное имеет несколько качественно отличающихся друг от друга уровней. Первый – индивидуальное бессознательное, т. е. те содержания психики, которые некогда присутствовали в сознании, но затем оказались вытесненными в результате их

¹ Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М., 1991. – С. 137.

² Там же. – С.158.

несоответствия каким-то нравственным предписаниям. Этот пласт бессознательного, связанный с биографией человека, его жизненным опытом, и обнаружил Фрейд. Однако индивидуальное бессознательное – только поверхностный слой. Под ним скрываются более глубинные содержания, которые никогда не встречались в опыте отдельного человека, не имеют никакого отношения к его личным переживаниям и драмам и все же обладают высочайшей энергией либидо. Этот слой бессознательного, в наибольшей степени устрашающий и пугающий индивида при своем обнаружении, Юнг назвал коллективным бессознательным. Коллективное бессознательное – фундамент, опора, однородный пласт психической жизни всех этносов, где бы они ни жили и как бы ни отличались друг от друга по своему менталитету. Он сформировался еще до того, как человек начал рефлексировать, мыслить, т. е. коллективное бессознательное исторически первично.

Содержание коллективного бессознательного выражается в так называемых архетипах. Термин не имеет в виду какие-то определенные сюжеты, но, скорее подразумевает праформы, праобразы, мыслеобразы или тенденции, склонности, которые оформляются либо в виде определенных персоналий (Спаситель, Герой), либо в виде типических ситуаций и идеалов (идея бессмертия, козла отпущения, архетипическое видение золотого века). Противоположность Востока и Запада воплощается в таких архетипических образах, как Мать – Земля (Восток) и Отец – Небо (Запад). В отличие от научного понятия «материи», архетип «матери» включает в себя глубокий эмоциональный смысл, как и образ отца.

В культуре каждого народа архетипы облекаются в национальные одежды и обнаруживаются в качестве системы мифов, лежащих в основе культуры, т. е., будучи однородными содержаниями, архетипы принимают многообразные национальные формы, не теряя, однако, своей универсальности. Поэтому сказки и мифы всех народов сохраняют удивительное сходство типических ситуаций и сюжетов, а американский негр может воспроизвести в своих сновидениях перипетии древнегреческой мифологии. Мифы и сказки являются в своей сути рационализацией глубинных праобразов, безличностного бессознательного. «Нет ни одной существенной идеи либо воззрения без их исторических праобразов. Все они восходят, в конечном счете, к лежащим в основании архетипическим праформам, образы которых возникли в то время, когда сознание еще не думало, а воспринимало».¹

Каким же образом в бессознательном индивида появляются психические образы, не связанные с его личными переживаниями, никогда прежде им не воспринимаемые? Отвечая на этот вопрос, Юнг опровергает концепцию, согласно которой, передача культурно-исторического опыта осуществляется только через социальные механизмы опредмечивания и распределенного в процессе деятельности и общения. Он, напротив, настаивает на том, что уже генетически человек наследует определенный культурно-исторический опыт, который в виде осадка выпадает в его бессознательное – это итог и результат многовековой борьбы за существование, след от попыток приспособления и от опытов филогенетического ряда. Архетипические

¹ Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М., 1991. – С.122.

мотивы передаются не только и не столько посредством традиции. Они наличествуют и тогда, когда традиция или встреча культур исключаются, т. е. поддерживаются наследственностью. В нашем бессознательном, без всякого сознательного участия и усилий, накапливается опыт поколений, мысли, чувства и переживания тех людей, которые жили много сотен лет назад, но не ушли безвозвратно, отдав нам частицу самих себя.

Однако мы поняли бы Юнга превратно, если бы решили, что коллективное бессознательное уже сформировалось, определилось и застыло в своих архетипах. В том-то и дело, что он понимает эту психическую составляющую в качестве живой творческой силы, продолжающей свою деятельность продуцирования. Любой архетип способен к усложнению и развитию, более того, возможно появление новых праобразов, тенденций, которые могут персонифицироваться или быть архетипами трансформации, типичными ситуациями. «Открытие, что бессознательное – не просто склад прошлого, но что оно полно зародышей будущих психических ситуаций и идей, привело меня к новым подходам в психологии»¹, – признается Юнг. В этом пункте он также принципиально расходится с Фрейдом.

Если для Фрейда бессознательное – хранилище вытесненного, то для Юнга – непрерывно творящая сила, коллективная психическая предрасположенность, творческая по своему характеру. Так, женское начало определяется Юнгом как творческое, созидательное, конструктивное. Мы продолжаем конструировать архетипы, и наши типические настроения, мысли и чувства помимо нашей воли будут воспроизведены в бессознательном еще не родившихся людей. Подобный подход к бессознательному позволяет Юнгу ответить на вопрос, что такое сознание, принципиально переосмыслить точку зрения Фрейда на соотношение сознательного и бессознательного и, соответственно, – принципы и методы терапевтической помощи. Связь различных психических содержаний с центром, их соотношенность с эго, обладающим непрерывностью и тождественностью с самим собой, Юнг называет сознанием. Сознание обладает определенным энергетическим весом, в результате чего в нем резко выступают противоположности – где нет различимости содержания, там нет сознания. А бессознательное есть освобождение от противоположностей, чему учат древнеиндийская и древнекитайская философии.

Но каково соотношение сознания (мужского) и бессознательного (женского)? Фрейд, хотя и колеблется в этом вопросе, в итоге занимает однозначную позицию: предпочтение отдается сознанию, и перед психоанализом ставится задача – втянуть бессознательное на экран сознания с тем, чтобы на этой территории решить их конфликт, поставить бессознательное под контроль сознания. Юнг, напротив, отдает предпочтение женской, творческой активности бессознательного. Именно по этой причине он считает, что йога не пригодна для Запада – в ней речь идет о культивировании сознания в его единстве с телом, в то время как аналитическая психология особыми методами старается отключить сознание (хотя бы относительно), чтобы дать возможность бессознательному раскрыться в потоке воображения. Эта задача (а

¹ Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М., 1991. – С. 39.

не задача йоги) важна сейчас для западного мира. «Боги, которых мы призваны низложить, это сделавшиеся идолами ценности нашего сознательного мира».¹ Аналитическое лечение, по Юнгу, стремится как раз к противоположному эффекту, нежели лечение Фрейда: «ввести в сознание бессознательные содержания, чтобы этим способом вновь восстановить компенсацию».²

Юнг, стало быть, гораздо настойчивее, нежели Фрейд, вводит в психическую жизнь женскую компоненту, отдавая ей явное предпочтение перед компонентой мужской (сознание). Он объясняет это тем, что, во-первых, на Западе сознание столь долго господствовало, что появилась необходимость в особом выделении функции бессознательного. Во-вторых, будучи творческим по своему характеру, именно бессознательное оказывается способным к продуцированию символов (форма, в которую облекаются архетипы), способных соединить противоположность чувства и разума, сознательного и бессознательного. Женское начало оказывается ответственным за целостность и единство человеческой личности, поскольку производит символы, могущие стать эффективными посредниками.

Символ, продукт бессознательного, может выступить в роли посредника потому, что сама его природа – соединение противоположностей, репрезентация единства реального и нереального, видимого и невидимого, рационального и иррационального, инь и ян, света и тени. Символ в отличие от знака, который имеет семантическое содержание и обозначает нечто известное, является обозначением чего-то неизвестного. «Третий» элемент, в котором сливаются противоположности, есть деятельность фантазии, т. е. бессознательного. «Принимая во внимание символ, считаемся с самого начала с бессознательным».³ Только символ, настаивает Юнг, может играть роль посредника. Ни рациональная функция, ни чувственность не способны к формированию символов. Обращаться к сознанию для разрешения конфликта между влечениями – дело безнадежное. Сознательное решение было бы только произволом, и лишь символическое содержание способно «разрешить логические противоречия иррациональным путем». Женское, порождая символы, обеспечивает свое единство с мужским.

Таковыми символами единства человеческой личности являются, согласно Юнгу, ряд архетипических фигур, представляющих различные степени единства. Трудно было бы понять, что имеет в виду Юнг, говоря о таких архетипах, как Тень, Анима, Мудрый Старец, Самость, если бы он не разъяснил, что эти архетипы являются одновременно символами целостности человеческой личности. Собственно, у человека нет единого центра, – утверждает Юнг. На уровне сознания центром признается «эго», но на уровне бессознательного обнаруживается другой центр (самость), который, имея двойственный характер, относясь и к сознанию, и к бессознательному – индивидуальному и коллективному – является, скорее, символом.

Первое определение личности с точки зрения соотношения внутреннее-внешнее – персона, т. е. наша личина, «я», каким мы являем себя дру-

¹ Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М., 1991. – С. 217.

² Юнг К. Психологические типы. – М., 1995. – С. 532.

³ Там же. – С. 151.

гим. Персона – не то, чем человек является на самом деле, но то лицо, какое он обнаруживает в своем окружении. Но как только человек обращает свои взоры к самому себе, забывая на какое-то время о маске, сбрасывая личину, он встречается со своим двойником, таящимся в индивидуальном бессознательном – это Тень. Метафора бессознательного – гладь воды. «Вода является чаще всего встречающимся символом бессознательного. Покоящееся в низинах море – это лежащее ниже уровня сознания бессознательное».¹ Тот, кто смотрит в зеркало вод, обнаруживает собственное отражение, все свои переживания, мысли, представления и знания о себе, и позитивные, и негативные. Встреча с самим собой, узнавание себя, открытие индивидуального бессознательного – тяжелое испытание. Но самое удивительное обнаруживается, когда человек, пройдя сквозь узкую теснину в мир вод, оказывается в царстве коллективного бессознательного, где «я» переживает другого в себе, теряет самого себя в другом, и наоборот.

Теперь смотрящий в гладь воды видит не только собственное лицо и образы других существ. Мужчина замечает дразнящий, то исчезающий в ряби воды, то вновь наплывающий образ женщины – это Анима, коллективная душа женщины, пребывающая в его бессознательном в качестве архетипа, символа. Женщина, напротив, обнаруживает в собственном бессознательном коллективную душу мужчины – Анимус. Юнг высказывает идею об изначальном, нерасторжимом единстве мужского и женского начал в каждом живом существе. Идея эта имеет древнюю историю и воспроизводится в своеобразной форме в мифах многих народов. «С незапамятных времен в мифах всегда присутствовала идея о существовании мужского и женского начал в одном теле».² Платон сообщает о ней в своем диалоге «Пир»: некогда люди были существами целостными, носителями и мужского, и женского. Но их сила и самодостаточность вызвали негодование богов, которые разрубили их на две половины. С тех пор каждый из нас бродит по свету в поисках своей собственной половины, согреваемый надеждой обрести утраченную целостность. И в средние века, говорит Юнг, высказывалась мысль о том, что «каждый мужчина несет в себе женщину», а позже физиологи выяснили, что в каждом человеке наличествуют и мужские, и женские гормональные элементы. Это женское начало в мужчине Юнг и называет «Анима», репрезентация женских генов, находящихся в меньшинстве в мужском организме (у женщины, соответственно, «Анимус»).

Анима, коллективная женская душа, означает бабочку, перелетающую с цветка на цветок и живущую медом и любовью. Для мужчины Анима всегда есть а priori всех настроений, реакций, импульсов, всего того, что психически спонтанно. Будучи воплощением Жизни, Анима желает и добра, и зла. Она подстерегает мужчину в его сновидениях, являясь в образе русалки, нимфы, феи. «Дразнящее женское существо появляется у нас на пути в различных превращениях и одеяниях, вызывает блаженные и пагубные заблуждения, депрессии, экстазы, неуправляемые эффекты и т. д.».³

¹ Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного. – С. 109.

² Там же. – С. 149.

³ Там же. – С. 115.

Таким образом, каждый мужчина, хотя он этого и не осознает, несет в своем бессознательном коллективную душу женщины, и наоборот. То, что не принадлежит мужскому «я», является, по всей видимости, женским. Внешняя установка, комплекс – это мужчины характеризуется преобладанием логики (у женщины – чувства). Зато внутренняя установка, нацеленная на бессознательное, выполняет компенсирующую функцию: у мужчин, вследствие женственной природы их души (Анимы), всплывает чувство, у женщин, напротив – логика и самообладание, явное влияние коллективной мужской души (Анимуса). Вот почему суровый, сдержанный внешне, хладнокровный и рациональный мужчина обнаруживает психологическую растерянность и беспомощность в трудных жизненных обстоятельствах, а нежная, чувствительная и слабая женщина, поддерживаемая Анимусом, проявляет удивительную выдержку, спокойствие и решительность.

Идея о непреодолимом единстве мужского и женского, о том, что каждый мужчина, хочет того или нет, знает о том или нет, несет в своем бессознательном коллективную душу женщины и живет под влиянием Анимы, постоянно встречаясь с ней, прозвучала весьма своевременно в контексте неофеминистских исканий. Хотя мужская западная культура стремится элиминировать женское начало – прежде всего, на уровне психического – эта задача оказывается невыполнимой, поскольку мужчина не может избавиться от Анимы, нашедшей приют в его собственном бессознательном. Юнг ставит поэтому проблему вполне в ключе неофеминизма: вывести Аниму из подполья бессознательного, утвердить права женского начала в человеческой психике, и более того – трансформировать западную культуру таким образом, чтобы дать возможность женскому осуществиться прежде всего на уровне онтологии, отношения к миру. Только выявление женского, качественно не сводимого к мужскому, может открыть перспективы новых форм единства этих двух начал.

Вслед за Анимой появляется еще одна персонификация, связанная с коллективным бессознательным, ключевая архетипическая фигура, носящая символический характер – Самость, претендующая на единство сознательного и бессознательного, включающая и комплекс-эго, и Тень, и Мудрого Старца (архетип, связанный с организацией хаоса бессознательного, приданием ему смысла, прообраз Шамана) и, что особенно важно, Аниму.

Что же такое Человек? – спрашивает Юнг. И отвечает – и «эго», и расплывающееся в неизвестности, входящее в коллективное бессознательное существо без границ и запретов, «центр тотальной, беспредельной и не поддающейся определению личности». Самость – противоречивый архетип: выражает идею целостности и, в то же время – неопределимость, недостижимость этой целостности, ее погружение в бесконечные во времени пласты коллективного бессознательного. Парадоксальность самости проистекает из ее задачи охватить сознательное, имеющие границы, и бессознательное, не имеющее таковых. Самость поэтому, включая нечто трансцендентальное, неизведанное, безграничное, является целостностью особого типа, открытой реальностью, символом. В сновидениях и мифах она проявляется в виде сверхординарной личности – король, герой, пророк, спаситель.

Юнг осуществляет совершенно иное толкование бессознательного. Он не только трансформирует западное, мужское понимание психики, но и уста-

навливает факт изначального присутствия женского в мужской психике, и наоборот. Подобная позиция осознается Юнгом в качестве особого конструктивного или синтетического метода – в отличие от редуктивного метода Фрейда. Этот метод оказался наиболее продуктивным для неофеминизма. Метод Юнга, как и метод Фрейда, основан на практике исповеди. Но форма ее и направленность принципиально отличны от фрейдовского потока свободных ассоциаций. Если Фрейд стремится свести, редуцировать психические содержания к бессознательным причинам, к комплексам прошлых переживаний, т. е. осознать «оно», превратить его в «я», то Юнг, напротив, рассматривает продукты бессознательного (сновидения, мифы, фантазии) как символ будущих состояний, стремясь развить символические фантазии, вытекающие из либидо, высвободить творческие силы бессознательного. Ослабление сознания ведет к оживлению образов бессознательного, имеющих универсальный, сверхчеловеческий, космический характер. Это – историческая предпочта психики, средоточие образов, мотивов и символов, скопившихся за всю историю человечества и, одновременно, постоянно порождаемых психикой. Как всякий жизненный процесс, она продолжает вновь создавать действительность, не только сознания, но и бессознательного. «Мы имеем дело с целым миром образов, беспредельность которых нисколько не уступает беспредельности мира «реальных вещей».¹

Опираясь на свое учение о коллективном бессознательном, о двух центрах личности – «эго» и «самости», Юнг разработал психологическую типологию личностей. Древние, говорит он, предложили типологизацию личностей, характеров, основывая ее на особенностях аффективной жизни и устанавливая связь последней с космическими элементами земли, воды, воздуха и огня. И в человеческом организме скапливаются «соки», соответствующие этим элементам, причем, преобладание того или другого ведет к формированию определенного темперамента. Юнг отдает должное своим предшественникам, но отказывается от свойственного им хода мысли: от внешнего, физического – к внутреннему, психическому. Он настаивает на необходимости обратного хода: от внутреннего, психического – к внешнему, физическому, разрабатывая психологическую типологию и обнаруживая ее аналогии во многих философских учениях прошлого.

Психологические наблюдения, говорит философ, приводят к выводу о том, что одни люди принимают решения и строят свою судьбу согласно внешним обстоятельствам, установке на преобладание значимости объекта, другие же, напротив, руководствуется установкой на преобладание внутреннего, субъективного. В первом случае объект действует словно магнит, притягивая все интересы субъекта, во втором таким магнитом выступает субъект, вытягивая энергию из объекта. Обе эти противоположные установки – экстраверсия и интроверсия – свойственны каждому человеку, и только в случае преобладания одной из них можно говорить о сложившемся психологическом типе.

Противопоставление указанных установок Юнг прослеживает во всей истории культуры: примером могут служить истории жизни Тертуллиана

¹ Юнг К. Психологические типы. – С. 217.

и Оригена. Тертуллиан был интровертом – он стал им, правда, в результате определенной жертвы. Его самым большим достоинством был сначала интеллект. Но именно интеллект, то, чем он дорожил больше всего, он и принес в жертву ради веры: иррациональное переживание стало для него наивысшим выражением веры. Ориген, напротив, был экстравертом и стал им тоже в результате жертвы. Самым желаемым и ценным была для него поначалу сексуальность – именно поэтому он оскотил себя, чтобы беспрепятственно предаться размышлениям о Боге.

Важно, что каждый человек несет в себе конфликт двух типов: если на уровне сознания он экстраверт, то на уровне бессознательного, выполняющего компенсирующую функцию – интроверт, и наоборот. И мужчины, и женщины могут быть представителями того и другого типа. Психологическая проблема возникает, когда в брак вступают люди с противоположной психологической установкой. В этом вопросе психологическая типология получает гендерное звучание.

Таким образом, Юнг, вслед за Фрейдом, восстанавливает самостоятельность женского феномена в культуре – прежде всего, реформируя стереотипы мужской, западной психики и открывая в ней области бессознательного. Но, в отличие от учителя, Юнг отдает приоритет бессознательному, обнаруживая его глубинные коллективные пласты и трактуя женское начало психики в качестве творческой, созидательной силы, обеспечивающей целостность человеческой личности, единство сознательного и бессознательного.

«Женщина не существует».

Структурный психоанализ Жака Лакана

Жак Лакан – один из самых авторитетных практикующих психоаналитиков в Европе и, в то же время, мыслитель и теоретик, обновляющий классический фрейдизм идеями структурной лингвистики и, более того, сделавший решительный шаг по направлению к постструктурализму. Лакан задумал сплавить медицину и философию (докторская диссертация «О параноическом психозе и его отношении к личности»). Результаты оказались ошеломляющими: создание структурного психоанализа, претендующего на роль новой теории культуры, на изменение образов литературы, психологии, живописи, театра, кино. Семинары Лакана по структурному психоанализу стали своеобразной школой французских интеллектуалов, привлеченных оригинальностью идей и вызывающей раскованностью их автора. Герметичность стиля и высокое напряжение мыслительной энергии придают его текстам неизъяснимую притягательность и значительность.

Пытаясь освободить психоанализ от печати биологизаторства, он создает новый облик Фрейда и новую модель психоанализа, которая оказалась близкой гендерным установкам, поскольку бескомпромиссно отвергала тождественность биологического пола (секса) и пола как социокультурной конструкции (гендера). Руководствуясь идеями структурной лингвистики, философ дает им принципиально иную интерпретацию, разрабатывает оригинальную теорию языка и речи и с этой платформы пересматривает фрейдовские концепции бессознательного и сексуальности. В результате та-

кого теоретического демарша появляется лакановская модель человеческой субъектности и основанная на этой модели теория женской сексуальности.

Однако, формулируя новаторские идеи, смело выходящие за рамки фрейдистских постулатов, Лакан в своих текстах представляет дело так, как будто все это высказал уже Фрейд и надо только вспомнить то, о чем говорил «мэтр» и о чем забыли его легкомысленные ученики. Психоаналитики, сетует Лакан, склонны скорее к передаче техники, унылой и монотонной, огражденной от свежего взгляда и критики, предавая забвению то, что лежит в основе «техники» – постулаты и принципы. Следует вновь поставить вопрос об основаниях психоанализа, прояснить их и проблематизировать, ибо «технику нельзя ни понять, ни правильно применить до тех пор, пока не будут правильно поняты лежащие в ее основе концепции».¹ Философ настаивает на фундаментальной роли речи в психоанализе и стремится взглянуть в теории Фрейда не столько биологизаторство, сколько «сверхдетерминации», культурные, символические интерпретации бессознательного в связи с полем языка, резонированием в бессознательном различных языковых регистров. Все, что Лакан приписывает Фрейду, на самом деле является его авторской концепцией, насыщенной мотивами постструктурализма.

Каким же образом реформируется структурная лингвистика с целью «дебиологизации» Фрейда? Как известно, де Соссюр различал язык и речевую деятельность (язык есть нечто вполне определенное в разнородном множестве фактов речевой деятельности). Это различие позволило выявить знаковую сущность языка (в обществе функционирует множество знаковых систем – обряды, формы учтивости, военные сигналы, но язык – одна из самых важных систем, причем, лингвистика есть часть общей науки о жизни и законах знаков – семиологии). Лакан последовательно и бескомпромиссно опровергает Соссюра. Именно речь, т. е. поле интерсубъективности, является решающей для понимания языка, что и позволяет реконструировать концепцию знака и понять означающее как то, что возникает в самом акте речи и потому наполняется символическим содержанием.

Надо, утверждает Лакан, говорить о структуре языкового общения и закончить с понятием языка – знака. Знаками оперируют, к примеру, и пчелы. Вернувшись в свой улей, пчела «сообщает» о близости добычи с помощью ориентированного в пространстве танца – восьмерки, но это – не язык, а определенный код, жесткая корреляция знаков с обозначаемой реальностью. Язык же предполагает ситуацию общения. «Именно степень усвоенной языком интерсубъективности, которая получает свое выражение в «мы», служит в нем мерой его ценности в качестве речи».² Всякая речь уже содержит предполагаемый ответ, т. е. интерсубъективность. Она имеет универсальный характер языковой системы и, в то же время, является абсолютно частным языком данного субъекта, не совпадением универсального и индивидуального.

Поскольку язык полагается в акте речевой деятельности, создается возможность нейтрализации означающего, освобождения его от однозначной

¹ Лакан Ж. Феноменология. Герменевтика. Философия языка. – М., 1995. – С. 16; см. также: Лакан Ж. Семинары. Работы Фрейда по технике психоанализа. – М., Гнозис/Логос, 1998.

² Там же. – С. 68.

корреляции с означаемым и наделения многообразным символическим смыслом. Аналогом этого процесса символизации может служить символический обмен дарами, свойственный архаическим культурам. Символические дары предполагают нейтрализацию первоначального смысла – ведь дарят сосуды, в которые ничего не положишь, щиты, слишком тяжелые для сражения, и т. д. Они всегда заведомо бесполезны, но символизируют желание положить конец вражде. Именно межличностный обмен продуцирует символы, которыми окутана жизнь человека: еще до его рождения сложные символические связи брачных отношений предопределяют его появление на свет, а к его рождению символы создают очертания его судьбы. Человек – существо символическое, и именно Фрейд, настаивает Лакан, открыл принадлежность человека символическому строю и проследил значения символов «...вплоть до обнаружения в бытии наиболее радикальных инстанций символизации».¹

Нейтрализация первоначального значения элементов языка в поле интерсубъективности позволяет этим элементам вступать в неожиданные связи и отношения, что открывает удивительные возможности «комбинаторики»: синтаксические смещения – эллипс, повторение, регрессия; семантические сгущения – метафора, синекдоха, метонимия. «Именно опыт числовых ассоциаций может сразу указать на то главное, что здесь нужно понять: на комбинаторскую силу, организующую в нем (языке. – Г.С.) двумысленности».² Если в основе структурной лингвистики, вокруг которой происходит перегруппировка наук, лежит конституирующий принцип Соссюра (означающее над означаемым), то Лакан вводит иную тактику: означающие, отщепленные от означаемого, сплетаются в различных конфигурациях, прежде всего, по законам сгущения (метафора) и смещения (метонимия), образуя поверхность, напоминающую лист Мебиуса – без начала и конца, центра и периферии, лицевой стороны и изнанки. Эти линии или языковые потоки можно представить не в форме последовательной цепочки знаков, но в форме сложной партитуры, имеющей и горизонтальное, и вертикальное сечения, т. е. в одной точке как бы сгущаются смыслы всех остальных точек. К примеру, означающее «дерево» вбирает в себя все значения, связанные с растительностью, а также «все символические смыслы – древо жизни, древо Сатурна или Дианы и т. д. Дискурс полифоничен и записывается одновременно на нескольких линиях партитуры».³

Трансформированная подобным образом структурная лингвистика и позволила Лакану интерпретировать бессознательное в контексте символических связей и энергий комбинаторики. Он выявляет неожиданный, но, как ему кажется, неоспоримый уже для самого Фрейда факт соотнесенности бессознательного с феноменом речи, трактуемой в постструктуралистском ключе. Бессознательное, во-первых, обнаруживает себя именно в интерсубъективности, т. е. в живой речи, а, во-вторых, полностью воспроизводит фигуры взаимосвязи элементов речи, их замысловатую комбинаторику, по-

¹ Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. – М., 1997. – С. 45.

² Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Феноменология... С. 39.

³ Лакан Ж. Инстанция буквы... С. 62.

рождающую лист Мебиуса или нотную партитуру. Фрейд, доказывает Лакан, не успел воспользоваться результатами структурной лингвистики, но дал предварительное понимание ее принципов. Мы уже знаем, что имеем дело, скорее, с интерпретацией самого Лакана. «По ту сторону речи, в бессознательном, психоаналитический опыт обнаруживает цельную языковую структуру... представление о бессознательном как некоем седалище инстинктов придется пересмотреть».¹

Бессознательное – это язык, он концентрирует энергию комбинаторики, многозначности, двумысленности. В организации таких специфических феноменов бессознательного, как сны и симптомы, обнаруживаются известные фигуры, тропы риторики, что позволяет дать этим феноменам детальное описание. Возьмем, к примеру, сон. То, что Фрейд называет «суггением», т. е. наложением одного образа на другой (мы видим одного человека, но одет он, как другой, говорит, как третий, и т. д.) воспроизводит фигуру метафоры, а то, что он называет «смещением» (перенос акцента с главного на второстепенное), соответствует другой основной риторической фигуре – метонимии. Сон воспроизводит структуру фразы, вернее, ребуса с использованием фонетических и символических элементов, так что можно сравнить его с иероглифами. И то, что сон – ребус, отнюдь не является преувеличением, ибо это выражение следует понимать в буквальном смысле. То же самое можно сказать относительно невротического симптома. «Слова «симптом есть метафора» сами метафорой отнюдь не являются, как не является ею и утверждение, что желание человека есть метонимия».² Сказанное справедливо и по отношению к остроумию, которое сам Фрейд относил к области бессознательного и по структуре уподоблял сновидению. Работу Фрейда «Остроумие и его отношение к бессознательному» Лакан считает ключевой для психоанализа и сравнивает ее с «россыпями жемчуга». Подобная трактовка бессознательного стала для психоаналитика направляющим ориентиром в его врачебной практике. Если бессознательное есть язык, то работа с языком, его «исцеление» и есть непосредственное воздействие на бессознательное: «Симптом целиком разрешается в анализе языка, потому что и сам сконструирован как язык: он, другими словами, и есть язык, речь, которая должна быть освобождена».³

Нетрадиционные интерпретации бессознательного побуждают Лакана к созданию близких к постмодернизму моделей децентризованного субъекта и соответствующему толкованию сексуальности. Критерием классической науки было представление о целостности, идентичности субъекта. Фрейд, а на деле – сам Лакан открывает в человеке «радикальную гетерономию», нетождественность самому себе. Мы должны констатировать отсутствие искомой идентичности субъекта, в бессознательном которого обнаруживается другой центр. Декартовское «*cogito, ergo sum*» (мыслю, следовательно, существую) как основа западной модели рациональности подлежит корректировке, ибо вернее будет сказать: «я мыслю там, где не

¹ Лакан Ж. Инстанция буквы... С. 55.

² Лакан Ж. Буква, бытие и другой / Инстанция буквы... С. 84.

³ Там же. – С. 39.

существую, и не существую там, где мыслю». Здесь Лакан высказывает доминирующую идею постмодернизма о децентрации субъективности.

Однако каким образом «второй центр» субъекта, расположившийся в его бессознательном, может себя высказать? На этот вопрос Лакан отвечает парадоксом: бессознательное субъекта высказывается и проявляется только в интерсубъективности. Другой, позволяющий состояться дискурсу, улавливает бессознательное того, с кем вступает в разговор. Но, в отличие от сообщаемого сознательно, бессознательное «выговаривается» в умолчаниях, следах «сопротивления», в провалах и зияниях речи. «Дискурс в психоаналитическом сеансе ценен лишь своими перерывами и запинками».¹ «Второй центр» заявляет о себе только через и посредством другого, поэтому область применения психоаналитического метода – область конкретного дискурса как поля трансиндивидуальной реальности субъекта. «Бессознательное субъекта есть дискурс другого».²

Децентрация субъекта и открытие «второго центра», нуждающегося в акте общения, приводят Лакана к оригинальной концепции сексуальности: сексуальность (телесность) структурирована как язык, т. е. может быть описана в терминах интерсубъективности, символизма, структуры «означающее – означаемое» (здесь истоки концепции женского тела как письма). Неискушенному читателю эта идея может показаться надуманной, нежизненной. Тело – как письмо, сексуальность – как язык? Но понимать такие высказывания следует только в контексте вышеизложенных рассуждений. Согласно Лакану, в акте речи порождается реальность субъекта – через другого и с его помощью. В этой реальности не только воспроизводится бывшее, минувшее, но и конструируется воображаемое, будущее. Единство реального и воображаемого в поле интерсубъективности продуцирует истинное, выявляя его смыслы. «Даже ничего не сообщая, дискурс демонстрирует существование коммуникации; даже отрицая очевидность, он утверждает, что слово конструирует истину».³ Усвоение субъектом своей истории в форме, адресованной другому субъекту, и есть, по Лакану, основа метода Фрейда. Он обнаружил в означающем некую активность, благодаря которой, оно захватывает означаемое. Речь в своей символизирующей функции стремится трансформировать субъект, к которому она адресуется, установив связь с тем, от кого она исходит. «И тогда захват означающим становится новым измерением человеческого состояния, поскольку говорит не только человек, но в человеке и посредством человека говорит «оно» и человеческая натура оказывается сотканной из взаимодействий структуры языка».⁴

Сексуальность трактуется, прежде всего, через интерсубъективность. Желание, основная категория сексуальности, получает свой смысл в желании другого, подразумевает признание со стороны другого. В интерсубъективности признание желания соединяется с желанием признания. Но интерсубъективность не является первичной конструкцией. Только когда

¹ Лакан Ж. Буква, бытие и другой / Инстанция буквы... С. 196.

² Там же. – С. 35.

³ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка // Феноменология... С. 22.

⁴ Лакан Ж. Значение фаллоса // Инстанция буквы... С. 140.

ребенок обнаруживает другого в самом себе, он осознает дихотомию пола. Эту ситуацию Лакан описывает в известной работе «Стадия зеркала...» Уже в шестимесячном возрасте ребенок узнает себя в зеркале, что подтверждается мимикой и игровыми жестами, с помощью которых он пытается установить связь между этим образом и окружающими предметами. «Стадия зеркала» характеризуется формированием «я», идентификацией, т. е. трансформацией субъекта в связи с узнаванием своего образа. Это – та символическая матрица, где «я» оседает в своей первоначальной форме, прежде, чем оно идентифицируется в диалектике взаимоотношений с другим. Только обнаружив себя как другого, ребенок вступает в «эдипальную» фазу, где он открывает противоположность полов.

Следующая категориальная пара, с помощью которой описывается сексуальность – означаемое и означающее. Ключевым означающим выступает фаллос. Он символизирует желание как таковое и потому не принадлежит ни мужчине, ни женщине. Его присутствие или отсутствие конституирует принадлежность к полу. Атрибуты пола осознаются благодаря определенному «узлу» – бессознательному комплексу кастрации (страх перед кастрацией в бессознательном мужчины и зависть к пенису в бессознательном женщины). «Клинический опыт показывает, что отношение субъекта к фаллосу устанавливается независимо от анатомических различий между полами, и, следовательно, его интерпретация особенно сложна у женщин и в связи с женщиной».¹ Отношение к фаллосу конструирует пол, доказывает Лакан: вначале и мальчик, и девочка уверены, что у матери есть фаллос (фаллическая мать), затем маленькая девочка какое-то время считает себя «искалеченной», насильственно лишенной пениса, наконец, в фаллической фазе сексуальность связывается с фаллическим атрибутом – в том числе, и у женщины (клитор).

Для прояснения своей мысли психоаналитик выявляет символический характер такого означающего, как фаллос: это превосходящее отдельные особи, лишенное пола, означающее, аналогичное логосу, не сводимое к биологическим и анатомическим категориям. По мнению Лакана, архитектуру здания, возведенного Фрейдом, составляют такие концепты, как эквивалентность воображаемой функции фаллоса у обоих полов (давно приводящая в отчаяние любителей ложных биологических интерпретаций, натуралистов), комплекс кастрации (неизбежная фаза усвоения субъектом собственного пола), миф об убийстве отца. Таким образом, усилие ученого направлено к тому, чтобы вывести фрейдизм из ограниченных рамок биологизма и с помощью новейших концепций выявить сверхбиологические детерминанты сексуальности, встроить ее в символический порядок культуры. Именно эта идея и оказалась наиболее плодотворной для гендерного направления, понимающего пол как социокультурную конструкцию.

Утверждая, что фаллос выполняет не биологическую, а символическую функцию, Лакан уделяет особое внимание проблеме женской сексуальности. Фаллос – образ пениса, кастрация – угроза лишиться возможности наслаждения. «Такова женщина под своим покрывалом: именно отсутствие

¹ Лакан Ж. Значение фаллоса // Инстанция буквы... С. 138.

пениса делает ее фаллосом, объектом желания».¹ Женская сексуальность, хотя и конструируется, подобно мужской, символической функцией фаллоса, характеризуется принципиальным различием. Приближаясь к концепции постструктурализма, психоаналитик делает акцент на различии, нетождественности женской и мужской сексуальности. Для мужчины женщина «не есть существо желаемое и в то же время любимое»², у него возникает раскол между любовью и сексом, «унижение любовной жизни». Женская сексуальность, напротив, отмечается единством «запроса и желания», т. е. совпадением любви и секса. Женщине, представляющей в наибольшей степени природную стихию, удастся слить ее с культурным контекстом, одухотворить и символизировать.

Таким образом, для Лакана бессознательное (бессознательный комплекс кастрации), язык (выражающий опасную двумысленность связей бессознательного и энергию комбинаций его элементов) и сексуальность (фаллос как привилегированное означающее желания) – сопряженные понятия. Если бессознательное структурировано как язык, то и сексуальность воспроизводит лингвистическое отношение означаемого-означающего. Лингвистика потому и находится на острие современных антропологических исследований, что структура языка и есть структура бессознательного, структура тела.³ Лакан оказал громадное влияние на формирование гендерной методологии, однако феминистские теоретики обнаружили в его конструкциях явное противоречие: провозглашая децентрацию субъекта, наличие у него «другого центра» (бессознательного), он, в то же время, строит свою теорию сексуальности, ориентируясь на безусловный для него центр – образ пениса, Фаллос, уподобляемый Логосу. Такую позицию феминистки определили термином «фаллоцентризм». Лакану, заявляют они, не удалось окончательно избавиться от мужского взгляда, утверждающего наличие центра. Не случайно сам Лакан в одном из телевизионных интервью сделал провокационное признание: «Женщина не существует» (в культуре).

Опровержение фаллоцентризма выпало на долю другого мужчины – постструктуралиста Жака Деррида. Лакановские идеи структурного психоанализа оказали значительное влияние на постмодернистский дискурс. «Образ языковой сети, окутывающей мир и превращающей его в ироничный текст, стал одной из философских доминант постмодернистской культуры».⁴ Но «значение фаллоса» постмодернизм истолковал в другом ключе, преодолевая «мужской империализм» и «мужской шовинизм».

¹ Лакан Ж. Буква, бытие и другой // Инстанция буквы... С. 180.

² Лакан Ж. Значение фаллоса // Инстанция буквы... С. 146.

³ См.: Le seminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les йcrits techniques de Freud. – P., 1975. Livre II. Le Moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychoanalyse. P., 1978. Livre III. Les psychoses. – P., 1981. Livre IV. La relation d'objet. – P., 1984. Lacan J. Politics. Aesthetics. – Albany. – P., 1996. Мазин В. Введение в Лакана – М.: Прагматика культуры, 2010; Дьяков А.В. Жак Лакан. Фигура философа. – М.: Территория будущего, 2010.

⁴ Маньковская Н.Б. Структурный психоанализ Жака Лакана // История философии. Запад – Россия – Восток. – Кн. 4. – М., 1999. – С. 309.

Глава 3. ЧЕЛОВЕК И ЕГО ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ

Проблема человека – центральная для философии во всех ее историко-культурных формах. Каковы сущность и происхождение человека, каково его предназначение и в чем заключается смысл его жизни и смысл человеческой истории? Эти вопросы обдумывались и обсуждались самыми выдающимися мыслителями всех исторических эпох. Это – наше достояние, наше культурное наследие.

Сегодня проблема человека получает новое звучание. Интенсивно развивая науки и создавая на их основе новейшие технологии, человек осуществил самые несбыточные мечты, создавая новую среду обитания, осваивая космос, переселяясь в виртуальные миры Интернета.

Однако в этом научно и технически обновленном мире он не стал счастливее. Он разучился любить, заботиться о других, быть сострадательным и милосердным. А ведь это и есть счастье: быть рядом с теми, кого любишь и заботиться о них. Какая польза от потрясающих воображение успехов науки, если человек чувствует себя одиноким, заброшенным в мире, несчастным? Но самое главное, человек возомнил, что может обойтись без Бога. Утратив веру, он потерял основу своей жизни, почувствовал пустоту и абсурдность своего существования. Как нам предотвратить глобальные экономические кризисы, как справиться со страшными природными катастрофами, как победить терроризм и осуществить идею Канта о вечном мире? Что ждет нас в будущем?

Стремление ответить на эти и многие другие вопросы привело к «антропологическому» повороту в современной философии. В центре философских размышлений вновь оказалась извечная проблема человека. И выяснилось, что, проникнув в Космос и овладев нанотехнологиями, человек все еще не разгадал великую тайну своей собственной души. Мы рассмотрим тесно связанные между собой философские направления, в которых по-новому ставится проблема человека, в контексте современных социальных и культурных реалий и в интенсивном диалоге Запада и Востока.

Это – современная философская антропология, целостная наука о человеке, включающая знания о нем всех других наук, философии и искусства. Цель такой универсальной науки – найти и обосновать идею человека, т. е. руководящий принцип, который определяет его особое место во Вселенной. Второе направление – персонализм, где обсуждается проблема человеческой личности и ее космического предназначения. Третье – экзистенциализм, сосредоточенный на внутреннем опыте человека, на процессе созидания им своей судьбы через свободный нравственный выбор жизненного пути.

Сквозная идея, объединяющая все три направления – необходимость духовно-нравственного пробуждения современного человека, его возвращения к Богу, к миру света, добра и человечности.

Принцип духа.

Современная философская антропология Макса Шелера

Среди группы молодых немецких интеллектуалов, которые на заре XX в. ночами напролет обсуждали небывалый философский проект – феноменологию, особенно выделялся доцент из Йены, Макс Шелер. Он двигался к феноменологии своим путем: этика, система ценностей, обоснование религии феноменологическими методами. Когда был учрежден «Академический психологический союз», основа будущей школы, и начал издаваться журнал, самыми дискуссионными, захватывающими стали его статьи «О самообмане», «О раскаянии», «О любви и ненависти». Вскоре Шелера признали ближайшим сподвижником восходящей философской звезды – Эдмунда Гуссерля. Философский почерк юного доцента отличался, однако, ярко выраженной своеобычностью, как и его характер. Шелер впервые ввел современные философские мотивы в католицизм. Сквозной проблемой его жизни и творчества стала взыскуемая встреча человека и Бога. Он не называл человека в духе античной традиции «микрокосмом», но именовал его «микротеосом». Глубинное сущностное ядро личности, настаивал он, – идея Бога в нас самих. Исследуя методом феноменологии такие сокровенные чувства, как любовь и ненависть, самообман и раскаяние, Шелер высказывал на философском языке свой собственный внутренний мир. Если Бог всемогущ и всевластен, как же Он мог сотворить такого разорванного человека, как я?

Шелер преподавал в университетах Йены, Мюнхена, Кельна, а затем возглавил кафедру философии во Франкфурте-на-Майне. Самым волнующим событием тех лет стало для него, как и многих других, издание книги Хайдеггера «Бытие и время». Автор прислал ее своему соратнику по школе в первую очередь. Шелер работал тогда над своим фундаментальным трудом – «Сущность человека: новый опыт антропологии». Книга Хайдеггера заставила его сердце забиться. По словам другого известного антрополога, Плеснера, «для такого мыслителя, как Шелер, аудитория которого не ограничивалась профессорским миром, было значительным и беспокоящим, что Хайдеггер, кажется, начинал получать более широкий резонанс». Со всем скоро Гуссерль, считавший Шелера «феноменологом № 2», произнесет: «Феноменология – это я и Хайдеггер». Но дело было не только в означенных «рокировках». Шелер взволновался, потому что почувствовал в Хайдеггере достойного соавтора. Но он, Шелер, еще не успел сказать то, что уже мощным аккордом прозвучало в книге, обещавшей автору великую славу. Шелер торопится: он публикует в ответ конспективное изложение своего главного труда – статью «Положение человека в космосе». Короткий залп, после которого автор умолкает... навсегда. Смерть пришла внезапно. И не позволила ему представить свой замысел во всем его блеске. Он унес свои мысли с собой...

И все же то, что он успел сказать, выдвинуло его в ряды самых значительных и ярких философских имен начала XX в. Его идеи проросли в «Бытии и времени» Хайдеггера («все формы бытия зависят от бытия человека»), в «Восстании масс» Ортеги-и-Гассета («весь культурный мир – перед опасностью погрузиться в бесформенные сумерки несвободы и тупости»), в «Негативной

диалектике» Адорно («никогда не прекращается гуманизация человека – часто с провалами в озверение»). В философском диалоге трудно порой установить бесспорное авторство идей и мыслей – настолько они переплетаются, образуя коллективный разум. Но концепция Шелера звучит при этом с особой волнующей интонацией. Его философия согрета верой. И если сегодня кто-то все еще сомневается в существовании и возможностях религиозной философии, путь послушает Макса Шелера, Эммануэля Мунье, а из русских – Семена Франка, Владимира Соловьева, Николая Бердяева.

Прежде всего, Шелер метит границу, переход в другое столетие и называет характерные черты двадцатого, вступающего в свои права. Прислушиваясь к его голосу из нашего двадцать первого, мы убеждаемся в философской прозорливости и теоретической проницательности мыслителя. Он пишет о новой структуре мировой эпохи и, соответственно, – о трансформациях лидирующего типа человека. Масштаб этих изменений, считает он, трудно переоценить. Он сопоставим с такими событиями в жизни человечества, как возникновение христианства. «Это – не только изменение вещей, обстоятельств, институтов, фундаментальных понятий, форм искусства и почти всех наук – это изменение самого человека, самого способа внутреннего построения тела, инстинктов, души, духа...».¹ Ведущая тенденция эпохи, – отмечает мыслитель, – «уравнивание»: между Европой и Азией, мужчиной и женщиной, взрослым и ребенком, а главное – интеллектом и влечением.

Человек Запада, начиная с Декарта и еще раньше, Сократа, стремился к подавлению влечений, природы, жизни в угоду разуму, предназначенного к господству. Ныне, утверждает Шелер, наблюдается систематическое восстание влечений человека новой мировой эпохи – против этой односторонности, чрезмерной интеллектуальности наших отцов, их многовековой аскезы. Боги так называемой «жизни», пришли, кажется, на смену царству духа. Не означает ли подобный процесс выздоровление? «Восстание природы в человеке и всего, что есть в нем темного, порывистого, импульсивного: ребенка против взрослого, женщины против мужчины, масс против старых элит, цветных против белых, всего бессознательного против сознательного, самих вещей против человека и его рассудка – оно должно было когда-нибудь начаться!».² Шелер становится свидетелем осуществления социокультурных диагнозов Ницше: возвращение славного, веселящего душу Диониса.

Восстание влечений и объясняет, в первую очередь, изменение самого способа внутреннего построения тела, инстинктов, души, духа. Жизнь тела начинает перехлестывать через край. Осознается самоценность тела и его форм. Отсюда – массовое увлечение спортом, танцевальная лихорадка, новые эротические нравы молодежи, гонка за «красотой и молодостью», тяга к примитивному мифическому менталитету, движение психоанализа, падение пуританского нравственного идеала. Шелер дает набросок, характерный «силуэт» XX века. Все те явления, о которых он говорит, стали для нас привычными, но тогда все это было внове. Сегодня к сказанному можно

¹ Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избр. произв. – М., 1994. – С. 100–101; см. также: Шелер М. Социология знания // Теоретическая социология. Антология. Ч.1. – М.: Университет, 2002.

² Там же. – С.112.

добавить приверженность к культуре диско, в которой выражается философия фрагментарности, разорванности, маргинальности. Но эти крайности, по мысли Шелера, в конце концов, уравновесятся. Дух возьмет свое и наступит новое напряженное отношение между духом и влечением, их гармоническое слияние в одну форму бытия и действия.

«И только тогда будет сделан шаг к всечеловеку, т. е. человеку с более высоким напряжением между духом, влечением и чувственностью».¹ Ни одно известное определение человека, убежден философ, *homo sapiens* Линнея, *l'homme machine* Ламетри, «человек власти» Ницше, «человек либидо» Фрейда, не охватывают человека целиком, поскольку человек – не вещь, он «...есть направление движения самого универсума, его основы. Человечество поэтому несет в себе неограниченное число возможностей развития – оно таинственнее и величественнее, чем обычно думают». Идеалом поэтому может быть не сверхчеловек, а всечеловек, т. е. человек, раскрывший все свои сущностные возможности.

Характеризуя новую идею мировой эпохи, Шелер констатирует закат западноевропейского рационализма как основы человеческого бытия и доминанты человеческой личности. Мир устал от рационализма, пресытился наукообразностью. Влечение взбунтовалось против ригоризма интеллекта. Но философ не ограничивается гносеологической антитезой: рациональное – иррациональное. Он вторгается в сферы социальные, культурно-исторические, гендерные, этнологические. Речь идет о бунте, об устранении незаконных привилегий, о «выравнивании» – не только познавательных способностей, но и всех составляющих геополитической и социокультурной реальности.

Причем, преобладание инстинктов (тела, Азии, женщины, ребенка) вполне объяснимо после столетий гнета со стороны рации (Европы, мужчины, взрослого). Но Шелер уверен, что импульсы и влечения, утвердив свое право, вступят в союз с духом, создав другую их констелляцию. Он оказался прав в том смысле, что весь двадцатый прошел под знаком «восстания влечений», бессознательного, инстинктивного, телесного, того, что именуется «субстанциальной иррациональностью» (рациональны, с этой точки зрения, только акты мышления). Новая идея мировой эпохи, действительно, вошла в жизнь. Поднял голову Восток. Заявили о себе женщины, утверждающие свое право на женское самосознание и женскую систему ценностей. Начал формироваться плюральный, многополярный мир с децентрализованной структурой: центр – и в Европе, и в Азии, и в Москве, и в Астане.

Однако в начале XXI в. опять остро встала проблема рационального устройства человеческого космоса. Необходимы социальный порядок, планирование, научное прогнозирование, контроль над инстинктами и влечениями, над иррациональным, обнаруживающим свою опасность в обществе, где в политику вовлекаются массы. Об актуальности «роста рациональности» пишет сегодня немецкий социолог Карл Манхейм. «Современное общественное устройство ждет крушение, если рациональное самообладание не будет идти в ногу с техническим развитием» («Человек и общество в век пре-

¹ Шелер М. Человек в эпоху выравнивания // Шелер М. Избр. произв. – С. 114.

образования»). Но обратим внимание, что это все же другая задача, нежели та, которая была поставлена Шелером. Он говорит о возрождении не столько разума, сколько Духа, об одухотворении, просветлении мира и человека. Человечество, будем надеяться! – неуклонно идет к тому...

Шелер поясняет, что новая идея мировой эпохи предполагает изменение лидирующего типа человека. Что же такое человек? – вновь и вновь задается он вопросом, одним из тех «вечных», «проклятых» вопросов, которые веками терзают человечество. Философия, наука, искусство – те формы культуры, в которых издавна давались и даются ответы на простой, но очень каверзный вопрос. Собственно, философию со времен Сократа можно назвать антропологией. Но Шелер ведет речь о совершенно исключительном, как он утверждает, предприятии – создании самостоятельной универсальной науки о человеке, которая сконцентрировала бы в себе и философский, и научный, и художественный, и религиозный опыты о человеке. Прежде всего, он с горечью констатирует, что, несмотря на всю спесь и горделивые притязания на истину, у нас все еще нет единой идеи человека, но только противоречащие друг другу концепции, гипотезы, теории. Еще никогда человек не был для себя столь проблематичным, как в нынешнюю эпоху.

Если спросить, к примеру, образованного европейца, что он имеет в виду под словом «человек», он воспроизведет несколько несвязанных между собою концепций. Во-первых, опыт Востока, основанный на чувстве безусловного единства человека со всем живым. Здесь «растение», «животное», «человек» все еще относятся друг к другу взаимодополнительно и на равных, будучи «сущностно связанными друг с другом в великой демократии сущего».¹ Во-вторых, греческая культура, где высказывается идея о Логосе, божественном разуме, который как специфическое начало свойственен только человеку и ставит его выше других существ. Еще одна концепция – теологическая, где человек и мир трактуются как божественное творение, и вся история предстает драмой искупления, движением ко второму пришествию Иисуса Христа. Наконец, естественно-научные теории, связанные с именем Чарльза Дарвина, согласно которым, человек есть резюме биологической эволюции, существо, которое отличается от предшествующих форм только степенью сложности, особым характером соединения энергий и способностей. Существуют восточная, теологическая, философская и естественно-научная антропологии, и в основе каждой – своя идея человека. «Единой же идеи человека у нас нет».²

Вопрос заключается, стало быть, в создании науки о человеке в целом, в то время как каждая дисциплина берет какой-то определенный срез, отвлекаясь от всех других (психология – от лингвистики; биология – от психологии и т. д.). И философия до сих пор не осуществила целостного познания, поскольку игнорировала достижения естествознания (как напишет позже Плеснер, решающим толчком к созданию его трудов по антропологии стало кричащее противоречие между философией и естествознанием. Но не может быть философии человека без философии природы). Философская

¹ Шелер М. Человек и история // Шелер М. Избр. произв. – С. 71.

² Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. – С. 32.

антропология, настаивает Шелер, – наука совершенно особого типа. Разрабатывая социологию знания, он считает, что человек способен к трем видам знания: к знанию ради господства и достижения своих целей; к сущностному, или образовательному знанию; к метафизическому знанию, или знанию ради спасения. Первый тип – знание специальных, позитивных наук, на которых держится вся западная цивилизация. Оно нацелено на выявление законов и пространственно-временных связей окружающих нас явлений. Ведь только то, что закономерно повторяется, может быть предсказано, и только тем, что может быть предсказано, можно овладеть.

Второй тип знания относится к «первой философии». Этот тип противоположен «знанию ради господства» и по целям, и по содержанию, и по методологии. Здесь игнорируются пространственно-временные связи здесь-и-так бытия и интерес обращается к сущности: что есть мир, какова его сущностная структура. «Вместо установки на господство, которое стремится найти законы природы и сознательно игнорирует сущность того, что вступает в закономерные отношения, появляется любящее, нацеленное на поиск первофеноменов и идей мира поведение». Высшая цель такого знания – «мыслить и созерцать абсолютно сущее, существующее посредством самого себя».¹

Казалось бы, названные два типа исчерпывают возможные познавательные ориентации: наука и философия. Но Шелер настаивает на третьем типе, с его точки зрения, самом высшем и ценном, на метафизике второго порядка, знании ради спасения. Ее главный вопрос: «Что такое человек?» Уже Кант подчеркивал, что в этом вопросе сходятся все философские проблемы, в то время как докантовская метафизика пыталась достичь абсолютно сущего бытия со стороны космоса. Кант показал, что это – невозможное предприятие, ибо все формы бытия зависят от бытия человека.

Из трех видов знания Запад, констатирует Шелер, культивирует только знание ради господства, в то время как высшим и самым предпочтительным является знание ради спасения. С этим высшим типом знания и связана идея создания философской антропологии. «Если и есть философская задача, решения которой наша эпоха требует как никогда срочно, так это задача создания философской антропологии. Я имею в виду фундаментальную науку о сущности и сущностной структуре человека: о его отношении к царству природы (неорганический мир, растение, животное) и к основанию всех вещей; о его метафизическом сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном появлении в мире; о силах и властях, которые движут им и которыми движет он; об основных направлениях и законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития, их сущностных возможностях и «действительностях».² Такая антропология могла бы стать основанием и определить цели всех наук, имеющих предметом человека.

Антропология не является арифметической суммой вышеназванных концепций человека, ибо между ними нет и не может быть внутренней

¹ Шелер М. Философское мировоззрение // Избр. произв. – С. 10.

² Шелер М. Человек и история // Избр. произв. – С. 70.

связи. Это – совершенно новая фундаментальная наука, в основу которой положена иная идея человека. Это – идея существа, формулирует Шелер, которое имеет силы повернуть против природы, поступиться своими влечениями, вести самостоятельную игру, поскольку именно такое существо, единственное из всех на Земле, причастно и духу, и жизни, т. е. способно на «животворение духа», придание ему необходимой энергии и на «одухотворение жизни», придание ей определенных форм. «Сущностная идея человека – наделенное духом живое существо, которое может «руководить» и управлять своими побуждениями и представлениями в соответствии с законами актов, которые также суть онтические законы вещей, т. е. может тормозить и растормаживать их (аскет жизни), допускает любые возможные анатомические, физиологические и витально-психические организации»¹. Земной человек представляет лишь особый случай по отношению к идее человека. Обратим внимание на эту странную мысль: анатомическая и физиологическая организация существа, называемого человеком, может быть самой различной. Критерий, по которому мы можем смело отнести живые существа к человеку – иной: их причастность духовному, способность возвыситься над «жизнью», природными потребностями и влечениями.

Другими словами, суть этой идеи заключается в следующем: между духом и жизнью существует напряжение. Если животное подчинено своим влечениям и удовлетворению потребностей, связанных с самосохранением, т. е. действует, согласуясь с требованиями «жизни», то человек, обладая духом, способен «поворачивать против жизни», становиться даже аскетом, возвышаться над своими органическими потребностями, выходить за пределы жизни. «Человек есть существо возвышенное и возвышающееся в самом себе над всей жизнью и ее ценностями – существо, в котором психическое освободилось от служения жизни и облагородилось, преобразовалось в дух».² Идея о «преодолении» жизни кажется поначалу малопонятной и направленной полемически против воспеания Ницше ценностей жизни во всей полноте ее проявлений – и добра, и зла, и радости, и страданий. Однако Шелер, буквально захваченный высказанной мыслью, разъясняет ее и конкретизирует, обращаясь к материалам эмпирических наук и поясняя, что он вовсе не отрицает ценности жизни, но усматривает сущность человека в его способности становиться выше всех жизненных требований и влечений – благодаря присущему ему принципу духа. При этом жизнь берет свое, поскольку вне приобщения к жизни дух остается бессильным, лишенным энергии.

Человек, доказывает Шелер, есть существо, прежде всего, не природное, но сверхприродное, трансцендентное, духовное. Казалось бы, что может быть более ценным, чем ценность жизни? Но в шкале человеческих ценностей жизнь не занимает первого места. Человек оказывается способным расстаться с жизнью, пожертвовать ею ради более высоких, первостепенных для него ценностей: родина, любовь, собственное достоинство, что и является неопровержимым доказательством его сверхприродности. Можно

¹ Шелер М. Формы знания и образования // Избр. произв. – С. 50.

² Там же. – С. 30.

привести множество примеров такого героического самопожертвования. Один из самых впечатляющих – простой, непоказной героизм известного польского педагога Януша Корчака. Он мог сохранить свою жизнь – фашисты обещали освободить его из концлагеря, но его воспитанники должны были отправиться в газовые камеры, согласно плану и распорядку. Януш Корчак совершил акт трансценденции. Он пошел в газовую камеру вместе со своими воспитанниками. Он очень любил жизнь, но он был человеком...

Особое метафизическое положение человека, его сверхприродность выясняется Шелером при анализе всего биопсихического материала. По его мнению, и растения, и животные обладают душой. Не этим сущностно выделяется человек. Первая ступень душевного становления – растения. Они обладают так называемым чувственным порывом, но еще не ощущениями, ибо у них нет центра, который бы объединял и направлял их реакции, что свидетельствует «о полном отсутствии обращения жизни в себя самое».¹

Вторая сущностная форма души принадлежит животному. Это инстинкт, который всегда служит виду, являясь готовым способом поведения, независимым от числа проб, но способным к специализации в опыте. Инстинкт животного дополняется ассоциативной памятью (она существует у всякого живого существа, способного изменять свое поведение в сторону жизненно полезного на основе условного рефлекса, т. е. памяти) и даже практическим интеллектом. Шелер приводит известные опыты американских ученых с шимпанзе, доказывающие, что обезьяны могут решать определенные логические операции, манипулируя с предметами и продвигаясь шаг за шагом «методом проб и ошибок» (голодные обезьяны видят подвешенные сверху бананы и, несмотря на все усложняющиеся условия решения задачи, добиваются своего – вставляют короткие палки в длинные, строят «пирамиды» из ящиков и т. д.). Антрополог делает вывод о том, что животные тоже мыслят, и только количественно отличаются в этой способности от человека. И растения, и животные, стало быть, обладают душой. Шелер любил говаривать своим студентам: «Изучайте животных, и вы поймете, как это трудно: быть человеком». «Недооценка души животных сущностным образом обусловила непонимание истинного достоинства и значения человека».²

Не о том ли писал и Тейяр де Шарден в своей знаменитой книге «Феномен человека»? Называя человека «великим незнакомцем», «самым таинственным и сбивающим с толку исследователей объектом науки», он высказал догадку о психической природе эволюции. Между живым и неживым, доказывал он, нет непроходимой грани. Эволюция – развернутый во времени божественный акт творения. «Ось геогенеза продолжается в биогенезе... А этот последний, в конечном итоге, выражается в психогенезе». Смысл эволюции заключается в возрастании, росте, подъеме психического. С человеком появляется новый мир – рефлексия, способность сосредоточиться на самом себе и овладеть самим собою. Возникновение рефлексии – фундаментальное событие в жизни всей земли. Она меняет контуры, обретает

¹ Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека... С. 36.

² Шелер М. Формы знания и образования // Избр. произв. – С. 28.

душу, мир поднимается на новую ступень. Мыслящий пласт разворачивается вне биосферы и над ней. «В конечном счете, человечество определимо именно как дух».¹ Можно усмотреть здесь прямые параллели с концепцией Макса Шелера.

Однако если животным присуща и память, и интеллект, чем тогда отличается человек, ведь не только степенью таких способностей? Если апеллировать к чувствам, то здесь животное еще ближе к человеку, чем в области интеллекта, оно способно на любовь, сострадание, дарение, примирение. Но человек, согласно Шелеру, «всегда может быть лишь чем-то большим или меньшим, чем животное, но животным – никогда».² Человек возвышается не за счет эмоций и интеллекта. Новый, возвышающий его принцип – противоположный всей жизни вообще. Этот принцип – Дух, и его носитель – личность. Для человека характерна экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к «жизни», в том числе, от его собственного, связанного с влечениями интеллекта.

Личность и есть тот деятельный центр, в котором Дух является внутри конечных сфер бытия. Это – «не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь активно собрать себя в личность. Ибо личность есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную, индивидуальную самоконцентрацию единого бесконечного Духа, в котором коренится сущностная структура объективного мира».³ Это – нечто, существующее исключительно ради самого себя и ради божества, которое осуществляет свои цели через человека и его историю. В этом бого-осуществлении человек является соратником и составителем Бога (мы слышим здесь и мотивы Флоренского, и мотивы Бердяева).

Возвышение над жизнью не означает, однако, отрешения от мира. Человек не идентичен целому миру в плане наличного бытия, но, будучи «микротеосом», «сущностно идентичен ему, так что целое мира содержится в человеке как в одной из частей мира целиком. Сущности всех вещей встречаются в человеке и все они в человеке солидарны».⁴ Сущностью человека является, стало быть, не его разум, как утверждал некогда Сократ. И не его душа, преисполненная не только любовью, но и ненавистью. Таковой сущностью, отличающей человека от всех живых существ, благодаря которой он занимает особое метафизическое положение в Космосе, является, согласно Шелеру – его одухотворенная душа. Личность, подчеркивает он, не является предметным бытием, но есть самоосуществляющееся «строение духовных актов».

И другого человека мы можем понять и принять в нем участие только тогда, когда осуществляем вместе с ним и вслед за ним его свободные акты, которые становятся и нашими. И Шелер выделяет такой специфический духовный акт, как идеация: по одному здесь-и-теперь сущему усмотреть

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М., 1987. – С. 197.

² Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема... С. 48.

³ Шелер М. Философское мировоззрение // Избр. произв. – С. 13.

⁴ Там же. – С. 15.

сущностное свойство мира. Будда видит одного больного, одного нищего и одного старика. Но на одном примере он постигает сущностную форму страдания. Гуссерль, уверяет Шелер, в своей феноменологической редукции имел в виду именно этот акт, который и определяет человеческую духовность: вынести за скобки повседневный обыденный опыт, дереализовать мир, другими словами, идеировать его. Можно сказать, что феноменологическая редукция есть один из способов восхождения к Духу.

Для философской антропологии Шелера доминирующей является проблема ценностей (он написал, как мы уже говорили, много ярких талантливых работ по этике, самая известная из которых – «Формализм в этике и материальная этика ценностей»). Ценности, разъясняет философ, это «объективные качественные феномены, предписывающие человеку нормы должностования и оценок и образующие особое царство трансцендентных надэмпирических сущностей, находящихся вне пространственно-временной реальности».¹ Ценности, стало быть, имеют божественное происхождение, они освящаются Духом. Это – то, что Бог ждет от нас, к чему он нас призывает. Но ценности должны быть нами присвоены, приняты в наш личностный мир – через акт эмоциональной интуиции. Важно, что для Шелера ценности – не просто некие договоренности, достигнутые в определенном человеческом сообществе на условиях конвенций, чтобы осуществлять коммуникативные связи и успешно функционировать. Философ настаивает на субстанциальности (универсальности) ценностей, ниспосланных человеку Богом (они потому и могут быть «общечеловеческими», абсолютными, преодолевая условность и относительность «конвенции»).

Ядром ценностного мира является *ordo amoris* (порядок любви). Все, что есть интимнейшего в эпохе, народе, индивиде, говорит мыслитель, – это структура его ценностных предпочтений, которая основана на двух противоположных страстях: любовь – ненависть. Названная структура образует так называемый «этос субъекта». «Все то в человеке или группе, что мы познаем как морально важное, непременно должно быть – сколько бы ни понадобилось опосредований – сведено к особого рода строению его актов и потенций любви и ненависти: к господствующему над ними, выражающемуся во всех движениях *ordo amoris*».² Кто узнал *ordo amoris* человека, тот узнал и его самого. «Для человека как морального субъекта *ordo amoris* – то же самое, что формула для кристалла». Фактический этос человека, т. е. правила предпочтения одних ценностей и небрежения другими, определяет содержание его мировоззрения, его волю, характер и, в итоге, его судьбу.

Судьба – не внешняя сила, но и не то, что полностью подвластно человеку. В понятие судьбы вкладывается не только непредвиденность, но и смысл, который обнаруживается в связях известных событий, включенных в целое жизни. Судьба складывается как некое поле взаимодействия характера чело-

¹ См.: Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избр. произв. – С. 381; см. также: Руткевич А.М. Философская антропология // История философии Запад-Россия-Восток. – М., 1999. Григорьян Б.Т. Философская антропология // Буржуазная философская антропология XX века. – М., 1986.

² Шелер М. ORDO AMORIS // Избр. произв. – С. 342.

века, направляемого *ordo amoris* и внешних обстоятельств. В этом смысле она независима от воления, намерения, желаний человека, но также и от случайных реальных событий, являясь взаимосогласованием мира и человека, единством сквозного смысла, «индивидуальной сущностной взаимопринадлежностью характера и того, что происходит вокруг него и в него проникает».¹

Однако *ordo amoris*, разъясняет антрополог, имеет не только личностный смысл. Исходное значение этой ценностной структуры – бытийственное, онтологическое. Именно в любви выявляется тенденция сущего – выходить и исходить из себя для участия в другом сущем. Любовь – самоотдача, «готовность отдаться, как бы взрывая любовью границы собственного бытия и так-бытия». Это – изначальный акт: «акт ухода от себя и своих состояний, своих собственных «содержаний сознания», трансцендирования их, чтобы по возможности вступить в контакт – переживание с миром... *ordo amoris* есть сердцевина миропорядка как порядка «божьего».² Вторая половина альтернативы – ненависть не обладает ревностностью. Говорят, кто не умеет ненавидеть, не умеет и любить. Верно, скорее, обратное. Ненависть есть только смещение в порядке любви. «Наше сердце первично предопределено любить, а не ненавидеть». *Ordo amoris*, будучи онтологическим отношением, детерминирует и условия, предпосылки познания, являясь «матерью самого духа и разума». Более того, *ordo amoris* обнаруживает возможности иного отношения к реальному – не только в форме познания, но и в форме стремления, предпочтения, любви, ненависти. В этом отношении непосредственно приоткрываются содержательные связи, которых вообще нет с точки зрения чистого мышления.

Противопоставление разума и сердца – надумано. В таком противопоставлении под разумом предполагается нечто законосообразное, строгое, упорядоченное, а под сердцем – хаотические, беспорядочные состояния души. Но «сердце», убежден Шелер, само может быть разумным, в равной мере, как и слепым. Ссылаясь на опыт Августина и Паскаля, Шелер настаивает на существовании математики, логики сердца. У сердца есть свои доводы, резоны, столь же непреложные и абсолютные, как правила и выводы дедуктивной логики, поскольку сердце – не местопребывание хаотических состояний, но имеет самостоятельную законосообразность. Однако рассудок слеп, как слепой к цвету, и глух, как глухой к звуку по отношению к доводам сердца, его мотивам и желаниям. Целые эпохи перестали считаться с логикой сердца, в то время как «средневековью еще была известна культура сердца как самостоятельная, совершенно независимая от культуры рассудка проблематика».³ Причина подобного забвения – во всеобщей неряшливости в делах чувства, в делах любви и ненависти, в отсутствии серьезности по отношению к глубинам жизни, а по контрасту с этим – комическая озабоченность вещами, которые всплывают только на поверхности этой жизни.

Удивительно, насколько мысли Шелера перекликаются с идеями другого выдающегося мыслителя начала XX в. – русского религиозного писателя

¹ Шелер М. ORDO AMORIS // Избр. произв. – С. 344.

² Там же. – С. 352.

³ Там же. – С. 361.

и одновременно создателя авангардной логики и нелинейного, постмодернистского философского письма Павла Флоренского. Они не были знакомы и ничего не знали друг о друге. Но Флоренский будто вторит Шелеру – или наоборот? Тождество вещи можно определить понятийно, но личность не подчиняется рассудочному закону тождества. Она есть «живое единство ее само-созидающей деятельности, творческое выхождение из своей самозамкнутости».¹ Шелер или Флоренский? И в исследовании любви оба мыслителя, словно советуясь, приходят к поразительным совместным открытиям. Флоренский, как и Шелер, не соглашается с исключительно психологическим толкованием любви («радование счастьем другого»). Любовь, настаивает он, прежде всего, есть субстанция – акт. Бог есть любовь, и потому она носит онтологический характер. Она обещает выход из эмпирического и переход в новую действительность. Любовь составляет и основу познания Истины. Метафизика любви заключается в сверхлогическом преодолении само-тождества «я=я» и выходе из себя – при помощи Бога, расторгающего узы самости. «Я» включается в «не-я», входит в другое существо, и прежде безличное «не-я» становится лицом, другим «я», «ты». Только через Бога переносится «я» в другое «я». Тема любви – ключевая в религиозной философии, и это, видимо, одна из причин аналогий, обнаруженных нами в творчестве Шелера и Флоренского. И только в религиозной философии, на наш взгляд, обнаруживается субстанциальность, онтологичность любви, ее метафизический характер – преодоления «я» и вхождения в «не-я».

С позиций философской антропологии, Шелер обсуждает и проблему образования, столь волнующую сегодня граждан XXI в. Фундаментальным и первым условием всякой возможности образования и просветления человека является «свобода как вечно живая личная спонтанность духовного центра в человеке». Образование – не познавательная категория. Это как бы эфир, который определяет всю жизнь, все поведение, образ мысли человека. «Образование – это отчеканенная форма, образ совокупного человека». Быть образованным – значит стремиться приобщиться к сущности природы и истории, к сущности мира и человека. В образовании, согласно Шелеру, важен ценностный образец личности, т. е. возможность непосредственного позитивного влияния, в то время как всеобщие законы нравственности всегда негативны и говорят о том, от чего должно отказаться. Шелер выделяет несколько уровней идеально образцовых типов личности: святой, гений, герой; человек, определяющий дух цивилизации; художник наслаждения. К гениям относит он великих философов, посвящая отдельным личностям специальные эссе. Одно из таких замечательных эссе знакомит с жизнью и идеями Спинозы, человека, которого предали анафеме в еврейской синагоге, который умер в 44 года, оставив всего несколько серебряных монет. Он зарабатывал на жизнь шлифованием оптических стекол, отказавшись от университетской кафедры и при этом признавался: «Я наслаждаюсь своей жизнью, и провожу ее не в печалях и вздохах, а в покое, радости и веселье, и так, ступень за ступенью, возношусь ввысь».² Шелер пишет об очищающей

¹ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. – Соч. – Т. 1(1). – М., 1990.

² Шелер М. Спиноза // Избр. произв. – С. 59.

и облагораживающей силе, с которой Спиноза ведет в царство свободы, света и близости к Богу душу каждого, кто готов к этому.

Особая задача – воспитание элиты, преодоление трагической противоположности власти и духа. Элита – не кровнородственная категория, но и не классовая или профессиональная. Элиты должны созреть в таинственной глубине самого народа, «путем медленного слияния «кругов», образовавшихся вокруг лидирующих личностей».¹ Именно такой духовной элите должна принадлежать власть (здесь Шелер воспроизводит давнюю идею Платона о философе-правителе). Вспомним, что тот же критерий выделения элиты был назван и Ортегой. Избранные – не те, кто кичливо и самонадеянно себя возвышает, кто не требует ничего от себя, бездумно наслаждаясь жизнью, но те, кто руководствуется духовно-нравственными принципами и требует от себя многого, даже если это непосильно. «Человек, хочет он того или нет, самой природой своей предназначен к поискам высшего начала... Кто находит его сам, тот избранный; кто не находит, тот получает его из чужих рук и становится массой».²

Итак, философская антропология Макса Шелера. Смелая попытка дать единую идею человека, положить конец многовековым спорам и построить на основе новой идеи целостную фундаментальную науку о человеке. Задача насущная, но по сей день в полной мере не реализованная...

Ближайшими последователями, со-братьями Шелера по философской антропологии стали Гельмут Плеснер и Арнольд Гелен. В этом, однако, можно усомниться, поскольку и тот, и другой освобождаются от того, что для Шелера было конститутивным – принципа Духа. В результате, и Плеснера, и Гелена в наименьшей степени, на наш взгляд, можно считать философскими антропологами. Речь у них явно идет о чем-то другом. Плеснер обнаруживает такую отличительную особенность человека, как эксцентричность. Человек находится чаще всего не в здесь-и-теперь, а за самим собой, вне какого-либо места. «Он растворяется в ничто, в пространственно-временном нигде-никогда».³ И это его положение, считает Плеснер, «стояние в нигде», «утопическое местоположение» вынуждает усомниться в божественной сущности. Человек должен, будучи эксцентричным, конститутивно безродным, создать себе равновесие – и он создает его с помощью внеприродных вещей (антропологический закон естественной искусственности).

И Гелен, подчеркивая, что человек еще не остановлен в своем движении, еще является для самого себя предназначением и намереваясь создать науку о человеке в целом, упрекает Шелера в том, что он отдает предпочтение Духу. Но ведь это «предпочтение» как раз и составляет нерв философской антропологии Шелера, его «идею человека». Гелен же считает, что внутреннее и внешнее, душа и тело имеют иную точку единства – действие. «Исходя из действия как отправной точки, можно построить совокупную науку о человеке».⁴ Если Шелер не осуществил полностью свой грандиозный проект, то он, по крайней

¹ Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Избр. произв. – С. 100.

² Ортега-и-Гассет. Восстание масс // Эстетика. Философия культуры. – М., 1991. – С. 341.

³ Плеснер Г. Ступени органического и человек // Проблема человека... С. 126.

⁴ Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека... С. 161.

мере, обрисовал его контуры, дал сущностную идею человека. В концепциях же Плеснера и Гелена упускается самое главное в философской антропологии – принцип Духа, из-за чего их рассуждения звучат вяло и надуманно.

На рубеже веков (и даже тысячелетий!) мы вновь, как в свое время Макс Шелер, можем сказать, что нет более насущной и злободневной задачи, чем создание целостной, фундаментальной науки о человеке, науки в ее новом звучании, включающей все знание о человеке, в том числе, естественно-научное, гуманитарное, философское, религиозное. Человек все еще «растаскан» разными «дисциплинами», имеющими свой «предмет» и «метод», все еще «расщеплен», «раздроблен». И как можно надеяться на то, чтобы хоть как-то разрешить его загадку, если философская антропология все еще остается проектом?

Личностный универсум. Персонализм Эммануэля Мунье

Персонализм, как и все современные философские направления, явился определенным ответом на глобальный кризис европейской культуры, который еще в конце XIX в. похоронным звоном известил о конце благополучия западного человека. Персонализм предлагает единственно возможный, с его точки зрения, выход: «чтобы преодолеть кризис, надо вступать в поединок с миром, творить, идти на прорыв». Те, кто перед лицом опасности пытаются укрыться, надев на себя панцирь, постепенно превращаются в моллюсков, живущих отбросами.

Однако что значит «вступить в поединок с миром»? Ответ намечается в ключевой идее персонализма: личность «как центр, на который должна ориентироваться объективная Вселенная» (а не только земная цивилизация), т. е. космическая значимость личности, миссия которой заключается в одухотворении и самого человека, и его социального мира, и всей природы, и всего Универсума. Через личность осуществляются возвышение, персонализация общества, природы, человека, и Вселенная обретает личностные формы бытия.

Персонализм – международное философское сообщество (Николай Бердяев – Россия, Макс Шелер – Германия), но «генеральным штабом» персоналистов всех стран остается Франция. Именно там, в тридцатые годы двадцатого столетия, возникло движение молодых интеллектуалов – философов, художников, писателей, журналистов, не желающих склонять свои головы перед надвигающейся безличностной силой массового общества, угрожающего поглотить личность, индивидуальность, превратить всех и каждого в экземпляр, социальный манекен.

Уже звучал над Европой голос испанца Ортеги-и-Гассета, бьющего тревогу в век, когда «заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду». Средний, массовый, посредственный, похожий человек, не способный к поискам высшего начала, становится питательной почвой тоталитаризма – фашизма и большевизма. Французские интеллектуалы, словно разбуженные голосом Ортеги, вступают в решительную схватку – за личность, за человеческое достоинство, за право на уникальность и свободу. Двадцатисемилетний Эмманюэль Мунье основывает журнал «L'Esprit»,

который становится организующим центром французского персонализма. Мунье настаивал на принципиальной открытости персонализма: и верующие, и атеисты, и коммунисты (почему бы и нет?) – приглашались для участия в общем деле укрепления личностных позиций.

Персоналисты не ограничивались публикацией теоретических трудов. Их увлекала идея совместного усилия, объединения всех сторонников «личностной философии» в сообщества «Друзей духа». Во Франции таких групп было около 80, а за границей – 20. Из всех современных философских школ только персонализм превратился в организованное общественное движение. В годы фашистской оккупации многие персоналисты стали участниками движения Сопротивления, многие были замучены в концлагерях. Так мстил им массовый, посредственный, бездуховный человек, которого они обличали в своих трудах и делах. Журнал был закрыт, Мунье – арестован.¹

Однако персоналистскую мысль арестовать было невозможно. Лозунг «за человеческое достоинство, за человеческую личность!» – лозунг всей современной эпохи. Он был порожден наступлением массового общества, тоталитаризма, но с разложением тоталитарных структур не утратил своей актуальности. Хотя сегодня мир структурируется согласно идее плюральности, полифоничности, многовариантности (или, во всяком случае, хочет так структурироваться), тема личностного бытия остается одной из самых острых. Постиндустриальная культура, меняя социальное место человека и помещая его в средоточие информационных потоков, ставит под угрозу индивидуальность и исключительность личности. Можно не думать, но «выкачивать» мысли из Интернета. Можно не чувствовать, но черпать суррогат чувств из компьютерных дисков. Стирается грань между собственными мыслями и идеями, почерпнутыми из Интернета.

Французский философ Ролан Барт характеризует эту анонимность термином «смерть автора». Человек удаляется, отстраняется от своих «корней», между ним и «бытием» появляется множество посредников, как и между ним и другим человеком. Культура постмодерна, где реальность заменяется «следом» и «следом следа», не оставляет, казалось бы, человеческой субъективности никакой надежды. По словам Ж. Делёза, нет больше ни Бога, ни человека, ни субъекта, ни объекта, ни субстанции, ни акциденции, но только совершающие свой бесконечный бег призрачные «номадические сингулярности».²

И все же вновь и вновь возникает вопрос: что такое человек, что такое личность, каковы возможности неповторимого личностного бытия, осмысленного и одухотворенного? Проблематика персонализма стоит «на повестке дня XXI века»: человеческая личность в условиях глобализации, человек в меняющемся мире. Вселенная симулякров и «номадических сингулярностей» нуждается в человеке, сверхчеловеке, всечеловеке, гражданине Планеты, который обретает «знание ради спасения»: первостепенность духовно-нравственных ценностей. Симптоматично, что идеи персонализма, первоначально встреченные настороженно католической церковью из-за слишком широко толкуемого «экуменизма», оказали заметное влияние

¹ См. Вдовина И.С. Эммануэль Мунье // Философы XX века. – Кн.1. – М.: Искусство XXI век, 2004.

² См.: Делёз Ж. Логика смысла. – Екатеринбург, 1998.

на «философию мира» папы Иоанна Павла II, его напряженное усилие к объединению не только католиков и православных, но и всех людей доброй воли, стремящихся к утверждению личностного достоинства, к духовному согласию и взаимопониманию. Персонализм способствовал переосмыслению и модернизации католической доктрины, появлению в 60-е гг. таких направлений, как «теология труда», «теология революции», «теология любви». Проблематика человека наиболее адекватно выражается сегодня именно на языке персонализма, с применением его ключевой категории «личность», а не концептов субъекта, индивида, *Dasein*, считает известный французский мыслитель, представитель феноменологической герменевтики Поль Рикёр.¹ С ним соглашается другой крупный философ, Жерар Люроль. «Приоритет личности сегодня велик, как никогда».²

Однако еще раз спросим, что такое личность? Марксистские авторы охотно писали на эту тему. Среди многочисленных пухлых диссертаций и псевдонаучных фолиантов, уснащенных длинными цитатами, сверкает ярким бриллиантом мысль Эвальда Ильенкова, поборника принципа целостного, универсального развития личности. Опираясь на марксистское положение о том, что человек есть «ансамбль общественных отношений», он выстраивает личностное бытие в пространстве человеческого общения: только во встрече с другими «я» человек находит себя как личность. Прекрасные, глубокие, музыкальные по стилистике, книги Ильенкова вызвали бурное негодование в стане противников, упрекающих его в забвении «биологической» природы человека.

Дискуссии о соотношении «биологического» и «социального» принимали зачастую далеко не академический характер, побуждая оппонентов прибегать к отнюдь не научной лексике. Только сегодня выясняется, что в этих дебатах отсутствовала важная персона – истина. Обе стороны, в принципе, разделяли одну и ту же теоретическую стратегию – безусловного атеизма. В их бесконечных, дотошных переформулировках не упоминались такие опасные «теологические» термины, не достойные подлинного ученого, как Дух, духовность, душа. В лучшем случае речь шла о психике, да и она, как правило, отождествлялась с сознанием. И никто не догадался приостановить глубокомысленные дискуссии невинным детским вопросом: «Послушайте, а у вас есть душа?» Философия без духовности, психология без души... Что она могла сказать человеку о человеке?

Но все-таки говорила – нечто о социальном бытии, отчуждении и его преодолении, а также о природном происхождении человека, неоспоримом его родстве с матушкой-природой. Не хватало главного, того, что пронизывает и социальное, и биологическое – сверхприродное, трансцендентное, духовное. Человек, действительно, существо и социальное, и биологическое, но, прежде всего потому, что он – существо духовное, непосредственно связанное с абсолютом. И если выстраивать иерархию, то подниматься будем не от биологического к социальному и духовному, как могла бы настаивать теория эволюции. Вектор, напротив, устремлен сверху

¹ См.: Ricoeur P. Meurt le personnalisme, revient la personne // Espri, 1983, – № 1.

² Approches. – 1989: Cahier. – № 64.

вниз. «Человек и по своей биологической природе с самого начала должен быть чем-то совершенно отличным от всех форм жизни», – если верить Карлу Ясперсу. «Все мы, люди, происходим от Адама и Евы, все мы связаны родством, связаны Богом по образу и подобию его. Человек не может утратить ощущения трансценденции, не перестав быть человеком».¹

От такого философского лексикона вспыхнут ярким румянцем негодования щеки правоверного марксиста. И по сию пору многие философы-профессионалы тактично опускают крамольное слово «Бог», опасаясь, что их безупречная научная репутация окажется подмоченной. Но тема духовности, а, значит, Духа, души, Бога, заявляет о себе все настойчивее в мире, оказавшемся на грани катастрофы, экзистенциального вакуума, утраты любви и человечности. У нас, в Казахстане, проблемы духовности изучаются сегодня довольно активно.² К сожалению, опыт философской антропологии, персонализма, экзистенциализма пока еще не освоен, не введен, как принято говорить, «в научный оборот».

Основное концептуальное ядро французского персонализма, как мы уже сказали, составляет христианское учение о человеке. Говорят поэтому о персонализме как «теистической тенденции в западной философии».³ Признавая кризис определенной формы христианства, персонализм надеется влить новые силы в католицизм, «омолодить» его, обращаясь к самым различным философским концепциям, считавшим тему человека центральной: Сократ, Аристотель, Цицерон, Фома Аквинский, Августин, Паскаль, Декарт, Кант, Марсель, Достоевский, Толстой, Маркс, Бердяев. При этом персоналисты опираются на идею католического мыслителя и поэта Ш. Пеги «об открытом католицизме», т. е. необходимости переосмысления самых разнообразных философских традиций с целью придания католицизму современной формы и современного содержания.

Из всех философских традиций выделяются, в их влиянии на христианские основы персонализма, две: экзистенциализм – с его углубленным вниманием к внутреннему миру человека, и марксизм – с его акцентом на внешнее осуществление, деятельность, вовлеченность человека в мир. «Экзистенциалисты постоянно требовали обсуждения персоналистских проблем: свобода, внутренний мир личности, коммуникация, смысл истории. Марксисты призывали современное мышление освободиться от идеалистических мистификаций, стать на твердую почву в осмыслении реальных проблем человека и связать самую возвышенную философию с актуальными вопросами современности».⁴ Имея в виду эти идеи, персонализм создает собственное оригинальное видение ключевой философской проблемы – проблемы человека, личностного бытия.

Понятие личности, говорит Э. Мунье, зародилось в античном мире, ибо греки обладали острым чувством человеческого достоинства. «Познай самого себя» – первый призыв персоналистского содержания. Но это понятие

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 231.

² См.: Капышев А.Б., Колчигин С.Ю. Философия грядущего. – Алматы, 1998.

³ Вдовина И.С. Персонализм // Современная западная философия. – С. 229.

⁴ Мунье Э. Персонализм. – С. 20.

пребывало в эмбриональном состоянии, во-первых, потому, что в античном мире доминировала идея судьбы. Судьба же – анонимная, иррациональная, темная сила, определяющая жизненный удел – и людей, и богов («Ну, а судьбы, как известно, не избегнут и боги»). Ее суд (судьба) всегда неправый, попирающий справедливость, не проясненный смыслом (вспомним неумолимое преследование судьбой ни в чем не повинного Эдипа). Коварная и бессмысленная, судьба непостижима, загадочна и потому не подвластна воле человека. Свобода, говорили стоики, возможна только как покорное, сладостное подчинение судьбе. Но такая «свобода» не позволяет человеку самоопределиваться, т. е. стать личностью. Во-вторых, античный мир решительно отвергал ценность уникального, неповторимого. «Своеобразие считалось тогда чем-то вроде изъяна в природе и сознании: согласно Платону – всякая индивидуальность создана как бы по ошибке».

Понятие личности в полной мере выдвигается на первый план христианством, – провозглашает Мунье. Над личностью не господствует теперь абстрактная власть судьбы. Осуществляется, скорее, детерминация смыслом, через провидение и свободу. «Бог, который сам, хотя и в высшем смысле, является личностью», предоставляет человеку свободу самоопределения. Человек – существо сотворенное, но «его конституирующим началом является свобода», вплоть до того, что он может от нее отказаться. Множественность и своеобразие не считаются поэтому злом, свидетельством несовершенства. «Единство мира создается его безграничной способностью бесконечно умножать...отдельные акты божественной любви».¹ Единство создается личностным общением, прообразом чего является Троица, идея высшего существа, внутри которого возможен диалог личностей. В современном мире христианская концепция личности должна быть переосмыслена в духе теории персонализма, убежден Мунье, т. е. в нее должно включиться все богатство философского опыта.

Становится очевидным, что эти идеи рождались в беседах и диалогах персоналистского сообщества. Иногда кажется, что читаешь не текст француза Мунье, а «Самопознание» русского мыслителя Бердяева. Только явление Христа, пишет он, личностного Бога, дает и человеку возможность стать личностью. Восточные религии с их идеей перевоплощения рассекают личность, не могут познать ее тайну как целостности, сохраняющей во всех изменениях тайну ее уникальности. «Христос – Единственный и Неповторимый, и единственность и неповторимость его личности есть основа единственности и неповторимости каждой личности».² Мунье с полным правом мог бы подписаться под этими словами. Человек обретает бесконечную ценность – он в своем абсолютном отношении к Богу становится предметом его любви.

Личность невозможно выразить ни в одном, ни в нескольких определениях, – настаивает Мунье. Она – не объект, который можно было бы представить фотографией или серией фотографий. Вот мой сосед, – рассуждает персоналист, он – служащий, француз, буржуа, одержимый социалист, католик и т. д. Но ни в одном из этих определений, как и в их сумме, не

¹ Мунье Э. Персонализм. – С. 13.

² Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – С. 220.

удается понять его как личность – он ускользает, ибо «личность – это то в каждом человеке, что не может рассматриваться как объект».¹ Личность мы создаем изнутри, она «есть живая активность самотворчества, коммуникации и единения с другими личностями, которая реализуется и познается в действии, каким является опыт персонализации».² Будучи живой активностью самотворчества, личность остается непредсказуемой, представляет собой личностный универсум, а опыт персонализации заключается в бесконечном стремлении высвобождения человека «из мира минералов, растений и животных, которые продолжают жить в нас»³, а также в придании личностных характеристик социальным отношениям, природе, Вселенной.

Самое важное для персоналиста – не просто теоретически обосновать мысль о космическом предназначении личности, но самому начать сегодня и сейчас жить личностной жизнью, включиться в опыт персонализации вопреки обстоятельствам, сдерживающим его порывы и диктующим ему линию выживания и приспособления, – чтобы «увлечь за собой тех, кто живет подобно деревьям, животным или машинам».⁴ Не преобразование социальных отношений через революцию (Маркс), а внутренняя активность, личностное деяние – вот начало, приносящее действительно революционные перемены в человеческий и природный мир.

Мунье соглашается с тем, что «понятие человеческой природы ограничивает возможности человека», в то время как личность, «являясь повсюду, нигде не дана заранее» и содержит принцип непредсказуемости. Однако он в то же время не приемлет экзистенциалистского отказа от признания личностной структуры, что только и дает, по его мнению, возможность подступиться к тайне личности, не посягая на ее окончательное разрешение. Не давая однозначного определения личности (их множество, например, «личность – это то в человеке, что нельзя использовать»), Мунье моделирует некую целостность, личностный универсум, вводя множество новых терминов, которые можно было бы условно назвать «персонализмами». Первый из них – «воплощенное существование», что означает единство души и тела, психического и физического, своеобразное «оправдание тела», т. е. природы. Философ не соглашается с той интерпретацией христианской традиции, согласно которой, тело считается чем-то низшим, греховным, объявляя эту интерпретацию ложной. «Нерушимый союз души и тела – вот ось христианского мышления», – настаивает он. Человек весь – тело и весь – дух. Единство тела и духа обнаруживается, прежде всего, в том, что самые элементарные потребности тела, такие как потребность в пище и продолжении рода человек превратил в утонченные искусства (кулинарное искусство, искусство любви).

Оправдание тела есть оправдание природы. Человек обязан «искупить» природу, которую он в своем грехопадении увлек за собою в бездну. Он должен «отвергнуть природу как данность и утвердить ее как личностное деяние, как опору персонализации».⁵ При этом он должен учесть, что во

¹ Мунье Э. Персонализм. – С. 9.

² Там же. – С. 11.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С. 31.

всемирной истории постоянно действует тенденция к деперсонализации, нивелировка личности, создающая скопище одинаковых особей, экземпляров. Этой тенденции человек должен противопоставить движение персонализации. Освобождая себя, личность освобождает все вокруг. Эта идея – проникновение духа в материю, одухотворение телесного, природного, является доминирующей и в метафизике всеединства Вл. Соловьева. Вспомним, как он понимает прекрасное. Это – преображенная материя, воспринявшая свет идеи. Возьмем, к примеру, алмаз и уголь, вещества химически однородные. Но почему первый так радует глаз, а второй не вызывает подобных эмоций? В первом случае идея просветляет темную материю, и в этой игре света возникает прекрасное, во втором – темная материя молчалива и угрюма. Красота поэтому есть «преображение материи через воплощение в ней другого, сверхматериального начала».¹

Второе отношение, которое включается в структуру личностного универсума – коммуникация. Злейший враг персонализма – индивидуализм. Личность, вопреки индивидуализму, должна постоянно освобождаться от индивида в себе, от стремления замкнуться, сосредоточиться на себе, заполнить себя собою. Она, напротив, стремится рассредоточиться, рассекретиться. «Только не занятая, не заполненная собой, она окажется способной на благосклонное отношение к другому человеку».² Сартр пишет о том, что другой похищает мою свободу, замораживает мои способности, рассматривая меня как средство, инструмент. Но таковы отношения индивидов. Личность же может осуществиться, лишь выходя за пределы самой себя к другому. Она «познает себя только через другого и обретает себя только в другом. Первичный опыт личности – это опыт другой личности».³

Мы можем сослаться здесь на аналогичные суждения многих современных исследователей – М. Хайдеггера, М. Бубера, Г.Г. Гадамера, а из русских – прежде всего, Вл. Соловьева. Ложь эгоизма, писал он, не в том, что человек придает себе безусловную ценность. Будучи существом духовным, он обязан уважать в себе подобие Божье. Эгоизм начинается там, где человек отказывается другим в том же безусловном значении. Тем самым он попадает в ловушку, отрицает собственную индивидуальность, ибо только выходя за пределы самого себя, только в общении он может претендовать на личностное бытие.⁴

Однако в реальном обществе осуществляется, скорее, обратное, – могут возразить оппоненты. Для персоналиста – это не аргумент. В том-то и дело, что личность не должна уповать на изменение кем-то социальных отношений, но, «...совместно с другими строить общество личностей, где обычаи и образ жизни, общественные структуры и установления соответствовали бы требованиям личностного существования». Но как? – спросите вы. Посредством собственных оригинальных актов. «Экономика» личности строится не на расчете, обмене и компенсации, но на принципах дарения. Западный человек живет согласно правилу «ты – мне, я – тебе», взвешивая на весах

¹ Соловьев Вл. Красота в природе // Соч. в 2-х т. – Т. 2. – М., 1988. – С. 358.

² Мунье Э. Персонализм. – С. 38.

³ Там же. – С. 39.

⁴ См.: Соловьев Вл. Смысл любви // Соч. в 2-х т. – Т. 2.

рассудка выгоды и невыгоды каждого своего поступка. Он превращается в первоклассного бухгалтера, калькулятора своих мыслей и действий. Ему непонятна логика неравного, нетождественного, с его точки зрения обмена (потлач), когда «дикарь» отдает ему слиток золота за стеклянные, разноцветные бусы, смеющиеся на солнце.

Цивилизованному поборнику равного обмена невдомек, что проигрывает не «дикарь», а он сам: взамен золота тот получает радость и улыбку, не измеряемые в масштабах калькуляции. К этой «экономике» относится, например, великодушие – вы сделали добро, но не ждете награды, компенсации. «Великодушие, даже если оно не получает отклика, топтит лед недоверия и разрывает круг одиночества: оно расшатывает инстинкты, ставит под сомнение выгоду и расчет – словом, переворачивает все вверх дном». Или лозунг «быть верным». Любовь и дружба совершенны, если они постоянны. Постоянство не имеет ничего общего с однообразием, ибо личность – не объект. Верность – непрекращающееся излучение. «В конечном итоге, существовать – значит любить».¹

Следующее отношение, входящее в структуру личностного универсума – «интимное обращение». Речь идет о внутренней жизни, интериоризации. Личность как бы погружается в себя, концентрирует свои силы, обогащает внутренний мир («обращение»), чтобы вновь раскрыться в коммуникации. Это – не самокопание, но необходимость личностного становления. Человек может жить подобно вещи. На философском языке такой образ жизни называется «развлечение» (Паскаль), «отчуждение» (Маркс), «эстетическая стадия» (Кьеркегор), «неподлинная жизнь» (Хайдеггер), «недобросовестность» (Сартр). Человек «развлечения» живет как бы вне себя, «растворяясь» во внешней суете. Такой человек – раб своего аппетита, телесных потребностей, привычек, связей. Жизнь во всей ее сиюминутности, без воспоминаний, мечтаний и борений – она вся вовне, и ее можно назвать заурядной. «Личностная жизнь начинается тогда, когда человек оказывается способным уйти от внешнего окружения, чтобы овладеть собой, взять себя в руки, иными словами, сосредоточиться, собраться».² И Мунье вводит термины, разъясняющие суть «интимного обращения»: сосредоточенность, тайна, головокружительные глубины, призвание. Человек должен иметь время для сосредоточенности, тишины, уединения – это личностно важно, в то время как цивилизация досуга опустошает внутреннюю жизнь, вовлекая в гонку притупляющих развлечений.

Личностная жизнь, продолжает Мунье, по природе своей таинственна, оставаясь загадкой, проблемой. «Личность есть средоточие того, что не поддается каталогизации», она не складывается из некоей суммы черт, но являет собой средоточие свободы, а потому – тайны. Те, кто, не имея ничего сокровенного, не обладая опытом глубинного дистанцирования, охотно выбалтывают свои секреты, подобны открытой книге, к которой быстро теряют интерес. Личности с неисчерпаемым внутренним миром, напротив, не раскрываются полностью в непосредственном общении и предпочита-

¹ Мунье Э. Персонализм. – С. 40.

² Там же. – С. 53.

ют косвенное общение – иронию, юмор, парадокс, символ, выдумку, вымысел. Погружение в себя обнаруживает головокружительные глубины. Здесь важно сохранить меру, помня, что зона личностного «располагается между моей неявленной вовне жизнью и жизнью публичной», поэтому надо «де-мистифицировать частную жизнь, не дать ей превратиться в антипод жизни общественной». Мунье надеется, как видим, избежать крайностей экзистенциализма, его игнорирования социальной тематики.

Еще один термин, характеризующий «интимное обращение» – призвание. Мы стремимся к единству своей личности, но это единство постоянно ставится под вопрос; оно не есть ни то, что я получил в виде наследственных свойств, ни то, что приобрел на жизненном пути. Чтобы обрести это единство, надо «вслушаться в его шепоты, испытать его в собственном, едва ощутимом напряжении сил».¹ Поиски единства определяются поэтому как «призвание» (не в профессиональном, но в личностном смысле). Обрести единство, реализовать личностное призвание – значит занять единственное, предназначенное именно для этой личности место в универсуме личностей. Резюмируя, Мунье говорит о диалектике внутреннего и внешнего, интериоризации и экстериоризации. Объективированная личность рискует впасть в спячку, но и погруженная в себя подвергается опасности – длительное сомнение, чрезмерная требовательность к себе изматывают, истощают. «Личность – это внутренний мир, требующий реализации вовне... без внешней жизни внутренняя жизнь чревата безумием, как и без внутренней жизни внешняя жизнь может обернуться бредом».²

Важнейшая характеристика личностного универсума – противостояние. Этот термин раскрывается с помощью других – исключительность, ценности разрыва. Личность неповторима и продолжает слышать зов необычного, даже если поведение и жесты людей становятся похожими. Но «истинно необычный человек – это, по сути, самый обычный человек». Ценности разрыва связаны с тем, что, существуя, личность говорит не только «да», но и «нет», протестуя, отрекаясь от себя, от устоявшихся социальных норм, постоянно подвергая сомнению собственные привычки, обязательства, привязанности, очевидности, формулы. «Разрыв, как и последующее воссоединение, относится к существенным категориям, определяющим личность».³ Однако Сартр и Хайдеггер, считает Мунье, абсолютизируют «разрыв», забывая, что состояния умиротворения, согласия, жертвенности столь же существенны для человеческого бытия.

Личностный универсум невозможно понять вне категорий «свобода и необходимость». Мунье противопоставляет персоналистское понимание свободы экзистенциалистскому. Сартр, говорит Мунье, приговорил человека к свободе и тем самым сделал его наркоманом, узником, рабом свободы. Человек может «принять или отвергнуть такой дар, как свобода. «Каким образом свобода может принадлежать мне, если я не могу от нее отказаться?» Мунье затрагивает самую болезненную струну в экзистенциалистской кон-

¹ Мунье Э. Персонализм. – С. 63.

² Там же. – С. 66.

³ Бердяев Н. Самопознание. – С. 61.

цепции свободы: абсолютизация свободы означает ее обращение в насилие, в абсурд. И второй пункт несогласия касается соотношения индивидуальных свобод. По Сартру, свобода одного поглощает и аннулирует свободу другого (взгляд Медузы Горгоны). Мунье же считает, что подлинная свобода личности творит вокруг себя не насилие, но свободу, освобождает тех, с кем соприкасается. Вместе с Бердяевым Мунье мог бы сказать: экзистенциальный акт свободы, подтверждающий непреложность соучастия человека в духовном, есть только форма свободы. Ее содержание – «не выбор, поставленный передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла».¹

Высшее достоинство личностного универсума связано с проблемой трансценденции. Личность рождается в тот момент, когда я обретаю сознание того, что я есть нечто большее, чем моя собственная жизнь. Таков ее парадокс: «человек обретает себя как личность, только теряя себя как биологическую особь», «переливаясь через край».² Ницше недаром говорил: «Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как погибая; я люблю их всем сердцем, ибо они «идут к другому берегу». Трансценденция означает, что личность не есть бытие, замкнутый изолированный мир, но совокупность духовных актов, переход от бытия к бытию. Без этого движения, т. е. трансценденции, она распалась бы на серию «моментальных субъектов». «Личностное бытие создано исключительно для того, чтобы превосходить себя». Если личность теряет способность к трансценденции, она может пасть – даже ниже животного, о чем свидетельствуют те жестокости и подлости, на которые животное не способно (так велосипед или самолет удерживаются только при определенной скорости, утратив которую, они могут потерпеть аварию).

Куда же устремляется трансцендирующий? К безусловной, абсолютной ценности, каковой является призыв, исходящий от высшей личности. Нет необходимости в ее доказательстве: такая уверенность приходит с ощущением полноты личностной жизни. Природа ценностей парадоксальна. Они не субъективны, поскольку не зависят от эмпирических особенностей конкретного субъекта, но, в то же время – субъективны, поскольку существуют только по отношению к субъектам. Это – посредники, вырывающие людей из круга одиночества и способствующие их приобщению к общечеловеческому, универсальному. Ценности свидетельствуют о том, что личность не остается ограниченной реальностью, привязанной условиями своего существования, как лошадь к столбу, но может, вопреки этим условиям, включать в себя и всю Вселенную, устремляясь к трансперсональному. Эпохи создают свои исторические ценности. Сострадание – индуистская ценность, честь – средневековая, свобода и социальная справедливость – ценности современные, изящество – французская, соборность – русская, и т. д.

«Окончательно о человеческом существовании можно говорить лишь с того момента, когда нам удастся создать внутренний ценностный мир или круг привязанностей, от которых мы не откажемся даже под страхом смерти».³ В этом смысле Мунье опровергает Ницше, для которого нет бо-

¹ Мунье Э. Персонализм. – С. 84.

² Там же. – С. 90.

³ Вдовина И.С. Личность в современном мире // Мунье Э. Манифест персонализма. – С. 8.

лее высокой ценности, чем жизнь со всеми ее страданиями и радостями, добром и злом. Личность и ее достоинство, самоуважение – выше самой жизни, ибо достоинство определяется трансценденцией – в личности живет образ Божий, и она стремится к подобию с Высшей личностью. Мунье не посягает на определение божественной трансценденции. Она «содержит в себе указание на некоторый предел человеческих возможностей, где, с одной стороны, ...становятся невысказанными все человеческие представления и масштабы, а, с другой – именно в силу этого сам человеческий мир приобретает смысл».¹

Личностный универсум характеризуется также вовлечением. Одно из прозрений современной мысли, говорит персоналист, – понимание существования как деятельности и более совершенного существования – как более совершенной деятельности, не сводимой к производственной, но трактуемой как совокупный духовный опыт: то, что не действует, не существует. Для персоналистов принципиальна установка на «вовлеченность», отказ от банального и одновременно лицемерного требования теоретической «чистоты». Они всегда живо откликались на «злобу дня», не страшась ринуться в самое «пекло событий». Вовлеченность и означает деятельность, и эта категория – не приложение к персонализму, но занимает в нем центральное место. И Мунье дает основательный анализ четырех типов действия, которые в своей совокупности и составляют деятельность как таковую, а каждый в отдельности обладает собственным критерием и мерой. «Что мы требуем от деятельности? Изменить внешнюю реальность, сформировать нас самих, сблизить друг с другом и обогатить мир наших ценностей».² Мы хотим, чтобы любая деятельность отвечала в той или иной степени всем указанным требованиям.

Первый тип Мунье называет «делание». Здесь главная цель – овладение внешней материей и ее организация. Эта деятельность может быть названа экономической в широком смысле слова. Она включает изменение вещей и воздействие человека на человека, связанное с этим изменением. Мера и собственный критерий «делания» – эффективность. Второй тип – действие, цель которого – не создание внешнего продукта, но «формирование агента действия, его навыков, добродетелей, личностного единства». Мера и критерий действия – «подлинность», возможность личностного развития. «То, что индивид делает, здесь менее важно, чем то, как он это делает и каким становится в процессе деятельности».³

Третий тип – действие, где исследуются и усваиваются ценности. Это – созерцательная деятельность. И, наконец, четвертый тип – общение, совместность труда, духовная близость, доверие, солидарность, общность судьбы. «Ценна лишь такая деятельность, в процессе которой каждое отдельное сознание... мужает, соприкасаясь со всеобщим сознанием и разделяя драмы своего времени».⁴ Деятельность, включая все четыре типа действия,

¹ Мунье Э. Персонализм. – С. 106.

² Там же. – С. 107.

³ Там же. – С. 105.

⁴ Там же. – С. 126.

должна быть ориентированной не на чистую эффективность, но на личностное развитие, на действование (и эффективность в таком случае тоже может возрасти, ибо и в производственной деятельности человек остается неудовлетворенным, если не обретает в ней собственного достоинства). Поэтому речь должна идти о персонализации, гуманизации деятельности в единстве четырех ее типов.

Мунье ставит проблему крупномасштабно – от личностного универсума – к универсуму личностей, к очеловечению всех форм социальной жизни: семьи, государства, образования, культуры. Возьмем семью. Она имеет не только функциональную – биологическую и социальную полезность. «Смысл семьи состоит также в том, что она является местом соединения общественного и личностного, социальной жизни и индивидуальной... Благодаря этой посреднической роли, семья выступает ядром личностного мира».¹ И мужчина, и женщина могут состояться только в супружеской паре, а супружеская пара – в ребенке. Но общество, в котором мы живем, «создано мужчинами и для мужчин». Поэтому цель персонализации семьи заключается в признании права женщины на новые гендерные ценности и перспективы, и инициатива, личностная активность должны исходить от обоих полов.

Теперь о государстве. Политика – далеко не все, но она присутствует во всем. «Государство служит личности, а не личность государству».² Такова цель персонализации государства, осуществить которую призваны личности, обладающие властью. Культура тоже нуждается в персонализации, понимании того, что она не есть нагромождение знаний; цель ее – глубинное преобразование субъекта, и чем более она апеллирует к его внутреннему миру, тем большие возможности открывает перед ним. «Культура – это то, что остается тогда, когда мы уже не опираемся на знание: это – сам человек».³ И цель воспитания состоит не в том, чтобы сделать личность, слепить ее по меркам семьи и государства, но помня о том, что личность самоопределяется трансцендированием, пробудить в ребенке подлинную духовность.

Таким образом, персонализм объявляет личность смыслом всей биологической эволюции, всей Вселенной – через личностное устремление происходит персонализация, одухотворение и самого человека, и природы, и социального мира. Эта концепция может показаться утопической, иллюзорной, однако именно через усилия человека и осуществляются в мире все деяния. Персонализм можно интерпретировать как попытку противостоять сериализации, стандартизации человека, противодействовать утрате индивидуальности в мире «das Man». Это – страстный призыв к человеческому в человеке в век массовой, техногенной культуры, в эпоху надвигающейся анонимности и безличности, глобализации не только рынков, фи-

¹ Мунье Э. Персонализм. – С. 130.

² Там же. – С. 136.

³ Восточная философия, как и русская, отличается ярко выраженным экзистенциальным характером. Многообещающим и перспективным может стать, на наш взгляд, компаративистский анализ творчества экзистенциалистов Востока и Запада. Первые опыты подобного рода уже принесли свои плоды. См.: Есмагулова Г.Ж. Экзистенциальная идея свободы в творчестве М. Жумабаева. – Алматы, 2001; Соловьева Г.Г. Экзистенциальный смысл исламской онтологии // Наследие аль-Фараби и мировая культура. – Алматы, 2001.

нансов, экономических структур, но и умов, характеров, поступков. Была ли выполнена программа персонализма, удалось ли поставить плотину потоку массовой культуры? Можно ответить, что все философские программы и воплощаются и не воплощаются в жизнь, оставляя «щель» между идеей и реальностью, замыслом и его осуществлением. Та космическая, фундаментальная задача, которую сформулировал персонализм – задача всей человеческой истории: одухотворение мира и человека, пробуждение духовности, «творение нового неба и новой земли». Человек ждет рождения в нем Бога. Бог «ждет рождения в нем человека» (Бердяев).

Персоналисты не только обозначили горизонты грядущего. Их философский подвиг – не просто рассуждать о прекрасном будущем, о необходимости любви и сострадания, но самим, здесь и сейчас, не откладывая ни на минуту, привносить в жизнь «опыт персонализации», позволяя возрастать в себе духовному началу. Мы все – единый бесконечный дух во многих телах, могли бы они процитировать Фихте. Наши духовные акты и есть шествие духа, одухотворение мира. Вы можете писать статьи и книги, читать лекции о добре, любви и справедливости, о гуманизации социальной реальности и личностном универсуме. Но вы не посмеете назвать себя персоналистом, если не совершаете таких актов любви и справедливости сегодня и сейчас, в будничной жизни, повседневном бытии, окутанном паутиной привычек. Не просто воздерживаться от дурного и пошлого, но активно творить добро, даже если никто не узнает, не увидит, не похвалит, не наградит. Та история «с перстнем Гига», о которой повествовал когда-то Сократ: как поведет себя человек, если, завладев «перстнем Гига», станет невидимым, свободным и от порицания, наказания и от поощрения, награды? В этой «чистой ситуации» обнаруживается нравственная природа человека, относительность власти волшебного перстня. Нет, не может человек стать невидимым – Бог с ним, он видит все. И если человек ускользнет от себя подобных, Бог будет вопрошать и тревожить его, куда бы он ни скрылся – совесть. И никогда не стать ему счастливым, даже завладей он всем миром...

Персоналист – тот, кто идет против течения. И когда обстоятельства требуют поступиться принципами, когда кажется, что все вступили в заговор и нет сил сопротивляться – именно тогда, вопреки неумолимым обстоятельствам, он проявляет неумолимость доброй воли и делает то, чего требует от него совесть, верный страж внутреннего, духовного царства. Вас толкают на предательство друга? Вы можете потерять все – семью, достаток, карьеру, если не примите условия той грязной игры? Соглашайтесь, и вы сохраните все, но потеряете главное – самого себя... Персоналисты откликаются своими личностными поступками на все события, очищая вокруг себя атмосферу. Ценность человеческой субъективности заключается в ее способности одухотворять мир, в принадлежности к божественной сущности. Выслушав Мунье, мы получаем критерий того, что такое личность: целостность, самотождественность личности обеспечивается «живой активностью самотворчества», без чего личность распалась бы на множество фрагментов. Личностный универсум включает «персонализмы», о которых шла речь выше, но не в качестве «рядоположенных», равнозначных. Мунье, хотя и говорит о важности «воплощения», оправдания тела, о вовлеченности и деятельности, четко и недвусмысленно

выделяет доминанту духовного: «Конечным аргументом человека как личности является его сопряжение с божественной трансценденцией».

С этих позиций, можем ли мы каждого человека, который стал «самостоятельным субъектом деятельности и общения», обрел «социальное качество», считать личностью? Разве не сила воли, ярко выраженная индивидуальность, способность влиять на других людей и более того – воздействовать на ход исторических событий являются первыми признаками личности? И разве не должны мы причислить к всемирно-историческим личностям таких деятелей, как, положим, Сталин или Гитлер? Почему в термин «личность» надо вкладывать только позитивный смысл? В конце концов, можно говорить о совершенных и менее совершенных личностях. К тому же, если выполнять все условия, сформулированные Мунье, ни одного человека мы не сможем назвать личностью.

И все же приостановим поток вопрошания. Каждый человек может стать личностью, но не каждый ею становится. Если он устремлен к небу Духовности, он встал на путь личностного самоопределения и самостроительства. Через сомнения, срывы, ошибки, он прорывается к свету, осуществляя опыт трансценденции и коммуникации. Если же свет для него закрыт и душа погружена во тьму, личностью назвать его невозможно, даже если он способен навязать свою волю мировой истории, обладая незаурядным умом и харизматической силой. Личностный универсум определяется доминантой духовного.

Персонализм призывает нас, людей третьего тысячелетия, стать, наконец, людьми, преисполниться решимости каждый миг и каждый час согреть других теплом любви и соучастия. Не позволять себе внутренне замерзнуть среди «человеческих холодов», не превращаться в вещь среди вещей, подлежащих «каталогизации». Не поддаваться соблазну, прельщению «симулякров». Быть человеком...

Уникальность человеческого бытия.

Экзистенциализм Жана-Поля Сартра и Симоны де Бовуар

Одно из самых влиятельных философских направлений современности – экзистенциализм (от латинского-экзистенция, существование). Для нас это направление представляет значительный интерес, поскольку можно говорить об экзистенциальном характере казахской философской мысли, ее удивительной близости к идеям европейских мыслителей.

Экзистенциализм – это усиленное внимание к внутреннему миру человека, его духовной жизни, его переживаниям, стремлениям, чувствам, надеждам, т. е. к его личностной судьбе. Человек – не застывшая, готовая «сущность», которую можно описать научными понятиями. Его внутренний опыт постоянно изменяется, обновляется. Он постоянно выходит за пределы самого себя, совершая акты нравственного выбора. Человек не может ссылаться на обстоятельства и оправдывать свои неблагоприятные поступки, поскольку обладает внутренней свободой – самому определять, по какому нравственному пути он пойдет. Свободный нравственный выбор доказывает, что человек не одинок в мире и способен на общение с высшим духовным началом.

Рассмотрим философскую концепцию одного из самых знаменитых современных экзистенциалистов, француза Жана-Поля Сартра.

С этим именем мы оказываемся на философской территории экзистенциализма, имея в виду экзистенциализм в двух его смыслах. Первый, самый общепринятый – экзистенциализм как философская школа XX века, повлиявшая на устроения и духовный климат эпохи. Начинатель экзистенциализма и одновременно неклассики, – датский мыслитель Серен Кьеркегор, философский противник Гегеля, вознамерившийся противопоставить горделивой поступи абсолютистской идеи диалектическую лирику и бесконечную муку своей трагической любви. Не субъект познания, не *cogito ergo sum* или «трансцендентальное единство апперцепции», а человек бытийствующий, страдающий, обреченный на изумительную радость существования: интертерриториальность, претендующая утвердиться в своем праве и в своей бесконечной глубине вопреки рассудочному познанию, вновь обретенная вне языка науки как личное приключение каждого перед лицом самого себя, других и Бога. Экзистенциализм – это, повторяю, концепция Сартра, заявившего о децентрации человеческой реальности, о завершении эпохи ее идентичности. Говоря о «неустрашимом своеобразии человеческой авантюры», Сартр настаивает на том, что экзистенция не есть то, что она есть, и есть то, что она не есть. И, конечно же, экзистенциализм – это фундаментальная онтология Хайдеггера, творчество которого, по его собственному признанию, есть связующая нить между Европой и Азией, Востоком и Западом.

Но можно, на наш взгляд, говорить об экзистенциализме и в другом ключе. Во всей истории философии (восточной и западной) выделяется экзистенциальная струя, творчество тех мыслителей, которые не подчинились диктату западной традиции, философии и психологии сознания. Вопреки давлению и авторитету, академической философии, представляющей высшей ценностью всеобщее, несомненное, понятийное, они погрузились в «случайное» и «единичное», обнажив парадоксальность замысла: через свой индивидуальный, самоценный жизненный опыт, экзистенцию выразить философскую истину, значимую и весомую для других людей, современников и потомков. Разве не экзистенциалистом был Августин, раскрывший в «Исповеди» свой тернистый путь к божественной сущности? («Я стал сам для себя землей, требующей тяжкого труда и обильного пота», «Несчастен человек, который, зная все, не знает Тебя, блажен, кто знает Тебя, даже если он не знает ничего другого»). Экзистенциалистом в указанном смысле назовем и Абу Ахмеда аль-Газали, исследовавшего в своем великолепном произведении «Воскрешение наук о вере» все состояния человеческой души – отчаяние, веру, надежду, любовь («Тот, чьи семена хороши, чья земля плодородна, чья вода обильна, имеют заслуженную надежду»).

К экзистенциалистам отнесем и мыслителей позднего Возрождения – Мишеля Монтеня и Блеза Паскаля. Признаваясь, что содержание книги «Опыты» почерпнуто из собственной жизни, а единственное ее намерение – остаться с родными и друзьями после смерти, Монтень вводит в контекст самоанализа мировую историю нравов, исследуя самые поразительные проявления человеческого характера, необычные истории, примеры наивысшей доблести и низменной трусости, бескорыстной любви и слепой не-

нависти, небесной кротости и кровавой жестокости («Забавная причуда – многие вещи, которые я не хотел бы сказать ни одному человеку, я сообщаю всему честному народу и за всеми мыслями отсылаю своих ближайших друзей в книжную лавку»).

И творчество великого сына земли казахской Абая можно интерпретировать в экзистенциальном измерении. В своей удивительной книге «Слова Назидания» он предстает перед нами и в минуты отчаяния, и в минуты бесконечной радости, раскрывая через свой внутренний мир Истину бытия («Есть ли у человека что-либо драгоценнее его сердца? Называя кого-то человеком с сердцем, люди почитают его за батыра»). И творческое наследие аль-Фараби получит новое звучание, если трактовать его, имея в виду оба указанных смысла термина «экзистенциализм», тем более, что философская школа экзистенциализма сконцентрировала в себе опыт и духовную квинтэссенцию экзистенциальных мыслителей предыдущих эпох.¹

Парадокс экзистенциальной философии – стремление выразить бесконечное, абсолютное на языке конечного, единичного. Противник экзистенциалистов Гегель тоже задавался вопросом: Бог есть истина, но как нам познать его? Где мост между конечным и бесконечным? И отвечал, что природа абсолютного познается через формы культуры. Человек в его духовной деятельности, труде и борьбе и есть реальность Бога. Экзистенциалисты дают другой ответ. Экзистенциальная философия возможна, поскольку человек, единичный способен выйти на прямое общение с высшим началом, выдержать напряжение абсолютного отношения к абсолюту. Назовем еще один парадокс экзистенциальной философии, позволяющий оппонентам отрицать ее право на существование. Выражая уникальный опыт совершенно определенной, «вот этой» личности («вот бытие» – Хайдеггера), экзистенциализм вынужден высказывать (а слово – уже обобщение), осознавать (а мысль – всеобщее, принадлежащее всем), интерпретировать (интерпретация есть процедура герменевтики). Индивидуальный мир не доступен сознанию, понятию, – утверждает экзистенциализм. Но сам же пытается ввести этот опыт в понятийный контекст, придать ему всеобщность. Иначе он непередаваем, и, тем более, не философичен.

Экзистенциальные философы не ретушируют парадокс, но находят возможные варианты его разрешения: художественные образы, романы, пьесы, изменение самого стиля философствования, отказ от заданной еще Декартом парадигмы ясного, бодрствующего сознания и четкого, последовательного изложения текстов, подчиненных логике движения от простого к сложному. Суровая аналитика классических трудов заменяется свободным выражением духовного опыта в форме эссе, философского диалога, спектакля, игры, прит-

¹ См.: Сартр Ж.-П. Пьесы. – М., 1967; Сартр Ж.-П. Слова. – М., 1966; Сартр Ж.-П. Стена. Избр. произв. – М., 1992; Сартр Ж.-П. Пьесы. – М.: Флюид. 2008; Сартр Ж.-П. Человек в осаде. – М.: Вагриус, 2006. Зенкин С. О писательском творчестве Жан-Поля Сартра. Там же: Соловьев Э.В. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии. – М., 1991; Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. – М., 1998; Больнов О. Философия экзистенциализма. – СПб., 1999; Декомб В. Современная французская философия. – М., 2000.; Кузьмина Т.А. Жан-Поль Сартр // Философы XX века. – Кн.1. – М.: Искусство XXI век, 2004.

чи. Для классиков подобные формы – вторичны, недостаточно научны. Для экзистенциалистов сама мысль становится чувствующей, личностной, ей дозволяется свобода, в тексте возникают «бреши», «проломы», «люки», мысль может возвращаться, перекрещиваться, образуя мыслительный орнамент. Так удастся разрешить «утопию познания»: выразить конкретное, индивидуальное, неповторимое на языке понятий, не отождествляя при этом «конкретию» с понятием, оставляя между ними зазор.

Каковы же философские истоки творчества Сартра? Прежде всего – наследие Кьеркегора, человека, который не хотел иметь учеников, издавал свои сочинения на собственные деньги, считался меланхоликом и одновременно – эксцентриком, остался чужим в своем веке, чтобы стать своим в другой эпохе. Как и Кьеркегор, Сартр говорит не о сущности, не о природе человека, а, прежде всего, о его существовании, уникальном, единственном бытии каждого, об экзистенции. У человека нет никакой сущности, природы, – заявляет Сартр, потому что приоритет сущности сводит живого реального индивида, страдающего и любящего, к понятию «человек», к всеобщему понятийному концепту. Экзистенция, напротив, не исчерпывается понятием, сущностью, всеобщим, она выражает бытие человека во всей его полноте, человека мыслящего, любящего, волящего, обреченного на страдание и смерть. А главное – экзистенция характеризуется свободой выбора, живым творческим процессом самосознания и самополагания. Человек, проектируя свою жизнь, является безусловным автором, изобретателем собственной судьбы, ответственным за каждую свою мысль и поступок.

Но между Кьеркегором, жившим в спокойном Копенгагене XIX в., и Сартром, гражданином трагического, бурного XX в., пролегают словно тысячелетия – и в социально-историческом и в философском аспектах. Если Кьеркегор протестует против безудержного рационализма западной культуры, где человек превращается в логический конструкт, то Сартр сполна испытывает на себе все последствия помрачения разума: тоталитаризм в его разновидностях фашизма и коммунизма, мировые войны, уносящие жизни миллионов, страшные концлагеря, опутавшие мир колючей проволокой, использование демонической силы науки против человека и человечества, все возрастающая абсурдность существования, утрата веры и смысла. Сартр участвует в движении Сопротивления, становится узником концлагеря, позже включается в движение новых левых, протестующих против онтологических оснований западной культуры, принципа господства, заложенного в ее фундаменте. Он проявляет максимум политической активности, не оставаясь сторонним наблюдателем, «чистым философом».

Кьеркегора и Сартра разделяют также и «философские километры»: концепции Гуссерля и Хайдеггера, новое слово в философии XX в. Сартр услышал эти имена впервые от своего друга Арона Раймона, в непринужденной обстановке парижского кафе. Они мирно беседовали, попивая коктейль, и Арон рассказывал о своей поездке в Берлин. Но все изменилось, когда он небрежно бросил: «Если ты феноменолог, то даже этот коктейль станет темой твоих диссертаций». Сартр, как пишет в своих мемуарах Симона де Бовуар, побледнел и замолчал. Он ведь думал именно о такой философии! И вот командировка в Берлин. 1933 год. Сартр изучает фено-

менологию. Она захватывает его своей идеей избавления от западного логотризма. Определенные мыслительные операции (феноменологическая редукция) способны привести, оказывается, к таким состояниям сознания, когда человек сможет созерцать сущности, подобно Богу, непосредственно их видеть, преодолевая дуализм «сущности и явления», «внутреннего и внешнего». Отпадет надобность в научных теориях и конструкциях. Феномены, бытие, которому придается смысл, переживаются бытийственно, тем самым являя свою сущность. Хайдеггеровская «экзистенциальная аналитика» и проблематизация бытия и смысла бытия (Хайдеггер посвятил свою книгу «Бытие и время» Гуссерлю, но учитель ее не принял) побудили Сартра к созданию «феноменологической онтологии».

Книга Сартра «Бытие и ничто» была опубликована в оккупированном нацистами Париже. Книга о свободе, о личном выборе, об ответственности каждого за свою судьбу и судьбы мира. Сартр – уже не ученик, восхищенный теориями Гуссерля и Хайдеггера. Его знает вся Франция. Он – автор известного романа «Тошнота», романной трилогии «Дорогами свободы», многочисленных пьес, эссе, литературно-критических статей. В том же сорок третьем публикуется пьеса «Мухи», чуть позже – «За закрытыми дверями», «Мертвые без погребения», «Дьявол и господин Бог», «Грязные руки». Это – художественные произведения, наполненные философским, экзистенциальным смыслом. Их невозможно читать «налегке», но только приостановившись, позволив себе роскошь углубиться в суть происходящего. Сплетенность философии и художественного творчества – одна из характерных особенностей экзистенциализма: своеобычность человеческого бытия выразима, скорее, на языке образов.¹ И Серен Кьеркегор, и Альбер Камю, и Морис Мерло-Понти – прежде всего, выдающиеся писатели. Но это не означает, что они не создали собственно философских трудов. Для Сартра таким ключевым произведением, написанным уже рукой философского мастера, стала книга «Бытие и ничто», выразившая новую волну экзистенциализма, сравнительно с кьеркегоровской.

Главным для него становится осмысление человеческой судьбы в условиях абсурда и утраты смысла. Отчаяние, страх, смерть подстерегают индивида, социальный мир обнаруживает свою пугающую иррациональность, неуловимость средствами разума, Бог покидает человека, человек – Бога, но тоска по абсолюту, ностальгия не отпускают человека. И Сартр стремится обнаружить возможности избавления из плена абсурда. Человеческая реальность, экзистенция не самоидентифицируема. Она не сводится к своей абсурдной фактичности. Экзистируя, мы постоянно находимся вне себя, выходим за пределы данности, прорываемся в еще не состоявшееся будущее, трансцендируем. С идеей нетождественности Сартр вступает в современный философский дискурс.

«Бытие и ничто» не дает никаких скидок читателю, требуя предельного напряжения мысли и бескорыстного желания следовать по тернистому философскому пути. Книга эта до недавнего времени была известна русскоязычному читателю только по отдельным опубликованным фрагмен-

¹ См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М., 2000; см. также: Сартр Ж.-П. Проблемы метода. – М., 1993.

там. Полный перевод на русский язык появился только в 2000 г., спустя 57 лет после ее выхода на французском. И не удивительно. Экзистенциальная философия, как и все современные философские направления, подлежала нелицеприятной, прокурорской критике марксизма, владеющего «философским камнем» и истиной в последней инстанции, провозглашенной вездесущими «классиками». Отсюда – небрежение философским опытом целого столетия, наиболее плодотворного в смысле философского творчества. Время культуры словно остановилось, и все, что было возможно, считалось высказанным Марксом и его сподвижниками. Положение кардинально изменилась с распадом Союза и крушением тоталитарной идеологии. Выяснилось, что прошла целая философская эпоха, и надо постараться ее догнать. Тем более, что современные философские концепции – мировоззренческая основа демократического, плюрального мира.

Проанализируем два самых крупных философских произведения Сартра – уже упомянутую книгу «Бытие и ничто» и сочинение, опубликованное много позже, «Критику диалектического разума». Рассмотрим их как этапы творческого пути Сартра, взаимосвязанные, но, в то же время, сохраняющие самостоятельность. При этом будем использовать свои собственные подстрочники этих произведений (в отличие от «Бытия и ничто», «Критика диалектического разума» до сих пор не переведена на русский).¹ «Бытие и ничто» имеет подзаголовок: «опыт феноменологической онтологии». Сартр следует за Гуссерлем, но придает его идеям другое звучание. Поэтому его называют не только экзистенциалистом, но и феноменологом. Не совершая процедуры феноменологической редукции, классическая философия, говорит Сартр, ориентировалась на рефлексивное «*cogito*», что сразу вводило дуализмы – прежде всего, субъекта и объекта, внутреннего и внешнего, сущности и явления. Но позиция рефлексивного «*cogito*» есть позиция познающего субъекта, следствием которой является ускользание бытия как такового, сведение бытия к мысли о бытии. Поэтому явление (*e' apparence*) понимается как чистый негатив, то, что не есть бытие.

При феноменологическом подходе, напротив, за основу берется опыт «дорефлексивного *cogito*», позволяющий избежать абсолютизации познавательного отношения, превращения бытия в мысль о бытии: «Мы схватили бытие, которое избежало познания и которое его обосновывает».² Мы схватили мысль, которая не сводится к репрезентации, не является фактом познания, но «есть структура бытия». Подобный онтологический опыт отменяет измерение бытия познанием и, следовательно, снимает закон дуальности. «Проявления, которые манифестируют существующее, не есть ни снаружи, ни внутри... Они все отсылают к другим проявлениям, и ни одно из них не есть привилегированное».³ Явление не скрывает сущность, оно ее проявляет: оно есть сущность. И дуализм возможности и действительности также терпит крах. Феноменологическая редукция, освобождая от опыта обыденности, выводит в поле чистого трансцендентального сознания, ко-

¹ Sartre J.-P. L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. – Gallimard, 1980.

² Ibid. – P. 24.

³ Ibid. – P. 11.

торое и обнаруживает свою бытийственность вне познавательного отношения. Такое сознание, ориентированное на «дореклексивное *cogito*», и есть структура самого бытия.

Установив этот фундаментальный факт, Сартр обнаруживает затем два основных типа бытия – *en-soi* (бытие в себе) и *pour-soi* (бытие для себя). Проблема состоит в том, чтобы выяснить, как соотносится первое – бытие мира и второе – бытие человека. Если *en-soi* и *pour-soi* есть две модальности бытия, не являются ли они радикально гетерогенными и «имеется ли общее между бытием, которое есть то, что есть (*en-soi* – Г.С.) и бытием, которое есть то, что оно не есть и не есть то, что оно есть?» (*pour-soi* – Г.С.). Задаваясь этим вопросом, Сартр выясняет, что *pour-soi* без *l'en-soi* есть некий абстракт: оно будет существовать не более, чем краска без формы. Основное же отличие человеческого бытия – способность к неантизации, отрицанию и, значит, к свободе и духовности.

Человеческая реальность, констатирует Сартр, есть конкретное бытие-в-мире. Но это сразу влечет за собой череду вопросов. Что есть мир, бытие-в-себе, и человеческая реальность, бытие-для-себя? Чем отличаются эти области бытия? Почему отношение между ними возможно? Подобное вопрошание свидетельствует о некоем непонимании, недостатке, сомнении, т. е. подразумевает перманентную возможность небытия вне нас и в нас самих. «Если негация не существует, никакой вопрос не может быть поставлен».¹ Небытие появляется всегда в границах человеческого ожидания: ожидаю найти в кошельке 15 сотен франков, нахожу только 13. Однако негация не есть лишь качество суждения, я могу спрашивать взглядом, жестом, молчанием. Бытие и ничто – как свет и тьма. Ничто дано в сердце бытия – эта мысль звучит рефреном основного произведения Сартра. Но откуда приходит ничто? Человек есть то бытие, через которое ничто приходит в мир. Сартр высказывает здесь глубочайшую мысль об отсутствии предопределенности, непререкаемой однозначности, об изначальной способности человеческой реальности оказываться вне и за пределами причинно-следственных связей, творить из ничего, черпать из бесконечного, бездонного духовного источника. Но какой же должна быть человеческая реальность, порождающая ничто?

С первых страниц книги появляется главный персонаж, главный образ ничто – свобода. Нельзя представлять дело так, предупреждает Сартр, что человек сначала рождается, живет, а потом становится свободным. Не имеется различия между бытием человека и его «свободным бытием». Сущность человеческого бытия есть отрешенность в свободу. Все дальнейшие изыскания – все новые и новые характеристики свободы, первичной экстатичности, неравности человека самому себе, несовпадения его со своей фактичностью, – отчаянная попытка Сартра децентризовать самость, «субъект», как основной бастион классической культуры, а вместе с тем – и традиционный «объект».

Человеческой реальности свойственна лукавость, неискренность, и это возможно только потому, что такая реальность не совпадает сама с собой, распадается на фактичность и *transcendence*. Вот, к примеру, женщина, за которой ухаживают. Чтобы ее удовлетворить, надо, чтобы чувство адресова-

¹ Sartre J.-P. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. – Gallimard, 1980. – P. 55.

лось к ней как субъекту свободы, было признанием ее личности, но, в то же время, взывало бы к ее телу. И вот ей предлагают руку. Отклонить предложение – значит, позволить флирт, принять – значит, прервать волнующую гармонию момента. И молодая женщина решается отказать. Она говорит высокие слова, проявляя себя в аспекте личности. Рука ее инертна в горячих руках партнера. Эта женщина – воплощение неискренности. Чувствуя глубоко присутствие своего тела, она реализует себя как не имеющая собственного тела. Это возможно, поскольку человеческое бытие двойственно: оно – и фактичность, и transcendence, причем, без желания снятия или синтетизирования этих двух пластов бытия.

Другой пример, приводимый Сартром, – гомосексуалист. Он не хочет признать себя раз и навсегда гомосексуалистом: во всем виноват случай, игра и т. д. Он утверждает, что в измерении, где его вынуждают обстоятельства – он педераст, но в измерении, где человеческая реальность избегает всех дефиниций – он способен себя изменить. Этот человек не позволяет рассматривать себя как вещь. Он уверен, что может избежать порока.¹ Архетип формулы лукавства выражен некоторыми знаменитыми фразами, например: «Любовь – больше, чем любовь». Здесь дается единство любви как фактичности, сексуальности, ревности, и любви как transcendence, «реки огня», зова бесконечного, платонического эроса, выражения космической интуиции. Или заголовок пьесы «Я – намного больше, чем я». Или фраза «он стал тем, кем он был». Подобные фразы подразумевают двойственность, нетождественность человеческой реальности. «Надо, чтобы принцип идентичности перестал быть конститутивным принципом человеческой реальности: это есть бытие, которое есть и которое не есть. Он не есть, то что оно есть». И разве сам Бог во всей своей позитивности не есть такое нетождественное Бытие? Разве он не есть то, что есть, и есть то, что не есть? Так Сартр идет в наступление на фундаментальный принцип классической культуры – тождественность, идентичность «я», находя многообразные формы и образы ничто, приближаясь к конкретному, полному определению свободы.²

Ничто, корнящееся в человеческой реальности, несовпадение бытия с самим собой объясняет, по Сартру, и природу темпоральности. Время не есть некое вместилище, хронологическая последовательность событий, но – сама человеческая реальность, удаленная через ничто от самой себя. В противном случае, мы сталкиваемся с неразрешимым противоречием: прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее – точка без измерения, и вся серия себя уничтожает. Возьмем прошлое. В его отношении я не могу ничего отменить или добавить. Оно состоялось. Мы имеем прошлое, и оно

¹ В современной ситуации демократизации всех форм жизни, в том числе, сексуальных практик, эта однозначная оценка может подвергнуться критике. Не вдаваясь в подробности современного дискурса о сексуальности и современного праксиса с его одобрением на уровне законодательства однополых браков, скажу только, что полностью и без оговорок присоединяюсь к оценке данного явления как порока. Свыше нам, людям, дано два измерения нашего бытия, и даже в однополюс связи эта «двоичность» сохраняется, но в уродливой, искаженной форме.

² Идентичность – индивида, этноса, культуры, нации – в центре современных философских и политических дискуссий. Выявляется парадокс: чтобы осознать и отстоять свою идентичность, надо выйти за ее пределы, стать неидентичным; но стать неидентичным можно только, сохраняя свою идентичность.

кажется бесповоротным. Прошлое – то, что недостижимо и преследует нас на расстоянии. Если я в прошлом закончил морскую школу, то сегодня я – на капитанском мостике. Прошлое – костюм, который я выбрал несколько месяцев назад, дом, который я построил, моя жена, мои обещания, мои дети. Но тут же возникает новый парадокс: я не есть мое прошлое. Древние хорошо это усвоили: я не могу ничего окончательно высказать о себе, ибо пока высказываю, становлюсь другим. Прошлое на самом деле не столь уж недостижимо. Это не значит, что я могу изменять по своей прихоти те или иные из моих поступков. Однако мое настоящее и, точнее, будущее, делает мое отношение к прошлому избирательным. Какие-то фрагменты его погружаются в небытие, какие-то всплывают; меняются их оценка и значимость. Я спасаю прошлое, я его ратифицирую, и только я могу судить о его достижимости. Я выбираю его смыслы и порядки, исходя из своего проекта, и эти порядки не подчиняются хронологии. Именно будущее решает – живо ли прошлое или умерло. Вся сила прошлого приходит к нему из будущего. Более того, наше прошлое никогда не одиноко, но погружается в универсальное измерение, подлежит оценке другого, включает и его опыт.

Теперь возьмем настоящее. Оно конституируется через оппозицию – к будущему, которого еще нет, и к прошлому, которого уже нет. Снова мы находим неразложимую чету: бытие и ничто. Настоящего нет – невозможно схватить его в форме мгновения, потому что мгновение – момент, где настоящее есть. Настоящее делает себя настоящим в форме бегства. Оно есть непрерывное бегство от бытия. Оно есть и его нет. А будущее? Нет ни одного момента жизни, который не имел бы внутреннего отношения к будущему. Когда я пишу, пью, отдыхаю, смысл моего бытия – там, вон, на расстоянии. Хайдеггер говорит: «Dasein всегда бесконечно больше, чем то, чем оно было бы, если его ограничить чистым present». Будущее выявляет смысл настоящего, но не детерминирует: «я» есть бытие, смысл которого всегда проблематичен».¹

Темпоральность описывается традиционно в статистических терминах, рассуждает Сартр, выражается формулой «до-после», содержащей необратимость. Это есть время, которое отделяет меня от реализации моих желаний. Без этой необратимости я тут же получу то, что задумал, не будет никакой дистанции между мной и мной, мечтой и реальностью. Время отделяет меня от меня самого, от того, каким я был, каким я хочу стать, от того, что я хочу сделать, от вещей, от другого. Характер времени выражается в выборе практического масштаба измерения. Говорят – мы находимся в получасе от такого-то города; надо три дня, чтобы выполнить эту работу. Но время не только разделяет, подчиняясь формуле «до-после». Сартр развивает идеи Хайдеггера, согласно которому, экзистенция есть бытие, создающее время. Человеческая реальность, бытие анализируется Хайдеггером исключительно в измерении времени. Сартр тоже выявляет экзистенциальность времени, определенность его личностным смыслом, соотношением бытия и ничто. Время – структура человеческого бытия, подверженного собственной неантизации. Объекты, вещи – не делятся. Они – есть. Этот стол, этот стакан

¹ Sartre J.-P. L'être... P. 119.

– время течет по ним. Поскольку они подчиняются закону идентичности, у них есть уровень, порог изменения, где они просто прекращают быть тем, что они есть. И только человеческая реальность движется в структуре темпоральности.¹

Соотношение бытия и ничто является и конститутивной структурой бытия – другого. Другой есть я (*moi*), которое не есть *moi*. Другой – не отдельное бытие, утверждает Сартр, в таком случае не избежать солипсизма. Другой – структура моего собственного бытия. Я совершил какой-то проступок, неловкое движение, еще хуже – подглядываю в замочную скважину. Оглядываюсь – никто не видит. Но меня охватывает стыд. Стыд в своей изначальности – стыд перед кем-нибудь. Я как бы вижу себя глазами другого. Другой есть неустрашимый посредник между мной и мной-самим. Этот взгляд другого не остается бесследным. Он создает меня по типу нового бытия. Я становлюсь другим, нежели был. Философия XX века, считает Сартр, поняла, что «невозможно избежать солипсизма, если с самого начала рассматривать я и другого в аспекте двух самостоятельных субстанций».² Если я сомневаюсь, к примеру, в реальности моего друга Пьера, я должен также сомневаться в собственной эмпирической реальности профессора. Нет никаких привилегий для моего *moi*. Мое эмпирическое *ego* и эмпирическое *ego* другого появляются в мире одновременно.

И *cogito* не будет точкой отсчета для философии. Напротив, существование другого делает возможным *cogito* как момент абстрактный, где *moi* схватывает себя как объект. Дорога внутреннего идет через другого, *L'autre*. «Сознание себя реально настолько, насколько познает свое эхо в другом».³ Гегель, по мысли Сартра, проанализировал «бытие для другого», но в терминах познания. Из-за этой ассимиляции бытия в познание произошло множество ошибок. Хайдеггер провозгласил, что отношение человеческих реальностей должно быть отношением бытия. Но в качестве исходного отношения выдвинул *Mitsein* – бытие с другим, как сущностную структуру моего бытия. Первичное отношение к другому, по Хайдеггеру, не есть я и ты, но – мы, совместная экзистенция членов команды. Нет речи об отношении одной индивидуальности к другой, но имеется в виду тотальная взаимозаменяемость членов экипажа, тип онтологической солидарности. И такое решение не удовлетворяет Сартра. Он не возражает Хайдеггеру, считая другого сущностной структурой моего бытия, но не соглашается с ним, что за исходное надо брать отношение «мы». Это – только вторичная, производная фигура. Изначальным в культуре является отношение «я-ты», бытие – не с, а для другого. «Надо показать, что бытие для Пьера, или бытие для Анны, есть конституитивная структура моего конкретного бытия».⁴

Одна из модальностей присутствия во мне другого – его объективность, в которой я не могу сомневаться. Вот я вижу женщину, идущую по улице,

¹ Время – проблема, которая во все времена зачаровывала философию. Августин удивлялся: нет ничего понятнее для человека, чем время. И нет ничего более загадочного. Время было создано Творцом вместе с миром и его разгадка связана с вечностью.

² *Sartre J.-P. L'Être...* P. 165.

³ *Ibid.* – P. 170.

⁴ *Ibid.* – P. 178.

нищего, поющего под моим окном – для меня они в каком-то смысле объекты. Но только ли объекты? Если бы это было так, я мог бы сомневаться в их существовании, однако, они всей силой своего бытия, своей свободой, заставляют отбросить подобное сомнение и отношение к себе только как к объекту. Другой покусается, прежде всего, на организацию пространства вещей, созданную мной. Я вижу человека на лужайке. Он изменяет свое расстояние от скамейки, которое я зафиксировал первоначально. «Он вносит дезинтеграцию в отношения, которые я устанавливаю между объектами моего универсума».¹ Происходит перегруппировка. Вещи уже не полностью мои, они уклоняются от меня, зеленая ветка поворачивается к нему, и есть нечто таинственное в их отношениях – я не знаю, как он видит зеленое. Другой – объект, но особый. Этот объект появляется как тот, кто украл у меня мир, полностью его трансформировал, децентризовал, осуществил тотальную метаморфозу моего мира.

Но не только мира. Другой трансформирует и меня самого. Уже тем фундаментальным фактом, что он меня видит и смотрит на меня иначе, к примеру, чем на газон. «Быть – видимым другим», в каждое мгновение, независимо от того, присутствует ли кто-то или отсутствует – неустрашимый факт, точнее – быть видимым всеми. Одежда – попытка скрыть наготу, остаться невидимым, но смотреть самому. Присутствие другого – факт, что он на меня постоянно смотрит, Сартр называет термином «взгляд». Речь идет о моем бытии, описываемом через свободу другого. Его свобода означает, согласно Сартру, замерзание и отчуждение моих собственных возможностей. «Другой – есть скрытая смерть моих возможностей».² Я уже не хозяин ситуации. Другой видоизменяет ее в нежелательном для меня направлении. Это – то, что один из писателей удачно назвал «участием дьявола», а Кафка описал в «Процессе» и «Замке». Я становлюсь инструментом чужих намерений, я в реальной опасности, я чувствую тревогу и это не случайность, которую можно избежать, но перманентная структура моего бытия-для-другого.

Другой, следовательно, не дан мне как объект. Через него мое «я» приходит ко мне, и он есть – не категория, но «факт присутствия чужой свободы». Он появляется, вопреки Хайдеггеру, как тот, кто в своей полной свободе ставит меня вне игры, отказываясь от примиряющего «Mitsein». Я же, в ответ, стремлюсь вырвать себя у другого и бросить его, в свою очередь, вне игры. «Я также снимаю возможности другого. Я их трансформирую, умерщвляю». Первичное отношение к другому означает, что моя фактичность поглощает его свободу, наши свободы перекрывают одна другую «в то время, как я стараюсь поработить другого, он старается поработить меня».³ Конфликт есть первичный смысл бытия-для-другого. Суть «взгляда» хорошо высказывается в мифе о медузе Горгоне. Другой видит меня, в то время как я себя не вижу. Он вытягивает мою тайну, тайну того, что я есть. И если я предполагаю единство с другим, то я намереваюсь его ассимилировать, рассеять его характер дружности, подчинить его свободу, навязать ему свою

¹ Sartre J.-P. *L'être... P. 184.*

² Ibid. – P. 188.

³ Ibid. – P. 234.

фактичность. Эту точку зрения опровергает Мерло-Понти. Сартр принимает факт реального отчуждения за онтологически значимый. Но онтология бытия, говорит Мерло-Понти, выражается не фактом отчуждения и уничтожения свободы другого, а взаимным проникновением и переплетением свободы индивидов, составляющих единую плоть мира.

Но и по мнению Сартра, есть все-таки отношения, при которых я включаю другого в свою фактичность, не отбрасывая, на укрощая его свободу, и он тоже включает меня в свою фактичность с моей свободой, оставляя за мной характер друговости – любовь. Единство осуществляется при взаимном сохранении свободы. Любовь, в сущности, не сводится к чистому желанию физического обладания. Герой Пруста, который устраивает у себя свою любимую, может видеть ее и обладать ею в любое время дня. Но любовь хочет захватить в плен и сознание. И не силой, подобно тирану, подчиняющему своих подданных. Любящий не желает обладать любимым как вещью. Он обнаруживает особый тип присвоения. Он хочет обладать свободой как свободой. Тотальное порабощение любимого убивает любовь любящего. Поэтому любящий и настаивает на клятве, и раздражается из-за чрезмерной пылкости клятвы. Никто не говорит: я люблю вас за вашу верность. Хотеть быть любимым – значит заражать (инфицировать) другого своей собственной фактичностью. В этом случае меня уже не приравнивают просто к вещи, средству, орудию. Я становлюсь чистой целью, я спасен от инструментальности. Другой уже не излучает опасности и угрозы. Как абсолютный источник всех ценностей, Я гарантирован против возможного обесценивания. Я есть абсолютная ценность.

Подобные отношения подразумевают взгляд другой структуры. Не взгляд медузы Горгоны, превращающий меня в холодный камень. Но, напротив, взгляд, где мир обнаруживается, исходя из меня. Именно благодаря мне появляются цветущие луга, мерцающая под солнцем струя воды, глубокая синева неба. «Я должен быть дан как абсолютная тотальность, исходя из которой понимаются все состояния и все действия».¹ Поэтому выбор любимого не может быть случайным и относительным. Любящий по праву упрекает: если бы я не приехал в этот город, ты бы меня не знала. Он не хочет смириться с мыслью, что его любовь – любовь среди других, а требует абсолютного выбора – только он, несмотря ни на какие случайности. Моя фактичность, итак, спасена. Она есть цель, к которой стремится другой. Сартр характеризует любовь как фундаментальный модус бытия-для-другого, возможность единства при сохранении свободы, преодоления опасности, необходимо исходящей от другого, обладающего свободой.

Можно возразить: отчуждение между индивидами, «взгляд Медузы» – еще не вся истина. Не только любовь – противоядие против тотального отчуждения. Экзистенциальное, глубинное общение по сути созидает индивидов и сохраняет ткань человеческой культуры. Оно имеет онтологический смысл, способствуя приращению бытийственности и прорыву к высшей божественной сущности. Об этом писал, полемизируя с Сартром, другой экзистенциалист – Мартин Бубер. «Центральная идея философии Бубера

¹ Гуревич П.С. Экзистенциализм Бубера. Квинтэссенция. – М., 1992. – С. 371.

– бытие как диалог между Богом и человеком, человеком и миром. Этот диалог созидателен и спасителен, когда он осуществляется при посредстве Бога, его заповедей о нравственности и любви».¹

Несмотря на возможность единства через любовь, в отношениях с другим у Сартра верх берет конфликт. И не надо думать, что мораль, провозглашающая терпимость, уважает свободу другого, – резюмирует он. С тех пор, как я существую, я устанавливаю границы свободы другого. Каждое поведение, которое мы избираем визави с другим, есть изнасилование свободы другого, которую мы вслух признаем. Я виновен перед лицом другого: во-первых, потому, что под его взглядом испытываю отчуждение, ежусь от своей наготы; во-вторых, потому, что сам смотрю на него как на инструмент и объект. Первородный грех – это мое появление в мире, где есть другой. Таков неутешительный итог анализа бытия-для-другого.

Любовь, сексуальность, тело, плоть Сартр рассматривает как необходимые структуры «бытия-для-другого» и, следовательно, сущностные феномены культуры. Проблема телесности, о которой заявил уже Ницше, – программная в неклассической философии. Это – та точка, где «большая» философия оказывается бессильной. Тело не поддается описанию в терминах сознания. Для классиков проблема тела неразрешима. Они считают его самостоятельным, способным воспринимать внешний мир. Сартр ставит и решает проблему, исходя из хайдеггеровского понимания мировости: пространство и время не есть абстрактные, чистые вместилища, но определяются характером человеческого действия и общения. Первичное пространство инструментально, оно есть ландшафт орудий. И человеческое тело можно понять только с позиций его вовлеченности в мир культуры. «Сказать, что я пришел в мир или что имеется мир и что я имею тело – это одно и то же»². Тело не имеет фиксированных границ и формы, оно расплывается, оно включается в линии пересечения «заботящегося общения», всех этих «для», «поскольку», «чтобы...», организующих мир. Но, в отличие от прочих инструментов, оно замыкает регресс отсылания одного инструмента к другому, поскольку само изготавливает инструменты. Гвоздь отсылает к молотку, а молоток – к руке, которая его использует. Это сартровское положение, может быть, станет более понятным, если вспомнить мысль Маркса о том, что человек как существо универсальное способен двигаться по логике вещей и не предопределен к какому-то одному виду деятельности. Тело, по Сартру, непрерывно снимается. Оно, в сущности – вне того, что я есть.

И тело другого – вне его самого. Я пришел, положим, к Пьеру, а его нет дома. Но его тело присутствует в комнате. Вещи, которыми он пользовался, обнаруживают в своей совокупности тело владельца. Это кресло – кресло, где он сидел, бюро – бюро, где он писал и т. д. Предметы могут собрать его материю, хотя он отсутствует. И когда я получаю письмо от любимой женщины – это уже ее тело. Иначе не понятно, почему само письмо любимой чувственно волнует ее возлюбленного: все тело любимой налицо как отсутствие в этих линиях и на этой бумаге. Тело другого нельзя поэтому воспринимать

¹ Sartre J.-P. *L'être en neant*. – P. 240.

² Ibid. – P. 214.

как объект наряду с другими объектами. Вокруг тела организуется ситуация, и оно неотделимо от этой ситуации. Воспринимать другого – значит, обнаруживать через мир, меняющиеся ситуации тот факт, что другой есть.

Тело, постоянно рождаясь и выходя за свои пределы, может быть превращено в плоть, если освободится от инструментальных связей. Желание и есть попытка освободить тело от будничного напряжения. Ласка позволяет телу остановиться, избавиться от своей активности, стать пассивным в своих функциональных связях, превратиться в плоть. «Ласка не просто легкое прикосновение, но возделывание... Она обнаруживает плоть, высвобождая тело от его акций. Желание выражает себя через ласку, как мысль через язык».¹ Особенности плоти раскрываются Сартром при анализе садизма. Садист, говорит он, хочет достигнуть момента, когда другой станет плотью, не прекращая быть инструментом: бедра дарят себя в непристойной пассивности, но используются и как инструменты, которые раздвигают и сгибают, чтобы случать ягоды. Но «садист обнаруживает свою неудачу, когда жертва смотрит на него, и он испытывает абсолютное отчуждение своего бытия в свободе другого».² Оказывается, что и проблема другого («взгляд») и проблема сексуальности («тело», «плоть») должны быть введены в контекст свободы, соотношения бытия и ничто.

Но что такое свобода? Вы хотите получить ответ в форме логически строгого определения? Напрасно. Свобода не есть понятие, и в этом смысле у нее нет сущности. Каждое «я» осуществляет себя как уникальная экзистенция в форме свободы, не подчиненной логической необходимости. Ничто, напоминает Сартр, приходит в мир через человеческую реальность. Эта реальность – бытие, которое способно осуществить разрыв с миром и с самим собой. «Свобода есть ничто, содержащееся в сердце человека и понуждающее человеческую реальность делать себя вместо того, чтобы быть... Для человеческой реальности быть – значит, выбирать себя. Ничто не приходит к ней ни извне, ни изнутри, что она может просто получить или воспринять».³ Самый волнующий и яркий образ свободы – внезапная метаморфоза моего первоначального проекта, другой выбор меня самого и моих *fins* (целей). Такая смена жизненного проекта осуществляется, по Сартру, через акт отчаяния. В мгновение, когда Раскольников решается на убийство, он соглашается отказаться от самого себя прежнего и, испытав отчаяние, выбрать иной жизненный проект. Подобные мгновения – загадочны и непонятны. Страх и отчаяние, радость и надежда крепко спаяны. Старый проект разрушен, новый набросан эскизно, неопределенно. «Мы отпускаем себя, чтобы схватить, и схватываем, чтобы отпустить». Будучи осужденным к свободно-му бытию, человек несет тяжесть всего мира на своих плечах. «Если я мобилизован на войну, эта война – моя война, и я ее заслужил». Я всегда могу изъять себя из нежелательной ситуации: дезертирство, самоубийство. Отказываясь от этих последних возможностей, я выбираю войну. Это зависело от меня, чтобы для меня и через меня этой войны не существовало.

¹ Sartre J.-P. *L'être en neant*. – P. 256.

² Ibid. – P. 261.

³ Ibid. – P. 279.

Прислушиваясь к Кьеркегору, Сартр отказывается считать свободу логическим понятием, претендующим на всеобщность, пусть даже самым неопределенным и многозначным из всех понятий. Свобода, утверждает он, экзистенциальна, а не понятийна. Это – изначально присущая человеку способность к акту выбора, безусловно свидетельствующая о его сопричастности сфере духовного. В этом смысле свободными не становятся, ими рождаются. Человек, соглашаемся мы с Сартром, приговорен к свободе. Другое дело, что он может свободно отказаться от реализации своего права и выбрать рабство, хотя и здесь решение его не окончательно. Свобода, что и доказывает Сартр, определяет человеческую реальность, экзистенцию. Она вырастает из ничто, бездонного, недетерминированного духовного источника, не подчиняющегося причинно-следственным природным законам. Свобода как экзистенция – тема, не достаточно изученная в отечественной философской литературе, где все еще господствуют марксистские стереотипы, устойчиво связывающие свободу с необходимостью и внешней детерминацией. Надо, видимо, читать «Бытие и ничто», чтобы проникнуться мыслью, что свобода по природе своей – феномен духовный, трансцендентный и потому выходит за рамки природной «объективной диалектики».¹

Однако Сартр не перестает удивлять читателя, тем более, марксиста. Через свободную экзистенцию он выводит человека к Богу (в своем программном труде он отнюдь не «экзистенциалист атеистического крыла»). Вдумаемся в следующие пассажи. Кроме жизненных, сменяющих друг друга проектов, есть у человека единственный, фундаментальный: найти абсолют, опору. Человек выбирает себя как существо, стремящееся к Богу. Человеческая свобода – прежде всего, выбор Бога. «Человек есть бытие, которое проектирует бытие Бога. Его он определяет в своем последнем и фундаментальном проекте... Быть человеком – это тянуться к бытию Бога: или, если хотите, человек есть фундаментальное желание бытия Бога».² Теперь понятно, почему свобода избегает логических определений. Она есть неопровержимый факт экзистенциального прорыва, встречи с Богом, причастности к духовному. Как вы определите Дух, духовность? Какую дадите дефиницию? Это все равно, что дать всеобщую формулу своей единственной любви. Настаивая на экзистенциальности свободы, Сартр, если я не ошибаюсь, приоткрывает тайну духовного происхождения человека.

Что же это значит – тянуться к бытию Бога? Сартр предлагает довольно неожиданное решение. Если Бердяев уповает на творческий акт – в нем происходит желанная встреча, если Ясперс настаивает на глубинном общении, позволяющем увидеть свет Истины, то Сартр считает, что путь к Богу пролегает через...обладание. Делать, действовать – значит приближаться к тому, чтобы иметь, обладать. А иметь и обладать – значит, приближаться к бытию, имеющему фундамент в самом себе. Философ ссылается здесь на теорию любви Стендаля: обладание любимой женщиной как бы кристаллизует обладание всем бытием. Мужчина обнаруживает в любви «желание обладать через одну женщину всем миром целиком. Женщина становится

¹ Sartre J.-P. L'être en neant. – P. 23.

² Ibid. – P. 369.

только проводником».¹ То, что Стендаль называет кристаллизацией, можно, по Сартру, отнести не только к любви. «Каждый обладаемый объект манифестирует весь мир целиком, подобно тому, как любимая женщина манифестирует это небо, этот пляж, море, которые окружали ее, когда она появилась. Присвоить этот объект – означает символически присвоить мир».²

Мыслитель надеется избавить категорию «обладания» от присущего ей оттенка «потребления». Обладание, что особенно важно, имеет онтологический смысл. Обладающий и обладаемый конструируют единую реальность. Обладание поэтому – не деструктивный акт «пожирания», но творческое взаимодействие. «Через присвоение я поднимаю вещи в некоторый новый функциональный тип бытия; и моя будничная жизнь становится актом творения». И, наконец, укрощение, преодоление препятствий, завоевание огромных масс воды, земли и воздуха – нацелены на обладание «экзистенцией-в-себе», выражающей себя в этих элементах. «Искусство, наука, игра есть активности присвоения, и то, что они хотят себе присвоить посредством конкретного объекта их завоевания, есть бытие-само-по-себе»³.

Бытие абсолюта, говорит Сартр, целостно, тотально и потому вся жизнь человека – непрерывное затыкание, устранение всевозможного рода «дыр» и «отверстий». Так, ребенок берет в рот палец, и психоаналитики объясняют это проявлением оральной сексуальности. Но нельзя приписывать малышу опыт, которого он не имеет. Просто он обладает всем смыслом бытия, пытаясь инстинктивно «заткнуть дыру», сделать себя целостным. Ребенок познает, что он «продырявлен» и пытается «замуровать» дыры своего лица. «Он ищет полноты и сферичности парменидовского бытия». Большая часть нашей жизни, настаивает Сартр, проходит именно в заполнении пустот, в символическом обосновании полноты. Только исходя из этого, можно понять сексуальность. Женщина призывает к себе чужую плоть, которая должна трансформировать ее к полноте бытия. «Человек делает себя человеком, чтобы стать Богом». Это – одна из заключительных фраз «Бытия и ничто», которое раскрывает характер ничто и свободы – стремление к полноте Бытия, к Абсолюту. Ничто, стало быть, поселившееся в сердце человеческого бытия, принимая различные формы – от вопрошания до свободы – раскалывает человеческую реальность, отрывает ее от мира и от самой себя. Человек действует, совершает выбор, но все его помыслы направлены к фундаментальному выбору – бытия Бога.

Сартр по-своему реализует программу феноменологической онтологии. Он выходит за пределы классического концепта, отождествляющего бытие с понятием бытия, и представляет бытийственность как живую экзистенцию, обладающую свободой и стремящуюся к подлинному Бытию, духовному истоку. Он связывает проблему бытия с проблемой духовности, что и придает его произведению чрезвычайную актуальность. Мы можем, конечно, встать в позу критика, столь излюбленную марксистами. Но современные интеллектуалы избегают подобной позиции. По словам Ж. Делёза и Ф. Гваттари, «философия – это искусство формировать, изобретать, из-

¹ Sartre J.-P. *L'être en neant*. – P. 365.

² Ibid. – P. 402.

³ Ibid. – P. 390.

готовливать концепты». Такими концептами можно считать идеи Сартра. Критика, вместо того, чтобы усваивать концепты и просматривать через них реальные жизненные проблемы, безжалостно их разрушает и потому – непродуктивна. «И кто лучший последователь великих философов, – тот, кто повторяет то, что они говорили, или же тот, кто делает то, что они делали, то есть создает концепты для необходимо меняющихся проблем?».¹

Экзистенциальная концепция свободы нашла все же своих оппонентов, прежде всего, в лице неомарксиста, методолога франкфуртской школы Теодора Адорно. Он обратился к Сартру с ироническим вопросом: где и в каких условиях живет отчаянный, допускающий смелые авантюры индивид, почему он как бы исключается из социального контекста?² Сартр всегда внутренне сопротивлялся марксистским теориям, но не мог обойти их молчанием – слишком сильное влияние оказал марксизм в его модернистской версии на интеллектуальную жизнь послевоенной Франции. Заканчивая аспирантуру в Сорбонне, Сартр самостоятельно прочитал «Капитал» и «Немецкую идеологию» – эти сочинения, как и гегелевские труды, в программу не входили. Но знаменитые некогда книги не произвели ожидаемого эффекта. «Понять – это значит измениться, выйти за свои пределы: это же чтение не изменило меня», – констатировал позже Сартр.

Марксистская концепция человека, а, главное, ее воплощение в отчужденных, уродливых социальных формах вызывали его активный протест. Одним из первых он обнаружил чудовищные парадоксы социализма, внешне безоблачного, радостно-победного («Широка страна моя родная...»), но внутри – зловещего, угрожающего человеческому достоинству, свободе и более того – существованию (концлагеря, уничтожение интеллигенции). Сартр пишет сочинение «Материализм и революция», эссе «Фантом Сталина». Его неприятие марксизма приводит к разрыву с близким другом и философским соратником Морисом Мерло-Понти, который выходит из состава издаваемого ими совместного литературно-политического журнала «Les temps modern», объединяющего радикально настроенных левых интеллектуалов.

«Оттепель» конца пятидесятых изменила настроение Сартра. Он начинал верить в реальные перемены к лучшему. Его художественные произведения активно публикуются, сам он часто бывает в Союзе вместе с женой, Симонной де Бовуар. В философском творчестве изменение позиции выразилось в стремлении «встроить» экзистенциализм в марксизм. Сартр пишет фундаментальный философский труд «Критика диалектического разума»³, где вводит свою концепцию в социальный контекст. Он считает, что совершает новый коперниканский переворот, обнаруживая, что история поддается расшифровке только на языке «серийности». В конечном счете, эта структура и соответствующие ей практики конституируют фундамент всей социальности.

Но что такое «серия», поинтересуемся у философа? Простой пример, объяснит он. Группа людей на площади, перед церковью ждет автобуса. Эти индивиды составляют серию, поскольку их единство образовано фактором

¹ Делёз Ж. Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб, 1998. – С. 41.

² См.: Adorno T. Negative Dialektik. – Fr. am Main, 1967.

³ Sartre J.-P. Critique de la raison Dialectique. – Gallimard, 1985.

случайным и внешним. Или другой пример – очередь домохозяйек в булочной, обсуждающая последние новости. Их единство тоже внешнее – покупка хлеба. Это – прямые серии, определяемые через присутствие (причем, присутствие может быть детерминировано и каким-то техническим устройством). Есть еще и серии, составляемые через отсутствие. Факт слушания одной радиопередачи превращает слушателей в серию. В чем же суть сериальной практики и ее отличие от практики совместной? – задается вопросом Сартр. Единство серии находится вне ее и заключается, повторяю, во внешнем объекте. «Это объект, именно объект, детерминирует усилия людей в их негуманном единстве».¹ Сериальность – отпечаток совместного объекта на человеческой множественности. Вещь, олицетворяя совместное бытие, производит сериальность как свое собственное бытие, бытие вещи в людском материале. Это инверсирует все определения практики. Социальность производится через вещи как связь материальная, которая снимает и искажает простые человеческие отношения. Индивиды находят свою реальность в материальном объекте, и «неорганический отпечаток выдает себя за бытие человека».

Социум, говорит Сартр, становится собранием «неорганических инструментов». С верхнего до нижнего этажа иерархии, объекты, сами управляемые внешними законами, управляют нижестоящими объектами. Происходит «минерализация» на всех уровнях. Сериальный индивид с детства производится как одинаковый, похожий. «Индивидуальность в среде сериальности есть способность индивида...сделать себя медиумом другого как расплывающегося единства похожих».²

Позвольте, а как же человеческая свобода, выбор, экзистенция? «Человек не выбирает эпоху, в которую рождается, но выбирает себя в эпохе», являясь автором, изобретателем собственной судьбы, не зная «алиби», будучи ответственным за все происходящее в мире... И вдруг – сериальность, минерализация, исчезновение индивидуальности. По сути дела, Сартр обнаруживает первые угрожающие признаки грядущей глобализации, ставящей под вопрос индивидуальность культур, эпох, народов, индивидов. Хотя он претендует на то, что впервые в философской литературе анализирует сериальную структуру, он, по сути, обсуждает проблему, характерную для профиля постмодерна: формирование массового индивида, массовой культуры и соответствующих типов политического правления. Об этом задолго до Сартра размышлял и Макс Шелер («восстание человека новой мировой эпохи»); и Мартин Хайдеггер («анонимный, безличностный мир *das Man*»); и Теодор Адорно («пуленепробиваемая тождественность»).

Самое известное сочинение на заявленную тему – «Восстание масс» Ортеги-и-Гассета. Испанский философ анатомирует массового человека, утверждая, что деление на массы и избранное меньшинство является фундаментальным для общества во все времена. Массовый индивид – тот, кто лишен индивидуальности, одинаковый, похожий, безликий, заурядный, посредственный. Все, что возвышается, все яркие и редкие цветы, вызывают его бешеную злобу («*ressentiment*» Ницше). Заурядность выражается в

¹ Sartre J.-P. Critique de la raison Dialectique. – P. 414.

² Ibid. – P. 735.

отсутствии творческого начала, в желании ничего не требовать от себя и просто плыть по течению, как все прочие. Избранность, напротив, означает творческий порыв, требовательность, прежде всего, по отношению к самому себе, способность выбора, решения, отказ от следования по одной единственной жизненной траектории. «Человек, хочет он того, или нет, самой природой своей предназначен к поискам высшего начала. Кто находит его сам, тот избранный; кто не находит, тот получает его из чужих рук и становится массой».¹ Ортега обнаружил опасную рокировку, свойственную современной культуре. Если прежде массы не претендовали на главенствующие роли в обществе, то ныне посредственность не стыдится убожества, стараясь утвердить свои нормы и стереотипы поведения как единственно возможные. Масса «провозглашает и утверждает свое право на пошлость или, говоря другими словами, утверждает пошлость как право».²

Сартр, следовательно, говорит о проблеме отнюдь не новой в современном философском дискурсе. Даже термин «минерализация» встречается уже у Мунье. Тот вклад, что он привносит – кропотливый анализ сериальности, выверенный вплоть до математических формул, обращение к феноменам клятвы, террора, авторитета.

Но не может ли волна, направленная против массового человека, захлестнуть демократию? Не изжил ли себя надменный аристократизм Ницше, Ортеги, Сартра в век, когда демократия признается одной из высших ценностей? Ответ находим опять-таки у Ортеги. Демократия и либерализм – допущение в государственном монолите пустот для существования тех, кто с властью не согласен, кто думает и чувствует наперекор ей. Демократия подразумевает признание другого, диалог как форму сосуществования, право, справедливость, писанный и неписанный закон, нормы и этикет. Массовый же человек не способен к диалогу, терпимости, уважительности, признанию оппозиции, права на различие. И потому печальные образчики политических режимов, осуществляющих волю массового индивида – тоталитарные режимы, прежде всего, большевизм и фашизм. Демократия утверждается не массовым человеком, но личностью, индивидуальностью, создающей особую зону автономного бытия.

Каковы же условия сохранения экзистенции в условиях «минерализации»? Есть ли надежда на проблески свободы, на возможность покинуть «серию», возродить уникальность человеческой реальности? Если бы мы задали подобный вопрос автору книги «Бытие и ничто», который был убежден, что человеческая свобода – прежде всего, выбор Бога, он смог бы ответить на этот вопрос, как ответили персоналисты, Макс Шелер, Мартин Хайдеггер. Но поздний Сартр, автор «Критики диалектического разума», стремится к союзу с марксизмом, модным в кругах французских интеллектуалов (настолько, что в 90-е гг. Жак Деррида констатирует «интеллектуальный шок», вызванный крушением марксистской идеологии). Он ничего не говорит о Боге и относит себя к «атеистическому крылу экзистенциализма». Ему остается только одно: упование на «борьбу классов», «усилие пролета-

¹ Ортега-и-Гассет. Восстание масс. – С. 341.

² Там же. – С. 322.

риата», что и расплавляет, якобы, сериальность, вносит элемент свободы и подлинной солидарности.¹ Борьба и насилие – вот условие, по Сартру, экзистенциальной свободы. К такому сомнительному выводу приходит мыслитель, оставивший позиции подлинной духовности и трансцендирования, вынужденный апеллировать к энергии насилия социальных классов.

Философская концепция экзистенциализма, на наш взгляд, выразилась в наиболее адекватной форме не в поздних сочинениях Сартра-атеиста. Подлинный экзистенциализм Сартра раскрылся в его раннем сочинении «Бытие и ничто», где он обнаружил духовные критерии человеческой реальности, ее восхождение через структуру действовать-иметь-быть – к высшей ценности, бытию Бога.

...Среди великих философов, представляющих «пантеон героев мыслящего духа» (Гегель) нет женских имен. Такова логика мужской культуры, вытесняющая женщину в приватные сферы бытия. Симона де Бовуар – исключение и тем более неожиданное, что выступает она сотворцом произведений одного из самых знаменитых современных философов, своего мужа Жана-Поля Сартра.

Симона де Бовуар – аристократка по рождению. Она выросла в обстановке любви и нежности. Ее первым «разрывом» был неожиданный для родителей бунт еще в подростковом возрасте – против ригористической морали, постоянных наставлений матери. Отличаясь природным умом, выявив незаурядные способности и философский талант, Симона примкнула в студенческие годы к плану Алена, куда входили только избранные, «самые из самых». И все они, действительно, стали знаменитостями: Жан-Поль Сартр, Морис Мерло-Понти, Эмманюэль Мунье, Раймон Арон, Клод Леви-Строс. Она была единственной в мужской «команде» юных интеллектуалов, но все они поглядывали на нее с уважением. И неспроста: на выпускных экзаменах первым оказался Сартр, а второй – она.

Они избрали друг друга на всю жизнь. Пятьдесят лет длилось их супружество-роман. Они действительно стали целостностью, единой творческой личностью, позволяя и поощряя, в то же время, различие и творческую самостоятельность. Они не только совместно создали экзистенциальное учение, но и воплотили его в совместной жизни. У них не было детей, общего дома, узаконенного брака. Они встречались за обедом, вместе работали, гуляли, путешествовали, встречали гостей. Оба были знамениты. И слава одного не приглушала известности другого, но лишь ее приумножала. Симона стала выдающейся писательницей, прославившись многочисленными романами (самый известный – «Мандарины Парижа») и воспоминаниями («Мемуары молодой девушки из хорошей семьи», «Сила возраста», «Сила вещей»). Самым крупным ее вкладом в культуру оказалась книга, которую она написала под влиянием Сартра и, казалось первоначально, против своей воли: «Второй пол».² Она помогла Симоне осознать свою собственную женскую экзистенцию и побудить к тому миллионы читательниц. Экзистенциальная философия обратилась прямо к сердцу женщины.

¹ Сегодня носителями негативности выступает, скорее, не пролетариат, а маргиналы, эмигранты, зеленые, студенты, женские движения.

² См.: *Жан Поль Сартр. Симона де Бовуар. Аллюзия любви.* – М.: Алгоритм, 2008.

Трудно назвать другое, более обстоятельное и всестороннее сочинение о жизни женщины. Здесь собраны материалы, раскрывающие особенности биологии женщины, ее бытия в культуре, повествующие о ее психологии и характере, о странностях и парадоксах женской эротики, о различных периодах в жизни женщины – начиная с рождения, воспитания девочки и кончая периодом зрелой, умудренной жизнью матроны. Женщина предстает со страниц книги в своих различных ипостасях: любовница, жена, мать, гетера, светская львица, независимая, самостоятельная работница – вся гамма ее социальных и культурных перевоплощений сопровождается документальными свидетельствами, материалами из дневников, литературных и научных произведений, психоаналитических трудов.

Но главное достоинство книги заключается не в ее удивительной энциклопедичности, а в глубокой теоретичности и концептуальности. Симона де Бовуар вводит «женский вопрос» в контекст фундаментальных философских размышлений, обдумывая его онтологический и антропологический аспекты. Это – один из тех вопросов, которые касаются всех и каждого, говорит она, и потому все позволяют себе выносить собственные суждения и давать безоговорочные оценки (подобно тому, как каждый считает себя знающим, что такое мышление, потому что он, как ему кажется, мыслит). В «женском вопросе» накоплен громадный массив мнений, точек зрения, предположений, позиций, но распутать их противоречивый клубок можно только с помощью философского анализа. Отношение мужчины и женщины – одна из ключевых философских проблем, утверждает Симона де Бовуар, и заявляет о своем намерении подойти к проблеме с позиции философского экзистенциализма.

Сартр просматривал все главы ее труда, что-то отвергал, а что-то одобрял. Так что книги «Бытие и ничто» и «Второй пол» – внутренне, сущностно взаимосвязаны. В первой Симона и Жан-Поль представляют концепцию человеческой субъективности как таковой, вне ее отношения к полу. Во второй выявляется лейтмотив пола. Что же значит для человеческого существа быть женщиной? Как может реализовать себя человеческое существо в положении женщины? Что такое женщина? – этими вопросами задается автор «Второго пола». Она должна «изнутри», опираясь на свой собственный опыт и свое мировосприятие, выяснить, каким образом женщина осуществляет практику трансцендирования и свободы. Это может сделать только философ, и притом женщина-философ, потому что «все, написанное о женщинах мужчинами, должно быть подвергнуто сомнению».

Во-первых, Симона отвергает традиционное понимание пола как природного феномена и формулирует тезис о том, что пол есть культурно-исторический концепт, социальная конструкция. Термин «гендер» еще не употребляется, но идея гендера уже высказывается и обосновывается. Во-вторых, она развенчивает миф о женщине, о ее «тайне» и «особой непостижимой субстанции женственности», представляющий определенную конкретно-историческую конструкцию пола. В-третьих, она предьявляет собственную концепцию гендера с позиций экзистенциализма.

Женщиной не рождаются, но становятся, утверждает Бовуар, и доказывает свою позицию, анализируя практику социализации. Первые 3-4 года

жизни мальчики и девочки живут как бы вне пола. Только когда происходит «второе отнятие от груди», намечается принципиальное различие в отношении родителей к детям разного пола, что и формирует их осознание своей половой принадлежности. «С самого рождения ребенок живет среди людей, и девочке с первых лет ее жизни настойчиво внушают мысль о ее предназначении».¹ Речь идет, по сути, о конструировании пола в семье и обществе: через систему норм, ценностей, литературу, фольклор, заповеди, порядок жизни. Все, что зовется женским – психология, характер, логика – не предопределено ее природой, но является социально-культурным продуктом, не устает повторять Бовуар. Говорят, что женщина от природы мелочна, лжива, порочна, лукава. Но не природа, а положение женщины в обществе вынуждают ее к подобным формам поведения.

Но что же это за предназначение, к которому заботливо готовят девочку, социально формируя ее гендерное самосознание? Содержание конструкции раскрывается «коллективным мифом» о женщине. Женщина в своей субстанциальности – существо парадоксальное, противоречивое. Она гораздо сильнее мужчины прикована к выполнению задач рода. Созревание своего тела она воспринимает как знак его отделения от своей воли, своего «я»: в ней происходит нечто непонятное, независящее от нее, знаменующее ее принадлежность роду. «Она становится частью жизненного цикла, значительно более обширного, чем ее собственное существование».² Помимо ее желания и воли, жизнь как бы течет через нее, она превращается в «жертву рода, интересы которого не совпадают с ее собственными интересами».³

Однако, вовлекаясь в жизнь рода, женщина остается автономным субъектом, личностью, претендующей на свободу и самоопределение. Две ее роли противоречат друг другу, в чем и заключается ее жизненная драма. Себе она начинает принадлежать только тогда, когда род ее «отпускает». Мужчина в этом смысле обладает привилегией. Его предназначение в качестве человеческого существа поддерживается и укрепляется его мужской ролью. Чтобы быть полноценной личностью, мужчина должен исполнить и свою мужскую миссию – две его роли накладываются одна на другую. И женщине, чтобы быть личностью, надо не прекращать быть женщиной. Но ее роли противоречат друг другу: ей надо быть «настоящей» женщиной, привлекательной, соблазняющей мужчину и одновременно – полноценной личностью.

Миф о «вечной женственности», определенная культурно-историческая конструкция гендера, связывает образ женщины исключительно с ее первой ролью, тогда как экзистенциальная концепция гендера, признавая противоречивость женской судьбы, выдвигает вторую роль в качестве доминирующей. Именно она определяет выполнение женщиной и своего природного предназначения. Миф связан с женской «тайной»: мужчина не знает родовых мук, женской сексуальности, менструации. «Женщина принадлежит Природе, через нее проходит нескончаемый поток Жизни, а

¹ См.: Бовуар С. де. Второй пол. – М. – СПб, 1997. – С. 347.

² Там же.

³ Там же. – С. 214.

значит, она выступает посредницей между индивидом и космосом».¹ Миф конструируется не признанием этой истины, а ее абсолютизацией, отрицанием второй роли женщины, забвением ее парадоксальности. Поэтому все женское сравнивается с цветами и плодами (дефлорация – срывание «цветка» девственности). Женская сила, мана, таится в женских выделениях, вот почему во многих племенах «нечистую» женщину на время изолируют. Оплодотворяя женщину – землю, мужчина через нее делает своим царством всю природу. Он не только испытывает сексуальное удовлетворение. Он врезается лемехом в пашню, владеет ею, «обрабатывает» землю.

Отношение полов Бовуар описывает с помощью экзистенциального понятия «другой». Согласно Сартру, человеческая реальность может состояться только потому, что вбирает в свою экзистенцию другого: исходной является модель «я и ты». Бовуар показывает, что «миф о женщине» своеобразно трактует понятие «другой», лишая его взаимности и превращая женщину в абсолютно другого, т. е. в объект, существо, которое не имеет «бытия-для-себя», но только «бытие-для-мужчин». На самом деле и мужчина является для женщины «другим». Она тоже не знает его сексуального опыта, его мужского восприятия жизни. Но миф о женщине ничего об этом не говорит. Он строится на восприятии женщины – и только женщины – как другого, смысл бытия которого определяется отношением к мужчине, в горизонте и перспективе мужчины. Категория «другой» фундаментальна, как само сознание и ни в коей мере не может отождествляться с женским началом, – говорит Бовуар. Любая социальная группа, коллектив, чтобы осознать свою идентичность, противопоставляют себя другому (даже случайные попутчики в купе чувствуют свою сопричастность и немую враждебность тех, других, что оказались в соседних «отсеках»). Но другой – всегда соотносительное понятие. Индивиды и группы со временем осознают эту возможность смены перспективы и превращения другого – в нечто. Однако во взаимоотношении полов дело обстоит иначе: женщина есть абсолютно другое, не способное к превращениям.

Только в том случае, когда женщина будет полагать себя в качестве субъекта, она обнаружит взаимозаменяемость позиций, как, положим, негры, утверждая себя в качестве субъектов, превращают белых в других. Пока женщина понимается как абсолютно другое, она отождествляется с объектом, не способным к человеческому самоосуществлению. Женщину в конструкции «мифа» «рассматривают не позитивно, как она есть для себя, но негативно, как она представляется мужчинам».² Но, вопреки «мифу», стремящемуся утвердить абсолютность отношения «другой», существования женщины только в горизонте мужчины как его объекта, женщина открывает мужчине возможности «оборачивания» отношения и превращения самого мужчины в другого. Если и это отношение застывает, мужчина тоже рискует оказаться объектом. Только соотносительность, взаимность отношений позволяет обоим остаться субъектами.

Относясь к женщине как абсолютно другому, т. е. объекту, мужчина, однако, обнаруживает, что не в состоянии полностью ею овладеть. Как только

¹ См.: Бовуар С. де. Второй пол. – М. – СПб, 1997. – С. 185.

² Там же. – С. 228.

он разжимает объятия, ее тело готово отдаться другому. Обольстительница, она пожирает, поглощает, вбирает в себя его член, чтобы, как пишут некоторые психоаналитики, лишиться на время его органа, присвоить его и завладеть. Обнаруживая, что в тяге к женщине он попадает в западню женской плоти, мужчина осознает собственную плотскую природу и женщину как другого, которого не удалось до конца покорить, и от этого желает ее еще больше. Абсолютно другой – объект, а объектом владеют, присваивают, делая его своим, в результате чего абсолютно другой становится тождественным нечто, теряет свою друговость. Но с женщиной этого не происходит. Даже в позиции абсолютно другого она сохраняет свою «друговость». Она – «другой, который дает себя присоединить, не переставая быть Другим».¹

Такую гендерную конструкцию Бовуар называет «мифом» не потому, что она далека от реальности. Напротив, нет ничего реальнее и привычнее, чем отношение к женщине как абсолютно другому, к объекту. Мифом она называется потому, что увековечивает патриархатную ситуацию, сложившуюся в культуре, представляя ее как единственно возможную, «естественную», неопровержимую. В полемике с этой гендерной концепцией Бовуар формулирует собственную позицию, руководствуясь идеями экзистенциализма. Не отрицая особой природы женщины, ее «втянутость» в жизнь рода – ведь она начинает принадлежать себе, только когда освобождается от такого «бремени» – она считает, что исходной должна быть мысль о парадоксальности женской судьбы, о том, что принадлежность природе не уничтожает в ней свободного, автономного субъекта. Более того, только будучи личностью, способной к самоопределению и духовному развитию, она в наибольшей степени оказывается способной к осуществлению своих «природных» обязанностей: возлюбленной, жены, матери. У женщины – две противоречивые судьбы: «настоящая» женщина, которая понимает себя как другое мужчины, и полноценная автономная личность. Гендерная концепция Бовуар начинается с признания определяющего значения второй судьбы, которая должна наполнить смыслом и видоизменить первую.

С феминистской точки зрения, разъясняет Бовуар, наша эпоха является переходной. Мужская опека постепенно исчезает, но старые структуры и ценности еще сохраняются: по-прежнему довлеет миф о «настоящей женщине», легкомысленной, инфантильной, безответственной, короче, готовой к подчинению мужчине. Развивая первый тезис своей гендерной концепции о доминировании личностного, экзистенциального начала, Бовуар вводит понятия: имманенция – замкнутость и трансценденция – свобода. В разговорах об отношении полов надо избавиться от терминов «высший», «низший» и взглянуть на проблему совершенно иначе: когда и как женщина может быть и стать субъектом, осуществляющим трансцендирование, свободу? (речь не идет о том, как женщине обрести счастье – эту категорию Бовуар считает расплывчатой и неопределенной. Ведь обитательница гарема может чувствовать себя куда счастливее свободной избирательницы). Что значит для человека быть женщиной? В какой мере принадлежность к женскому полу влияет на жизнь человека? Такие вопросы ставит Бовуар

¹ Бовуар С. де. Второй пол. – С. 40.

в ракурсе свободы. «Говоря о шансах индивида, мы будем определять их, исходя не из понятия «счастье», а из понятия «свобода».¹ Женщина, возвысившая в себе личность, получает возможность свободы, т. е. подлинного существования, самоосуществления. Ведь человек – не задан, он определяется тем, что делает из себя сам. Быть – это стать, «сделать себя таким, каким ты должен быть».² В реальной истории, однако, свободная женщина только рождается. Ее уделом веками была имманенция, замкнутость, отсутствие того, что делает человека подлинной личностью.

Для человека определяющим является не повторение, воспроизведение уже имеющихся условий, как для животного, а выход за пределы привычного, и это было характерным для человеческого существа уже на заре истории. Однако эту задачу трансцендирования с большим успехом осуществлял мужчина. В то время как женщина, в силу своего природного предназначения, вынуждена была оставаться в замкнутом кругу имманенции, мужчина, отстаивая от врагов свой дом, рисковал, приносил в жертву свою жизнь, выполнял функцию трансцендирования. «Человек возвышается над животными не тем, что дает жизнь, а тем, что рискует жизнью, поэтому человечество отдает предпочтение не рождающему полу, а полу убивающему».³ История, социально-экономическая жизнь, словом, изменение мира совершалось теми, кто в этом мире укоренен, мужчинами. У женщины нет собственной истории, прошлого, религии, трудовой солидарности. Мир никогда не принадлежал в равной степени обоим полам. Хотя можно говорить об отдельных выдающихся женщинах, в массе своей они стояли вне истории, и их судьба решалась мужчинами, идеологией и культурой мужчин. Но отдельные выдающиеся женщины все же «с блеском продемонстрировали, что не неполноценность женщины определила ее ничтожную роль в истории, а ничтожная роль в истории обрекла ее на неполноценность».⁴

Имманенция – магия пассивности, отказ от своей индивидуальности, согласие с «бытием-для-мужчины»: Белоснежка, Золушка, Спящая Красавица, покорно вверяющие свою судьбу в руки прекрасного Принца. Девочка, превращаясь в девушку, переживает нелегкий момент. Она осознает, что обречена на пассивность, что ее судьба зависит от того, сумеет ли она завоевать мужчину, для чего надо отказаться от своего «я», личностной самостоятельности и независимости и подстроиться под идеалы женственности, быть послушной, пассивной, глупой. Брюнетка с мужским характером всегда проигрывает белокурой пустышке. Самая важная жизненная задача девушки – выйти замуж, брак для нее – единственный смысл и общественная обязанность, выпавшая на долю женщины, возможность стать полноценным членом общества. Обладая, как и любой субъект, автономной свободой, она вынуждается к пассивности и косности: ее трансценденция осуществляется не ею.

Сегодня женщина отказывается вручать свою судьбу мужчине, она не пытается больше втянуть и его в тюрьму имманенции, удержать у своих ног.

¹ Бовуар С. де. Второй пол. – С. 35.

² Там же. – С. 104.

³ Там же. – С. 174.

⁴ Там же. – С. 671.

Напротив, она хочет сама вырваться из этой тюрьмы. Но свобода женщины все еще остается формальной, абстрактной и негативной, проявляется в форме протеста, бесплодного бунта. История знает множество примеров такой негативной свободы: в Древней Греции и Риме формой утверждения женщины была распущенность, и самыми свободными были куртизанки. В средние века девицам, укрывшимся в монастыре, доставались такие формы свободы, как непослушание и грех. В эпоху Возрождения и нового времени свобода женщин обретает другие формы, но по-прежнему остается негативной: они ограничиваются поиском удовольствий. В браке женщина опять-таки негативно доказывает свою свободу, свой отказ принадлежать мужчине – в неверности. Не приобщенная к позитивной свободе, она всегда выступает против – алкоголизма, наркомании и т. д., не понимая, что «действие с чисто отрицательным зарядом обречено на неуспех».¹ Она не может противопоставить «мужским» истинам и ценностям свои позитивные истины и ценности; она может только отрицать. «Бунт – это единственный путь, открытый для тех, кому не дано созидать».² Гендерная концепция Бовуар предполагает поэтому превращение негативной свободы женщины в творческую, созидательную силу. Обрести подлинную свободу можно только воздействуя на мир, будучи позитивно действующим членом общества.³

Существование женщины в качестве полноценной, свободной, творческой личности, самостоятельно конструирующей свою жизненную судьбу, является решающим и для ее природной миссии – следующий тезис гендерной концепции Бовуар. «Миф» о женщине, связывающий ее образ с готовностью подчиняться, не делает исключения и для сексуальной жизни. Женщина оказывается не вправе быть полноценным сексуальным субъектом: в половом акте она находится в унижительной позе, слишком откровенная чувственность и притязания на удовольствие роняет женщину в глазах мужчины. В этой гендерной конструкции секс, как и все остальные феномены, понимаются вне их отношения к целостности личности и конкретной жизненной ситуации. И психоанализ, замечает Бовуар, в этом отношении не пошел дальше традиционных взглядов. Фрейд рассматривает сексуальность как данность, вне ситуации индивидуального существования, т. е. рассуждает, имея в виду тело и его отношение к другому телу, в то время как экзистенциализм говорит о человеке и его отношении к миру – в его целостной ситуации. «Всех психоаналитиков объединяет систематический отказ от идеи выбора и сопряженного с ней понятия ценности».⁴

Экзистенциальная гендерная концепция нацеливает на то, чтобы рассматривать сексуальную судьбу женщины в мире ценностей и в масштабе свободы. В сексуальном акте и женщина, и мужчина выступают как целостные психофизические существа. Никакая самая изощренная техника не даст полноценного сексуального общения, ибо это свободное общение свободных индивидов, – утверждает Бовуар. Преодоление стереотипов старой

¹ Бовуар С. де. Второй пол. – С. 705.

² Там же. – С. 77.

³ Сегодняшний мир характеризуется активным формированием международного гендерного сообщества с четко обозначенными императивами гендерного «мэйнстриминга».

⁴ Бовуар С. де. Второй пол. – С. 748.

гендерной концепции начинается с самого существенного: с отношений мужчины и женщины, сексуального общения. Женщина, будучи абсолютно другим, т. е. объектом, должна стремиться именно в сексуальном акте к отрицанию принципа другого, к тому, чтобы быть не только сексуальным объектом, но и сексуальным субъектом. Судьба женщины зависит от того, сумеет ли она добиться радикального изменения именно в сексуальной сфере, заявит ли о своем праве быть полноценным сексуальным субъектом.

В слово «любовь» мужчина и женщина вкладывают различный смысл, – констатирует Симона. Мужчина, обладающий трансценденцией, относится к любви как одной из ценностей, не заполняющих полностью его жизнь. Женщина через любовь хочет вырваться из замкнутого круга, но и здесь терпит поражение, утрачивая свою индивидуальность, становясь тенью мужчины, присваивая его ценности и смыслы. Только будучи сама свободной и независимой, она может в любви – через другого – прийти к самой себе, а смысл любви в том и состоит, что другой дарит нам себя и весь мир. «Любовь открывает нам нас самих, заставляет нас превзойти самих себя... Подлинная любовь должна была бы быть основана на взаимном признании двух свобод».¹

Брак в его патриархатной форме Бовуар подвергает резкой критике: «он существует не для того, чтобы облегчить интимное счастье мужа и жены, а для того, чтобы подчинить их экономический и сексуальный союз коллективным интересам».² Поэтому понятия «брак» и «любовь» разводятся, не совпадают («супруг – это не любимый человек, а всего-навсего его заместитель», метко выразился Фрейд). Брак в принципе представляет собой нечто непристойное, потому что любовь предполагает свободу, а брак навязывает сексуальные отношения в качестве обязанности. Для супругов, ставших почти родственниками, подобные отношения, по словам Монтеня, превращаются почти в кровосмешение: «для них половой акт перестал быть формой возвышенных межличностных отношений и превратился в нечто вроде взаимной мастурбации».³ Экзистенциальная гендерная концепция предполагает изменение природы брака. Он не должен быть для женщины «карьерой», избавлением от необходимости заниматься серьезным делом, обеспечивать свою экономическую независимость. Освобождение женщины, реализация ее позитивной свободы, утверждение ее в качестве личности, есть в то же время освобождение мужчины – и от необходимости «содержать» женщину, и от домашней тираннии. Ведь Ксантиппы, оставаясь зависимыми, мстят мужьям за свою слабость и вынужденную покорность.

И материнство Бовуар анализирует с позиций гендера. Рождение ребенка – не природная функция, а результат свободного, сознательного выбора женщины. Нет никакого «инстинкта материнства». Чувства женщины определяются ее ситуацией, личностным развитием, мерой реализации ее свободы. Бовуар оспаривает два распространенных предрассудка. Первый – материнство придает смысл жизни женщины и может полностью ее поглотить. Если бы это было так, не было бы нужды в феминистских идеях. На самом деле

¹ Бовуар С. де. Второй пол. – С. 477.

² Там же. – С. 494.

³ Там же. – С. 212.

есть множество женщин-матерей, глубоко несчастных и неудовлетворенных. Второй предрассудок – дитя оказывается счастливым, уже потому, что у него есть мать. Но какая это мать, зависит прежде всего от ее личностных качеств, от того, смогла ли она стать личностью. Иначе дети оказываются в опасности. На них будут вымещаться все комплексы, обиды и неудачи. Оплеухи и розги высвободят накопившуюся у матери тоску и неудовлетворенность. Бовуар считает странным, что женщину отстраняют от дел государственных и политических и в то же время доверяют ей – обездоленной, жалкой, раздраженной – самое трудное и ответственное: воспитание детей.

Женщина может стать истинно возлюбленной, верной женой и настоящей матерью, если она сумеет преодолеть свое бытие в качестве объекта, абсолютно другого, не обладающего для-себя-бытием, но только «бытием-для-мужчин». Она должна избавиться от тайного желания купить себе праздность и безделье ценой отказа от собственной позитивной свободы и взять на себя ответственность за свою судьбу. Важно, что экзистенциальный гендер не замыкается на феминистской почве, но ставит проблему шире. Свобода женщины, ее личностное развитие зависят от свободы и личностного развития мужчины. Мужчина видит в женщине личность, человека, когда сам становится личностью. «Чем более мужчина индивидуализируется и отстаивает свою индивидуальность, тем более он склонен признать в своей подруге личность и свободу».¹ Следовательно, освобождение женщины предполагает освобождение мужчины. Это – взаимообусловленный, взаимосвязанный процесс.

Не употребляя термина «гендер», Бовуар уже высказывает его идею и, более того, руководствуется ею в своих рассуждениях. Гендер, подчеркивает она, означает, во-первых, отказ от понимания пола как чисто природного феномена, утверждение мысли о социально-культурном конструировании пола. Во-вторых, выход за пределы феминизма и рассмотрение женского вопроса в горизонте отношения «мужчина-женщина». Руководствуясь идеей гендера, Бовуар отвергает старую конструкцию (коллективный «миф» о женщинах) и разрабатывает экзистенциальную модель «женственности».

Книга «Второй пол» была опубликована в 1949 году. Сразу же переведенная на многие языки мира, она стала настоящим бестселлером, откровением для многих и многих женщин. В Америке середины XX в. книгу сначала не приняли, потому что в то время в Штатах возобладали идеал женщины, освободившейся от «гримасы» интеллекта, сияющей белозубой улыбкой в кругу семьи, рядом с преуспевающим мужем и многочисленными детьми. Однако вскоре правота Симоны была обнаружена и американскими женщинами. Воплотив идеал «женственности» – заботливая хозяйка, любящая мать и жена, хорошо обеспеченная мужем, они чувствовали себя глубоко несчастными, были охвачены тоской, отчаянием, тревогой, болезненным страхом. Обращаясь к психоаналитикам, они признавались: «У меня такое ощущение, будто меня нет... Я начинаю чувствовать собственную безликость». «Синдром домохозяйки» вылился в серьезную социальную проблему. Об этом написала американка Бетти Фридан в нашумевшей книге «Загадка женственности», поддерживая позицию Симоны де Бовуар: «Единствен-

¹ Бовуар С. де. Второй пол. – С. 703.

ным способом для женщины найти себя, как, впрочем, и для мужчины, является самостоятельная творческая работа».¹

Однако подобная точка зрения, разделяемая и Бовуар, и Фридан, обнаруживает свою проблематичность. Это связано, прежде всего, с тем, что сосредоточившись на социальном измерении личности, считая религию «миражом трансценденции», они упускают из виду глубинные, онтологические пласты взаимоотношения мужчины и женщины. Они постоянно противопоставляют трансценденцию мужчин (их активность, нацеленность на изменение мира) и имманенцию женщин, монотонность и рутину их повседневного бытия. Но женщины обладают иным, онтологическим типом трансцендирования, и сама Бовуар вынуждена признать, что женщина – ближе не только к Природе, но и к сверхприродному: она – Пифия, прорицательница, гадалка, медиум, ясновидящая. В ней живет мистический дар. Она слышит голоса, у нее бывают видения. Именно поэтому, даже оставаясь пленницей мужчины, она не становится на колени. Представляя единство плотского и неземного, она, в отличие от мужчины, испытывает ощущение «радостной полноты бытия» – особенно когда оказывается среди равнин и гор, наедине с природой. Женщина даже в своей имманенции во многом превосходит мужчину. Она догадливей, умнее, и ее опыт, хотя и ограниченный домом, более интенсивен, чем опыты ее мужа, скованного скучным, обязательным распорядком делового дня. Оказывается, то, что Бовуар прежде называла трансценденцией – завоевание мира мужчиной – может обернуться автоматической, нудной работой. Женщины «в стирке, стряпне, заботах о доме, воспитании детей проявляют больше инициативы и независимости, чем мужчины, слепо повинующиеся общепринятым правилам». Стало быть, трансценденция мужчины оборачивается имманенцией?

На наш взгляд, речь должна идти не просто о борьбе женщины за свое экзистенциальное бытие, преодоление позиции абсолютно другого. Выход женщины на арену «изменения мира» только втянет ее в мужские социальные структуры: власти, собственности, языка и т. д. Необходимо трансформировать сам тип мужской культуры, начиная с ее фундамента, отношений господства и подчинения, согласно которым конституируются и все остальные феномены. В противном случае, женщина окажется один на один в «мире» мужских социальных стереотипов. Позиция Симоны вызывает резкую критику и радикальных феминисток. Джин Элштайн, например, обнаруживает самое слабое место в классическом труде по феминизму: Бовуар, и с этим нельзя не согласиться, берет за образец совершенства мужской тип деятельности, связанный с трансценденцией, преобразованием и изменением мира, развитием наук, путешествиями, полетами в Космос (публичная сфера). Женский тип деятельности признается вторичным и ущербным, связанным с «имманенцией» (приватная сфера). Решение женского вопроса видится Бовуар как прощание женщины с умаляющей ее личность «имманенцией» и вторжение на принадлежащие мужчине территории. Но тем самым она полностью отказывает женщине в праве на собственное видение мира. Она «предписывает женщинам сорвать с себя покрывало имманентности, войти в

¹ Фридан Б. Загадка женственности. – М., 1994. – С. 117.

мир трансцендентности и стать такой, как сартровы мужчины, провозглашающие, что мир принадлежит им, и они могут делать с ним все, что хотят».¹ Бовуар легко поучать других женщин, потому что она сумела занять свое место в мире мужских ценностей. Уязвимость ее концепции подтверждается и социальной практикой. Несмотря на, казалось бы, убедительную критику «мифа о женственности», он вновь и вновь всплывает в общественном сознании, привлекая многочисленных сторонниц. Так, в 80-е гг. в Америке появился новый бестселлер, книга Марабель Морган «Совершенная женщина», породившая целое движение за образцовую домохозяйку и любящую мать. Никакие философские демарши не могут до конца искоренить таящиеся в глубине души мысли о «женском предназначении».

Позиция Бовуар, где акцент ставится на равных возможностях мужчины и женщины, не затрагивает, повторяю, глубинных причин женской проблемы, корнящихся в основаниях, онтологии культуры. Ведь типы деятельности, в которых женщине предстоит реализовать себя в качестве полноценной личности, сами несут на себе отпечаток маскулинности и потому требуют от женщин изнуряющего состязания с мужчинами на арене культуры, созданной мужчинами и для мужчин. Надо стремиться к преобразованию самого типа культуры, внесению в него голоса и мироощущения женщины, что подразумевает не только равенство мужчины и женщины, но и их различие, т. е. равенство различий. Женское мировидение определяется, однако, не биологией, но социально-исторической, обусловленной культурой способностью быть матерью, что и создает женскую систему ценностей с ориентацией на заботу, соучастие, сострадание, любовь.

Мужской порядок культуры, нацеленный на превосходство и силу, может быть преобразован теплотой и сердечностью женщины. Бовуар, стремясь разбудить женскую экзистенцию, делает только первый шаг, характерный для либерального феминизма: разоблачение мифа о женщине. Требуется сделать дальнейшие шаги: разоблачить миф о мужчинах, об их культуре, побудить женщину к воздействию на мужские ценности, где доминируют агрессия и сила.

Чтобы эти высказывания стали возможными, чтобы вообще пришло понимание необходимости трансформации мужской онтологии культуры, мужской системы ценностей с позиций женского опыта материнства, любви и соучастия, надо было сначала промыслить и проработать громадный материал истории культуры; осознать губительность мифа «о женском предназначении», удерживающего женщину у ног мужчины; возвысить голос в защиту женской экзистенции, женской личности, способной разорвать замкнутый круг домашних забот и приватной жизни; открыть перед женщиной горизонты свободы, личностного выбора и самоосуществления; выявить неповторимость, уникальность женского опыта в культуре. Это и сделала Симона де Бовуар, представительница философии экзистенциализма. Она обогатила экзистенциальную концепцию Сартра, обнаружив удивительный, уникальный образ женского бытия в мире, женское «я», человеческую реальность, не тождественную мужской самости. Она обоснова-

¹ Элишай Д. Мужчина – в публичном, женщина – в приватном. – С. 11.

ла идею творческого самоосуществления женщины и позитивной женской свободы. Самая дорогая для Сартра мысль – об изначальной свободе каждого – была подхвачена и обоснована Симоной де Бовуар.

Американская философия успеха. Прагматизм Вильяма Джемса

Имидж американской философии, как известно, создается такой философской школой, как прагматизм. Три имени составляют философскую славу, золотой список Америки – Вильям Джемс, Джон Дьюи, Ричард Рорти. «Континентальная» философия, имеющая давние традиции и непререкаемый авторитет, всегда с некоторым высокомерием воспринимала заокеанскую мудрость: два стиля жизни, два типа культуры, две модели философствования. И когда европейцы в вынужденных обстоятельствах забрасывали в Америку свой десант (франкфуртская школа в годы гитлеризма), европейские интеллектуалы чувствовали себя неуютно в стране джаза и кока-колы. Оторванные от родной почвы, представляя элитарную европейскую традицию, они с трудом «вовлекались» в чуждую им по духу среду массовой культуры.

Российская философская публика всегда отдавала предпочтение «континентальным» авторам. Вспомним, что на рубеже веков в России активно издавали и страстно обсуждали творения Ницше. Книги Джемса тоже издавали и читали, но не с таким восторгом и упоением. Что-то свое, какие-то глубокие струны задевали в русской душе европейские мыслители: томление по смыслу, искание высшей истины, страдание и сострадание... Американцы же учили бодрости духа, нацеленности на успех, инструменталистскому использованию истины. Трансцендентное, запредельное было чуждо практической американской душе. И до сих пор сказываются последствия такой настороженности и в российской, и в казахстанской философской среде. Если имена Хайдеггера, Делёза, Деррида все чаще и чаще упоминаются в философской полемике, то мало кто говорит о Вильяме Джемсе или Ричарде Рорти. На стереотипы восприятия американской мысли (дескать, философия – это Европа), накладываются еще и марксистские матрицы: прагматизм трактуется в духе заклеянного «буржуазного индивидуализма» и считается крайне примитивной, ограниченной доктриной, оправдывающей любые, даже аморальные действия и поступки, обеспечивающие жизненный успех.

Предстоит трудная работа «расчищения завалов», освобождения от предрассудков, идолов, призраков марксизма, чтобы встретиться, наконец, с глубокой, яркой, жизнерадостной американской философией, для которой успех – понятие, сопряженное с достоинством и долгом. Если вы прочитаете «Прагматизм» и, особенно, «Многообразие религиозного опыта» Вильяма Джемса, то, уверена, распрощаетесь со всеми предубеждениями относительно этого американского концепта. А если вам посчастливится встретиться с одним из самых популярных философов современной Америки Ричардом Рорти на страницах его широко цитируемых бестселлеров «Философия и зеркало природы» и «Контингентность, ирония и солидарность» – вы убедитесь, что между философской Америкой и ее континентальными коллегами уже наведены прочные мосты. Рорти провозглашает тезис о «конце эпистемологии», говорит «последнее прости» аналитической философии и доказы-

вает, что научные методы в философии себя изжили. Ныне философия становится герменевтикой, «разговором человечества». В его книгах встречаются и беседуют друг с другом Дэвидсон и Деррида, Рассел и Хайдеггер, слышатся голоса Ницше и Витгенштейна, Маркса и Сартра. Нам предстоит сейчас знакомство с одним из героев раннего прагматизма Вильямом Джемсом. На рубеже двадцатого века в неклассической философской симфонии зазвучал мощный молодой голос Америки. Это был Вильям Джемс, впитавший европейскую культуру (прежде всего, учение Бергсона) и претендовавший на новое слово в мировой философии. По традиционным меркам, место Джемса оговаривается строго и однозначно: прагматизм. При непредвзятом подходе выясняется, однако, новаторский дух его концепции, необычайная актуальность его философского действия на новом рубеже эпох.¹

Выросший в состоятельной и благополучной семье, Джемс получил хорошее образование в Гарвардском университете. Кроме того, несомненно интеллектуальное влияние отца, занимавшегося теологией, и брата, известного литератора. Сам Вильям, сначала избравший медицину, обращается затем к сферам деятельности, которые привлекли внимание отца и брата. Первым в Америке он начинает читать – в том же Гарварде – курс психологии, открывает первую американскую психологическую лабораторию и позже публикует двухтомное сочинение «Начала психологии» (1890), признанное одним из выдающихся произведений по психологии и принесшее автору всемирную известность.

Но слава психолога не удовлетворяет Джемса и он посягает на философию. Можно отметить различную судьбу Джемса-психолога и Джемса-философа: как психолог он более удачлив. Но нельзя не заметить внутреннего сходства позиций. Уже в психологических концепциях Джемс выразил основной дух своей философии. Судьба его философских сочинений оказалась, однако, более драматичной. Он исходил из небольшой статьи Ч. Пирса, оставшейся почти незамеченной, и стал выразителем философского направления «прагматизм», вызвавшего воодушевление (Джемс пишет даже о «прагматистском движении»), но, с другой стороны, навлекшего упреки, обличение, непонимание. Джемс цитирует своих критиков, отвергая их «прагматистское» толкование прагматизма.

Главный их упрек – в новой доктрине нет Де, возвышенности, благородства, она ориентирована на натуралистические, приземленные цели. «Прагматизм обвиняют, будто он не сводит глаз с непосредственных практических результатов: наоборот, он особенно охотно останавливается на отдаленнейших перспективах мира». Джемс настойчиво поясняет, что быть прагматиком – не значит предавать высокие идеалы, истину, прикрывая свои низменные интересы модным философским термином. В центре философских анализов прагматизма – самые острые и сложные философские дилеммы: единое и многое, Бог и человек, возможность творчества, утверждение открытости мира, его права на новое. На одной стороне мы видим абсолютно «надежную и спокойную вселенную, на другой она все еще находится в поисках приключений». Еще – один

¹ См.: Джемс В. Прагматизм. – СПб. 1910; Многообразие религиозного опыта. – СПб, 1992; Вселенная с плюралистической точки зрения. – М., 1911; Воля к вере. – М., 2000.

упрек: прагматизм, уравнивая истину с благом и пользой, вышибает из-под ног твердую почву и уравнивает разум с безумием. Джемс называет это подлой, бесстыдной клеветой. «То упорство, с каким некоторые из наших критиков вычитывают из наших работ всевозможные глупости, не делает особенной чести их фантазии». Непонимание Джемса-философа со временем только росло. В особенности, в бывшем советском пространстве. Мы твердо усвоили, что Джемс – выразитель американского образа жизни с его ориентацией на успех, выгоду, пользу, что прагматизм оправдывает личную корысть, удовлетворение собственных интересов, самые низкие побуждения и т. д.

Возьмем в руки сочинения Джемса. Будем читать их, постаравшись забыть о клише и штампах. Вспомним, что мы уже изменили свое мнение об американском образе жизни и его ценностях – прежде всего, индивидуализме. Если Джемс был его идейным выразителем, значит, его концепции чрезвычайно актуальны и близки современному менталитету. Сегодня прагматизм Джемса можно интерпретировать как теоретическое выражение умонастроения гражданского правового общества. Мы можем читать этого автора с новых социокультурных позиций начала XXI в., обнаруживая удивительное созвучие идей прагматизма постмодернистским конструкциям. Прагматизм толкуется нами как одна из реакций на западный тип рациональности, жесткий, застегнутый на все пуговицы, затянутый на все ремни. Это – законное стремление противостоять рациональности, отождествляемой с систематичностью. Это – проект либерального, демократичного, плюрального менталитета, ориентированного на децентрацию, отрицающего жесткий охват мира единым началом. Речь идет, прежде всего, о плюральной онтологии, и отсюда – о соответствующем мировоззрении.

В психологических трудах Джемса уже осознавались идеи, которые позже получили развитие в философском учении прагматизма: акцент на личности, индивидуальности, активном выборе, действии, социальном оптимизме, стремление найти эффективные способы адаптации человека в меняющейся среде. В свою очередь, прагматизм проливает обратный свет на психологию и открывает ее истинный смысл. Джемс не создал психологической школы, системы, учения. Но он выступил, в известном смысле, энциклопедистом, рассмотрев проблемы сознания, самосознания, ощущения, восприятия, эмоции, феномены памяти, внимания, воли, предложив целостное понимание личности. «Не прорабатывая деталей, Джемс наметил четко обрисованный широкий план, показывающий другим, в каких направлениях двигаться и как делать первые шаги».¹ Он наметил перспективы будущих исследований и продуктивного развития психологии.

Джемс придерживался позиции «естественной психологии», т. е. необходимости изучения путем углубленного самоанализа непосредственных данных душевного опыта, сознательно отказываясь от задачи проникновения в тайники души. Это – дело метафизики, будущей научной психологии, каковой пока еще нет. «Психология еще не наука, это нечто, обещающее в будущем стать наукой... Когда в психологии явится свой Галилей или Лавуазье... такой гений по необхо-

¹ Джемс В. Психология. – М., 1991; см. также: Джемс В. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. – М.: ЛКИ, 2011. – С. 364.

димости будет «метафизиком», т. е. проникнет в тайники человеческой души. До той поры следует неутомимо исследовать данные нашего душевного опыта».¹

Определение Джемсом эмпирического «я» часто цитировалось в советской философской литературе как образчик буржуазного понимания, требующий разностной критики: Джемс, Де, считает, что понятие эмпирического «я» подразумевает не только наше тело, но и вещи, которыми мы обладаем, наших родных и друзей, наши произведения и плоды труда. Утрачивая все это, мы чувствуем умаление нашей личности... «В самом широком смысле личность человека составляет общая сумма всего того, что он может назвать своим: не только его физические и душевные качества, но также его платья, дом, жена, дети, предки и друзья, его репутация и труды, его имение, лошади, его яхта и капиталы».²

Даже С.Л. Рубинштейн не удержался от критических замечаний: «...человек есть то, что он имеет... это положение приобретает у нас иной и в некотором отношении противоположный смысл. Своим человек считает не столько те вещи, которые он себе присвоил, сколько то дело, которому он себя отдал, то общественное целое, в которое он себя включил».³ Но, во-первых, у Джемса речь идет не просто о присвоении вещей, которыми удобно пользоваться, но, скорее, о метафизическом смысле обладания, как это удачно выразил Сартр: обладание есть стремление человека через присвоение мира приблизиться к абсолюту. Во-вторых, Джемс имеет в виду и произведения труда. Человек, потерявший рукопись своего романа или коллекцию бабочек, теряет словно частицу самого себя.

В эмпирическом «я» Джемс выделяет три составных элемента: физическая личность, социальная и духовная. Что касается физической, то это прежде всего наше тело. Старая поговорка, что человеческая личность «состоит из души, тела и платья – нечто большее, нежели простая шутка».⁴ Хотя некоторые люди считают тело своей тюрьмой, большинство, не задумываясь, решили бы альтернативу: уродливое тело, но прекрасная одежда или, наоборот, прекрасное тело, но облаченное в лохмотья – в пользу второй возможности. Ближайшей частью нас самих является затем наше семейство – как бы продолжение нашего эмпирического «я», тела: мать, отец, жена, дети. Когда их обижают, мы готовы к возмездию. Мы плачем и смеемся вместе с ними. И если они умирают, исчезает частица нас самих.

Далее, к нашему эмпирическому «я» относится и наш дом, где мы живем и где проводим долгие часы труда и отдыха. Мы лелеем его, совершенствуем и не простим никому пренебрежительного отношения к нему. «Наше доброе имя, наши дети, наши произведения могут быть нам также дороги, как и наше собственное тело, и могут вызывать в нас те же чувства, а в случае посягательства на них – то же стремление к возмездию».⁵ И накапливаемое нами состояние становится частью нашей эмпирической лич-

¹ Там же. – С. 81.

² Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. – Т. 2. – М., 1989. – С. 243.

³ Джемс В. Психология. – С. 82.

⁴ Там же. – С. 81.

⁵ Джемс В. Психология. – С. 81.

ности. «Немногие люди не почувствовали бы своего личного уничтожения, если бы произведения их рук и мозга, созидавшиеся ими в течение целой жизни, вдруг оказались бы уничтоженными».¹ То же мы испытываем по отношению к деньгам. Утрачивая их, мы не только утрачиваем удобства, но и впадаем в новое психологическое состояние, уравниваемся с босяками и должны с почтением и страхом взирать на тех властелинов мира, что живут в полном блеске могущества и материальной обеспеченности.²

Еще один составной элемент эмпирического «я» – социальная личность: признание нас другими людьми придает нашей личности общественный характер. Собственно, у человека столько социальных личностей, сколько групп людей знают его и определенным образом к нему относятся. Мы совершенно иные со своими детьми, нежели со своими клубными товарищами. Мы можем быть строгими, даже деспотичными на работе, но нежными и ласковыми дома. На практике «получается деление человека на несколько личностей». И многие сами это признают, говоря: «Как человек, я жалею вас, но как официальное лицо, я не могу вас пощадить». Или: «В политическом отношении он мой союзник, но с точки зрения нравственности, я не выношу его». Наконец, эмпирическое «я» включает духовную личность. «Самый центр, самое ядро нашего «я», поскольку оно нам известно, святое святых нашего существа – это чувство активности, обнаруживающееся в некоторых наших душевных состояниях». Высшим проявлением духовной личности Джемс признает стремление к искуплению внутренней (греховной) природы души, к достижению ее безгрешной чистоты.

Общая же формула жизни, согласно философу, заключается в следующем: Если увеличивается числитель, дробь растет. Но растет она и в том случае, если умножаются притязания при неизменном числителе. «Отказ от притязаний дает нам такое же желанное облегчение, как и осуществление их на деле».³ Как приятно отказаться иногда от недостижимых притязаний и стать спокойным: «Слава Богу! Эти иллюзии меня миновали!» Притязания – это наше бремя. Рассказывают про одного богатого господина, разорившегося в пух и прах, который лежал в грязи на улице и уверял, что никогда не чувствовал себя таким счастливым. И античные стоики призывали укреплять личность отказом от притязаний: если мы не боимся потерять ничего из того, что зависит не от нас, а от другого, этот другой уже не властен над нами.

Однако Джемс – явно не за снижение числителя до стоической нормы. Подобное самоограничение, самоотречение, считает он, граничит с узостью, неполноценностью личности, сознательно себя приносящей. Напротив, следует стремиться к расширению своей личности и приобщению к ней других. Такой человек может воскликнуть вместе с Марком Аврелием: «О, Вселенная! Все, что ты желаешь, того и я желаю!». Самоуважение, согласно Джемсу, желательно повышать за счет увеличения числителя – успеха. Вер-

¹ Там же. – С. 84.

² В условиях капиталистического общества на его ранней стадии можно взглянуть на эти тезисы, избегая прежнего сарказма. Материальная обеспеченность – безусловное благо, и на повестке дня стоит вопрос о разработке философии богатства.

³ Джемс В. Психология. – С. 106.

ный себе, он не дает категориального анализа успеха, но предлагает весьма емкое определение: человек должен проанализировать самого себя», чтобы найти спасение в развитии глубочайшей, сильнейшей стороны своего «я». Все другие стороны нашего «я» призрачны, только одна из них имеет реальное основание в нашем характере. «Неудачи в развитии этой стороны характера суть действительные неудачи, вызывающие стыд, а успех – настоящий успех, приносящий нам истинную радость».¹

Успех, следовательно, может быть истинным – успех нашего подлинного, глубинного содержания – и ненастоящим, успехом тех качеств, которые являются для нас внешними. Только первый несет нам радость и счастье. Второй может сопровождаться состоянием удрученности – из-за того, что не реализованы глубинные интенции «я». В своем толковании личности Джемс уже основывается на принципе плюрализма, изложенным им позже. Личность человека – плюральная Вселенная, и никогда какая-то законченная система не может охватить и подключить в себя все ее феномены. Всегда нечто уклоняется, ускользает, давая возможность появления нового, непредвидимого. «Если с одной точки зрения я представляю одну личность, то, с другой, я с таким же основанием могу считаться многими личностями».²

Активная, действующая личность и ее интерес – вот главная тема Джемса-психолога, зазвучавшая далее и в прагматизме. «Интерес совершенно особенного свойства, который всякий человек питает к тому, что называет «я» или «мое», представляет, быть может, загадочное в моральном отношении явление, но ...должен считаться основным психическим фактом».³ Прагматизм и есть стремление разрешить подобную загадку. На философском языке ее можно сформулировать как конфликт эмпиризма, склонного к единичным, непосредственным фактам, и рационализма, призывающего к всеобщим отвлеченным истинам.

Рационалист – обычно идеалист, оптимист, сторонник свободной воли, монист, догматик, а главное – верующий. И Джемс приводит рассуждения одного пылкого юноши, признающегося, что, переступая порог аудитории, он завязывает отношения с миром, совсем отличным от обыденного. «Мир конкретного, личного опыта, к которому принадлежит улица, представляет собой невообразимое многообразие; он запутан, грязен, сложен, мучителен. Мир же, в который вводит нас профессор философии, прост, чист и благороден... План его начертан согласно принципам разума... Основные его черты – чистота и достоинство».⁴ Другой тип философского характера: эмпирист. Он обычно – сенсуалист, материалист, пессимист, детерминист, скептик, плюралист и главное – неверующий. Он твердо знает, что «реальный мир – это нечто более широко раскрытое, рационализм же строит системы, а системы должны быть замкнуты».⁵

¹ Джемс В. Психология. – С. 80.

² Там же. – С. 20. Джемс затрагивает модную ныне тему идентичности в ее психологическом ключе. Уместно спросить его: если я вмещаю в себя «множество личностей», как быть с моей идентичностью? Парадокс идентичности Джемс явно не раскрывает.

³ Там же. – С. 23.

⁴ Джемс В. Прагматизм. – С. 27.

⁵ Там же. – С. 29.

Прагматизм стремится преодолеть крайности названных философских темпераментов: принять эмпирическое многообразие фактов, открытость, плюральность, но, в то же время, избежать пессимизма и неверия, т. е. смягчить характер эмпирика. «Прагматизм способен оставаться религиозным, подобно рационализму, но, в то же время, подобно эмпирическим системам, он способен сохранять интимнейшую связь с фактами».¹ Программа достаточно парадоксальна. Принимая неизбежность различия и плюральности, не утратить в то же время религию, основанную на вере в Абсолют, единое, поглощающее все различия. Кто согласен в начале XXI в. с истиной Ницше и констатирует предельную фрагментаризацию опыта – культурного, онтологического, социального – тот не может в принципе оставаться при вере. Но Джемс хочет и того, и другого: открытость, плюральность, многое различие – и в то же время единое, Бог, абсолют. Вот в чем суть проблемы: соединить несоединимое, значит, найти неизвестные формы отношения единого и многого, человека и Бога. Слышать «живой гул фактов», понимать, что системы не покрывают целиком моего мира – «одна для этого слишком изысканна, другая – слишком педантична, третья слишком смахивает на старую ветошку, четвертая слишком ненормальна, пятая слишком искусственна и т. д.».² И в то же время, считать человеческую жизнь частицей божественной реальности – единой и всеобъемлющей. Как разрешает Джемс исходный парадокс?

Он разбирает несколько возможных вариантов решения. Первый – теизм, где человек и Бог изображаются сущностями, отделенными друг от друга. Но «если человек – посторонний по отношению к Богу, не близкий сотоварищ, а, скорее, подданный его, то всем овладевает характер внешности. Бог – не сердце нашего сердца и разум нашего разума, но, скорее, наше начальство».³ Другая позиция – монизм, где Бог понимается в качестве внутренней души и разума Вселенной, а не только как внешний творец. Ярко выраженный характер монизм приобретает в Ведах. Вот как говорит об этом цитируемый Джемсом Вивекананде: «Когда человек узрит самого себя как единое с Бесконечным Бытием вселенной, когда прекратится всякое разделение, когда все мужчины, все женщины, все ангелы, все боги, все животные, все растения, вся вселенная сольются в это единство, тогда исчезнет всякий страх. Кого бояться? Разве я могу нанести удар самому себе? Разве я могу убить самого себя? Разве я могу причинить вред самому себе?».⁴ Джемс согласен с философией веданты в том, что человеческая сущность тождественна божественной. Но «каким образом множество сознаний может быть в то же время единым сознанием? Каким образом один и тот же себе тождественный факт может испытываться различными способами?».⁵

Он видит единственную возможность – различить Абсолют, то, что поглощает многообразие, ничего не оставляя за своими пределами, и Бога, позволяющего ускользать, благославляющего мир творческий, плюральный. Это и

¹ Джемс В. Вселенная с плюралистической точки зрения. – С. 15.

² Джемс В. Прагматизм. – С. 97.

³ Джемс В. Вселенная... С. 114.

⁴ Джемс В. Прагматизм. – С. 37.

⁵ Джемс В. Вселенная... С. 177.

открывает путь к решению дилеммы – сохранить Бога, Единое, сознание, что мы живем в невидимой духовной среде, откуда приходит к нам помощь, и что наша душа таинственно связана в одно с более обширной душой – и, в то же время, разомкнуть жесткие объятия Абсолюта, признать Вселенную плюралистичной. Это значит – отвернуться от целого сонма застарелых привычек. Это значит – «открытый воздух, все многообразие живой природы, противопоставленное догматизму, искусственности, притязаниям на законченную истину».¹

Подобный подход в принципе меняет понимание единого и многого, считает Джемс: единое не поглощает, не ассимилирует многое. Движение всегда начинается с многого, с различия. Между многими вещами существует, конечно, связь, взаимодействие, но, скорее, по типу сцепления, чем отождествления. Единое может охватить какую-то часть многого. Но всегда остается нечто ускользающее, не вмещающееся, выходящее за рамки. Вселенная не завершена, ее приключения еще впереди, она полна неизвестности, загадочности, она готовит сюрпризы. «Вещи существуют друг с другом различными способами, но не существует ничего такого, чтобы все в себя включало или над всем бы господствовало. За каждой фразой следует слово «и». Всегда что-нибудь ускользает... плюралистический мир более похож на федеративную республику, чем на империю или королевство».² У рационалиста и мониста такой подход может вызвать панику, иронизирует Джемс, – мир становится бродячим, бездомным, блуждающим, не имеющим опоры в виде слона или черепахи. В глазах большинства профессоров философии такая Вселенная подобна чемодану без ручки или собаке без ошейника.

Так разрешает Джемс исходную альтернативу рационализма и эмпиризма. Ему кажется, что он впустил свежий ветерок различия, множественности, фактичности, но не расстался с религией, верой в Бога. Но это уже не Бог-монист, не Бог-абсолют, но Бог-плюралист, конечный и не всемогущий, т. е. по сути своей и не Бог. Мы могли бы спросить Джемса: чем такой Бог отличается от конечного, смертного, слабого и страдающего человека? И разве не конечность человека побуждает его искать спасения в бесконечности Бога? Решение Джемса, на наш взгляд, иллюзорно. Его плюрализм не сохраняет Бога – в плюралистической Вселенной ему нет места. В подходе Джемса ценно другое: в начале XX в. он уже предвидел опасность тоталитарных систем и проектировал плюралистическую Вселенную, всегда имеющую в себе возможность сопротивления одному импульсу.³

Что отсюда вытекает? Прагматистская теория? Новая система? Отнюдь нет. Джемс действует так, как позже Адорно: дать понятие, идею метода и затем использовать ее в решении ключевых философских проблем. Прагматизм – не особая философская теория, но только метод: изменение позиций, ослабление ремней, введение оттенков, полутонов, предположительной интонации, оперирование исключительно гипотезами. И, прежде

¹ Джемс В. Прагматизм. – С. 133. Чтобы разрешить сформулированный выше парадокс, совсем не обязательно различать Бога и Абсолют. Как показали персоналисты, Бог любит каждого из нас совсем особой любовью, позволяя и поощряя нашу непохожесть, индивидуальность.

² Там же. – С. 131.

³ Сегодня эти идеи можно прочесть в контексте реальной децентрации мира, формирования полифоничного, поликультурного телоса цивилизации.

всего, это касается проблемы истины. И она теперь плюралистична. Придется признать правомерность множества истин и отказаться от возвышенного благородного взгляда о единственной и неповторимой Истине с большой буквы. Существование же множества истин обнаруживает тесную связь истины с интересом.¹

Прагматистская концепция истины как успеха – наиболее атакуемый пункт в прагматизме. Его упрекают в том, что он отождествил истину с пользой, что оправдывает любые подлости и стирает различие между истинной и ложью. В этом смысле прагматисты продолжают Де, в нашем столетии линию античных софистов, делом которых было отстаивать свою позицию, выгоду, независимо от ее подлинного характера. Не против ли такой релятивности истины, в которой потонуло бы Всеобщее, благое, выступил еще Сократ? Не попытался ли Аристотель усмирить софистический разгул строгими законами логики, разграничивающей области истины и заблуждения? Но возможна и другая интерпретация прагматистской концепции истины. Может быть, Джемс – последователь не софистов, а, скорее, Аристотеля, на которого он и сам ссылается как на своего сторонника, – Аристотеля, стремившегося обуздать софистический релятивизм? Это не столь парадоксально, если вспомнить учение Стагирита о том, что нравственные истины не могут быть определены теоретически в полном объеме – только в конкретной ситуации выясняется их содержание. Не этот ли смысл имеет в виду Джемс, когда утверждает, что истина не есть, но творится, делается?

Чтобы разобраться в столь противоречивых интерпретациях, посоветуемся с самим философом. «Наша теория истины – это теория истин во множественном числе...».² Абсолютной истине, неизменной, совершенной соответствовал бы совершенно мудрый человек и абсолютно законченный опыт. Пока мы не достигли такого состояния, мы должны жить той истиной, которая нам доступна, не страшась признать ее завтра ложью. Настоящее отбрасывает свет на прошлое, и система Птолемея, евклидово пространство, аристотелевская логика обнаруживают свою относительность. Множественность истин означает, что учитывается личный практический интерес, обстоятельства жизни индивида. Истина, исходя отсюда, непременно носит характер субъективный. Субъективное, человеческое оставляет на всем свой след. Независимая «объективная» истина – лишь мертвая сердцевина живого дерева.

Джемс не боится града нападок и клеветы и прямо заявляет: истина неизбежно связана с нашими потребностями и интересами. Истина не существует рядом с Благим, но представляет собой разновидность Благого. То, что облегчает нам жизнь, приносит свои плоды, результаты – это и будет истиной. Иначе почему истина признается божественной и драгоценной? «Всякая идея, помогающая нам оперировать теоретически или практически, с известной реальностью или с тем, что к ней относится... – подобная идея в до-

¹ Как бы ни хотелось Джемсу, и в современном поликультурном, «плюралистичном» мире человек не желает довольствоваться тускло мерцающими осколками истины, но по-прежнему озабочен поисками светоносной Истины с большой буквы, приоткрывающей тайну Бытия и высшего Смысла. См. об этом: Флоренский П. Столп и постижение истины.

² Джемс В. Прагматизм. – С. 41.

статочной мере соответствует действительности...».¹ Истинно то, что удобно, полезно, что облегчает нам жизнь, позволяет в ней ориентироваться. И это касается не только обыденной жизни, но и науки, где истиной будет то, что позволяет связать прошлый опыт, известное с неизвестным, являясь в этом смысле удобным. Новые истины в науке – всегда посредники, всегда миротворцы. Истина есть орудие логической работы и потому инструментальна. «Истина наших мыслей означает их способность работать на нас».²

Какая превосходная мишень – прагматистская теория истины! Да ведь это бесстыдный индивидуализм, выдающий за истину своекорыстный интерес! Да ведь это предательство, измена Истине с большой буквы, чистой, возвышенной, благородной, не запятнанной грязным торгашеством! Но стоп. Наше отношение к индивидуализации и рынку, как мы уже говорили, коренным образом поменялось. Индивидуализм – феномен гражданского общества с рыночной экономикой. Джемс именует свою концепцию гуманизмом. «Гуманизм» – учение, согласно которому, наши истины до некоторых, до определенных точно пределов, представляют собой продукты человеческого творчества. Все наши вопросы исходят из человеческих мотивов, во всех наших ответах таится человеческое удовлетворение, все наши формулы содержат в себе нить человеческих интересов. Весь дух прагматизма восстает против концепции истины как копирования, соответствия действительности. Человек не копирует, не ведет себя как пассивный рисовальщик, портретист действительности. Это существо активное, предприимчивое, деятельное, и оно не столько копирует, сколько творит истины, облегчающие его жизнь, доставляющие удовлетворение и приносящие удобства. «Наличность действительности принадлежит ей, но содержание ее зависит от выбора, а выбор зависит от нас».³ И еще: «Мир стоит перед нами гибким и пластичным, ожидая последнего прикосновения наших рук... Как в своей познавательной, так и в своей практической жизни, мы являемся творцами».⁴

Истина, стало быть, это разновидность блага, то, что полезно, удобно, инструментально. Мы не должны гнаться за воздушными замками, копировать реальность, но творить и созидать истины как инструменты, позволяющие жить счастливо и достойно. Есть в этой теории и мысль софистов об истине как пользе, и мысль Аристотеля о выявлении содержания истины только в конкретной ситуации, связанной с неповторимыми никогда обстоятельствами и событиями. Если пользоваться терминами рыночной экономики, к которым так часто прибегал сам Джемс, то в графу «приход» можно было бы записать интеллектуальную честность и нравственное мужество Джемса, осмелившегося поднять голос против святая святых – Истины, не запятнанной практическим интересом, возвышенной, чистой, абсолютной, вызывающей душевный трепет, той Истины, при одном упоминании о которой у человека начинает чаще биться сердце (Гегель). Джемс не терпит ханжества, он честно и открыто признает связь истины с интересом, пользой, удобством. Нет ничего постыдного в том, что истина должна приносить свои плоды в жизни ре-

¹ Джемс В. Прагматизм. – С. 150.

² Там же. – С. 157.

³ Джемс В. Вселенная... С. 130.

⁴ Там же. – С. 117.

альной и земной, что она должна облегчать наши тяготы и невзгоды. Лично мои, а не всего человечества, как прошлого, так и будущего. Такая позиция действительно гуманистична. Не следует ли исходить именно из индивида, его мотивов, желаний, потребностей и уже отсюда находить точки соприкосновения с другими интересами? Еще в графу «приход» можно записать энергичное отстаивание творческого, активного начала как в жизни практической, так и теоретической. Это – тоже выражение позиции деятельного, если хотите, делового человека, которого не пугают жизненные тревобления и необходимость преодолевать, настаивать, действовать.

В графу же «расход» можно записать непродуманность соотношения блага и пользы, истины, творящей добро и приносящей вред. Истина может приносить выгоду, удобство, пользу, и это хорошо для какого-то человека, но, в то же время, ущемляет другого. Здесь корень проблемы. Начинать, действительно, следует с индивида. Но надо находить новые формы отношений, взаимодействие с другими индивидами – правовое, гражданское общество с его плюральным менталитетом и идеями ненасилия и терпимости; межкультурная коммуникация и диалог. Концепцию плюральности Джемс подкрепляет основательными аргументами. Со времен Платона, говорит он, «неизменность является более благородною и достойною вещью, нежели изменение».¹ Наше подсознание должно оперировать универсальными, всеобщими понятиями. Но «действительность, жизнь, опыт, конкретность, непосредственная данность... – все это выходит из границ нашей логики, переливает через ее край и округляет ее со всех сторон».² Первым, кому удалось утвердить право на жизнь в философии случайному, изменчивому – Бергсон, решительный критик интеллектуализма, признается Джемс. Благодаря ему, у американского философа появилась смелость в философских баталиях. «Только он утверждает, что одна логика понятий не может сказать нам, что невозможно и что возможно в мире бытия или фактов».³ Джемс настаивает на плюральности Вселенной, а значит, и нашего внутреннего опыта, и видит союзника в Бергсоне. Вместе с ним (и Ницше) он совершает еще один коперниканский переворот в философии: ценно не Благо, Единое, Вечное, а индивидуальное, фактическое, случайное, смертное, преходящее.⁴

С плюралистических позиций Джемс пишет и работу «Многообразие религиозного опыта». Он сразу предупреждает, что не будет исследовать обряды, жизнь церкви, ее историю, внешние формы религиозной жизни. Его интересует исключительно личностная религия, внутреннее религиозное чувство, религиозное развитие человека. Тем более, что все внешние проявления религии, общины, церкви в истоке своем восходят к чистому, неподдельному роднику религиозности – личному, внутреннему опыту об-

¹ Джемс В. Вселенная... С. 133.

² Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – С. 409.

³ Там же. – С. 387.

⁴ Идеи Джемса о плюралистической Вселенной и ценности индивидуального чрезвычайно актуальны в постмодернистском дискурсе. Но с очень важной поправкой: ценность индивидуального, преходящего определяется ценностью Единого, всеобщего. Именно поэтому так сильна тяга в мире Интернета к выяснению предельных истин бытия.

щения с Богом определенного основателя церкви или общины.

С этой точки зрения, акцент переносится не на будущее воздаяние, бессмертие души, а на посюсторонний диалог с Богом, земное единение с ним – со всеми прекрасными плодами такого возвышенного союза. «Общение с этим невидимым миром есть реальный процесс с реальными результатами, отражающимися на конечной человеческой личности тем, что она обновляется коренным образом, и это возрождение человека отражается через его жизненное поведение известными последствиями на события естественного мира».¹ Святые – созидатели добра, являющие миру высшую истину вопреки требованиям житейской мудрости. Эти мысли Джемса вызвали ответную реакцию Бергсона: у него созрела идея о двух источниках нравственности, соответственно двум типам социальности – замкнутой, нацеленной на воспроизводство, и открытой, образуемой шеренгой святых, героев духа, возвышающихся над эпохой и противостоящих законам самосохранения.²

Но что значит признание личностного характера религии? Прежде всего, отсутствие единого, монопольного, обязательного для всех и каждого религиозного опыта, т. е. многообразие, плюральность человеческого отношения к Богу. Если придерживаться позиции превосходства определенной веры, то плюральность будет восприниматься негативно: необходимо склонить инаковерующих, убедить их, заставить, наконец, силой. В таком подходе неизбежны нетерпимость и фанатизм. Но если стоять на точке зрения плюралистической вселенной, то множество способов общения с Богом только подтверждает богатство человеческой природы, возможность нового, еще не известного пути единения с Высшим началом. Отсюда – предельная демократичность, терпимость, мы бы сказали, толерантность. «...Несомненно, что всем будет лучше, если каждый человек будет свободно проявлять себя в пределах своего личного опыта, каков бы последний ни был, при условии, что другие люди будут терпимо относиться к этому».³

В своей книге Джемс и приводит множество свидетельств религиозно развитых личностей, достигших единения с Богом. Многообразие этого опыта создает удивительный спектр религиозных переживаний. Один из характерных типов отношения к Богу – «религия душевного здоровья». Чувство близости к Богу порождает у ее адептов невыразимое блаженство, такое огромное счастье, что даже зло, горести, страдания воспринимаются с благодарностью, их как бы и нет, стирается различие между добром и злом. Подобные религиозные переживания – «чудесные внутренние тропинки к неземному блаженству». Такую религию проповедовал, например, Уолт Уитмен, о котором Джемс упоминает неоднократно на страницах своих сочинений. Самого Джемса можно было бы назвать Уитменом в философии.

Американский поэт был, на самом деле, нечувствительным ко злу. Любимым его занятием было бродить одному за городом, наслаждаясь каж-

¹ Джемс В. Прагматизм. – С. 169.

² Подобную работу в культуре уже проделал Августин Аврелий в своем фундаментальном труде «О граде божьем».

³ Джемс В. Прагматизм. – С. 169. Эта идея суперактуальна в современном международном сообществе, где на повестке дня стоит вопрос о диалоге, взаимопонимании и, как следствие, толерантности различных религий и конфессий.

дым листиком, каждой улыбкой травы и вздохом ветра. И он любил всех – мужчин и женщин, детей и стариков. Джемс цитирует стихотворение «Ты»:

*Кто бы ты ни был, я кладу свою руку на тебя,
чтобы ты был моей песнью.
Я шепчу, прильнув губами к твоему уху:
Я любил многих мужчин и женщин, но никого
я не любил больше, чем тебя.*

Это изящное стихотворение можно истолковать монистически, рассуждает Джемс, – что бы ни случилось с тобой, ты спокоен внутри, ты в безопасности. Но можно истолковать его и плюралистически: преклонение перед возможностями другого, признание многих «я», непохожих и славных своей непохожестью, равно заслуживающих любви. При первом способе рассмотрения портрет «Тебя» рисуется на статическом фоне Единого. При втором же – таким фоном оказываются «возможности во множественном числе, чистые возможности, благодаря чему сам фон приобретает изменчивость и подвижность...».¹ Уитмен, по мысли Джемса, имел в виду именно второе толкование. Такой плюрализм, индивидуализм не разобщает, ибо «он всегда произносит слово «я» от лица всех людей».² Счастье общения с Богом делает Уитмена нечувствительным ко злу: он высказывает только бодрые, окрыляющие душу чувства и не проявляет нетерпимости и фанатизма, склоняясь с любовью перед каждым «Ты».

Другой тип религиозного чувствования – страждущие души, лишенные непосредственного наивного оптимизма, охваченные отчаянием и сомнениями в своих отношениях с Богом. Для них характерно второе рождение, «обращение», преодоление отчаяния и обретение душевного покоя и умиротворенности. И Джемс приводит в пример путь к Богу Льва Толстого, описанный в его «Исповеди». Лет в 50 писатель почувствовал, что все, на чем держался для него мир, надломилось, что ему нечем жить, хотя внешне все выглядело благополучно: любимая жена, дети, имение, приносящее доход. Но один вопрос мучил неотступно: зачем все это, зачем жить, любить, страдать, если впереди – неизбежный для всех конец? Два года мучительных исканий привели его к Богу. «Он есть то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить – одно и то же. Бог есть жизнь».³

Наконец, еще один тип религиозного опыта – мистицизм. «Все корни религиозной жизни, как и центр ее, мы должны искать в мистических состояниях сознания».⁴ Джемс не отделяет христианский мистицизм от всех других его форм. В православии считается: все, что пребывало до рождения Христова, отмечено первородным грехом, его неискупленностью. Пришествие Иисуса Христа и его жертва смывают печать первородного греха – отныне рождается новый Адам. Поэтому в христианском мистицизме речь

¹ Джемс В. Прагматизм. – С. 154.

² Там же. – С. 301.

³ Там же. – С. 327.

⁴ Там же.

идет о принципиально ином опыте, чем в других формах мистицизма. Джемс придерживается другого мнения: плюральности религиозного опыта. Он отдает должное и йоге, способности к мистическому прозрению, внутреннему единению индивида с божеством; он говорит и о буддизме с его состоянием чистого созерцания; и о суфиях, хранителях мистических традиций в мусульманском мире. И, конечно же, – о христианских мистиках, к большинству из которых церковь относилась с недоверием, хотя некоторых признала святыми. Такова св. Тереза. В одном из позднейших переживаний ей было дано увидеть, как Матерь Божия была взята на небо. Божество она ощущала как «громадный и поразительно прозрачный бриллиант, в котором каждый из наших поступков отражается таким способом, что вся его греховность становится ясной и очевидной».¹

Исследование многообразных форм религиозного опыта позволило Джемсу определить перспективы исследований в психологии и философии сознания. Во-первых, проблема бессознательного (подсознательного). Джемс ссылается уже на Фрейда, как на одного из исследователей этой проблемы. Сам он считает, что единение с Богом осуществляется во многом через пласты психического, не введенные в ясное поле сознания. «Благодаря этой подсознательной стороне мы находимся в единении с Богом безо всякого чуда ниспослания благодати...». Во-вторых, Джемс упоминает о космическом сознании, слиянии нашего «я» с высшим началом, средоточием мира. Характерной чертой космического сознания является чувство космоса, мировой души и ее порядка. И, наконец, он предугадывает будущие исследования измененных состояний сознания. Власть алкоголя над людьми, считает он, объясняется тем, что он возбуждает к деятельности мистические силы души. Освобождаясь от повседневности, индивид сливается на мгновение с истиной. Для человека необразованного эти блаженные мгновения заменяют литературу и симфонические концерты. Но оплачивается блаженство слишком дорогой ценой.

Джемс рассказывает даже об эксперименте, в котором участвовал он сам. Опыление окисью азота обнаружило совершенно неизвестные области сознания. Мы не подозреваем о них, но при необходимом стимуле они ожидают. «Наше представление о мире не может быть законченным, если мы не примем во внимание и подобные формы сознания». Эти эксперименты предваряют современные исследования американца Ст. Грофа, одного из основателей трансперсональной психологии, измененных состояний сознания, когда под действием наркотиков испытуемые видят мифические картины, воспроизводят мифические сюжеты. Гроф настаивает на том, что в измененных состояниях реактивируются впечатления прошлых жизней человека.²

Каково же лицо прагматизма, проступающее в творениях Джемса? Акцент на индивидуальности, личностном интересе, пользе, собственности, вовсе не предполагающий игнорирования социальности. В современных условиях это звучит весьма актуально. Имеется в виду, что собственность является основой экономической независимости и свободы, и более того, имеет глубокий онтологический смысл: модус «обладания» присущ экзистенции и

¹ Там же. – С. 309.

² См.: Гроф. *Ст. За пределами мозга*. – М., 1993.

есть способ, каким человек овладевает миром и приближается к Богу. Прагматизм означает, далее, такой тип мышления и действия, который позволяет человеку освободиться от чистых теоретических рассуждений и соизмерять знания с их практическим выходом. Таков смысл скандально известного тезиса об истине как пользе, дискредитирующем, якобы, возвышенные качества Истины с большой буквы. Но этот тезис можно расценить и позитивно – в условиях надвигающейся на человека лавины знаний и сведений, накопленных прошлыми веками, угрожающей каждого из нас превратить в архивариуса, задыхающегося от книжной пыли. Прагматизм дает возможность вдохнуть свежего воздуха, хотя не всем понравится такое покушение на Истину с большой буквы, на утверждение ее родственности с пользой.

Главное же – прагматизм с его установкой на индивида – это плюрализм: плюральная Вселенная, плюральный внутренний мир. Нет ни одной системы, способной все объять, заключить, охватить. Всегда найдется то, что не войдет, не впишется. Эта плюральность – в духе современных философских проектов, где утверждается децентрация всех и всяческих структур и метафизических кодов и формируется концепция фрагментарности человеческого бытия. Не случайно наш современник, американский философ Р. Рорти считает себя и прагматиком, и постмодернистом. Так голос Джемса, прозвучавший на рубеже XIX и XX столетий, призывно звучит и в новом тысячелетии.

Мы убедились: неклассическое философствование снимает противопоставление Запад – Восток. Что традиционно понимается под Западом? Установка на господство – над внешней природой и, соответственно, над внутренней, формирование субъекта, способного, прежде всего, владеть самим собой, сдерживать свои порывы и страсти, чтобы стать господином мира. Запад делает ставку на чистый разум, свято веруя в его безграничные возможности. Наука становится идолом культуры, и все остальные культурные феномены подстраиваются под ее мерный шаг – даже некогда свободолобивая и гордая философия.

Но современная эпоха подорвала веру в непогрешимость науки, поставил под сомнение правомерность исходных оснований культуры. В Освенциме, отрицательном абсолюте истории, науки были использованы для массового истребления миллионов и фашистский палач говорил, самодовольно ухмыляясь, своей жертве: «Завтра ты будешь извиваться дымом из этой трубы» (Адорно). Принцип господства, заложенный в истоках Запада, триумфировал в стране, где процветали науки и искусства, и проявился со всей откровенностью в отчуждении самого неотъемлемого права – права на естественную смерть. Установка на господство, овладение, пользу разъединяет человека с природой, разлучает с единым космическим началом, откуда и происходят все беды: истощение природы, утрата нравственных ценностей, духовное обнищание, бессмысленность, абсурдность бытия человека, превращенного в субъект.

Там, где осознается необходимость глубинного обновления принципа западности, пролегают рубежи, ведущие в мир неклассического философствования. Все мыслители, о которых шла речь, озабочены, прежде всего, судьбами культуры. Свои философские усилия они направляет к тому, чтобы изменить основания западности, т. е. покончить с принципом го-

сподства, восстановить живую полнокровную связь с единым космическим началом («дионисизм» Ницше, «жизненный порыв» Бергсона, «бытие» Хайдеггера). Это значит – повернуться лицом к Востоку, рассуждать не в терминах субъект – объект, а в понятиях человек – мир, что предполагает принципиально иную онтологию, учитывающую изначальное единство человека с Универсумом и с другим человеком. Но, сближаясь с Востоком, неклассические мыслители намерены остаться на Западе, сохранить все действительно ценное, что было содеяно разумом, наукой и техникой. Ницше пишет о необходимости облагородить темный дионисийский порыв светлым аполлоновским началом разума. С помощью феноменологической редукции Гуссерль погружается в глубины сознания, чтобы почерпнуть из абсолютного источника понятия и конструкты, идеальные схемы возможных миров. Адорно формулирует свой исходный тезис как необходимость понять непонятное, выразить невыразимое. Фрейд намерен ввести бессознательное в поле сознания и тем самым избавить культуру от неврозов. Поэтому неклассика – не Запад и не Восток, а их парадоксальное единство.

Восстановление связи с животворным духовным началом вливает новые силы в одряхлевшую было культуру, избавляет от страшного импульса тоталитаризма, позволяет увидеть и услышать то, что предавалось забвению – все краски, все голоса природы, внешней и внутренней. Формируется иная мыслительная практика, ориентированная не на логику с ее однозначными критериями, а на эстетику. Мысль не обязательно должна выстраиваться в шеренгу дедуктивной или индуктивной последовательности. Напротив, допускаются мыслительные разрывы, бреши, возвраты, переплетения, мерцающая ритмика, прерывистое дыхание. Мыслительные ходы образуют не прямые линии, но затейливые узоры, напоминающие красочный рисунок яркого восточного ковра. Акцент переносится с всеобщего понятия на индивидуальное, единичное. Нет больше солирующих партий, нет признанной доминанты, нет иерархии и селекции. Все культуры имеют право на жизнь, на самовыражение – дискурс предельно демократизируется. Но мир не рассыпается, поскольку выявляются иные формы синтеза, когда всеобщее заботливо сохраняет своеобразие единичных моментов. Более того, их экстремальное самопроявление создает особое поле притяжения, взаимного интереса (адорновская конstellация – созвездие).

Неклассическое философствование кладет конец тоталитарным привычкам и в отношении самого себя. Философия не желает больше быть вершиной пирамиды знаний, точкой, обращенной в ничто. Она меняет дислокацию, располагается на территории между наукой, искусством и традиционной философией, способствуя образованию единого гуманитарного знания (Ницше – профессор классической филологии, музыкант, Бергсон и Гуссерль – математики, Хайдеггер – теолог, Адорно – музыкант). И еще одна удивительная особенность неклассического философствования: чтение текстов расценивается как своего рода практика по высвобождению от штампов и стандартов рациональности, ориентированной на унылое однозначное восприятие мира. Неклассические тексты как бы производят с читателем некие процедуры, в результате чего он открывает в себе новые возможности, смотрит на вещи другими глазами, видит невидимое...

РЕЗЮМЕ НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ.

МАРИЯ СОЛОВЬЕВА

Seren Kirkegaard

Kirkegaard opens the perspective of postclassics that is a resolute refusal to bring a man to the consciousness; a striving for finding a unique character of man's reality.

Kirkegaard's main ideas which determined modern culture's originality are the following: the discourse not of consciousness with concept but existence; a capacity of a man to an act of choice, an irrefutable evidence of his complicity to the Spirit; an absence of identity, of sameness, a lack of coincidence with himself; faith as a main task and a predestination of a man. All philosophical destinations found themselves under the magic influence of the timid Danish writer because the theme of a man and his existence became the most important in the century that lost its sense and strengthened the absurdity of existence. «The philosophy without Kirkegaard seems to me impossible for the time being» – says Jaspers affirming that Kirkegaard can be compared with Nietzsche in his historical importance.

Kirkegaard drew the project of existentialism represented by the names of Sartre, Camus, Marcel, Jaspers, Simone de Beauvoir. «The Danish philosopher did not accept to be a concept in the sense of Hegel, - wrote later Sartre. – He affirmed a reality of an ever – living man's personality». This irrefutable peculiarity of man's adventure became an impulse of existentialism.

Kierkegaard showed the postclassics boundary...

Friedrich Nietzsche

Nietzsche thinks that it is necessary to distinguish a philosopher and a philosophy worker. A philosopher must be a sceptic and a dogmatic person, a poet and a collector, a traveller and a prophet in order to pass all the circle of human values, to look differently (It was Deleuze who realized this experience in twentieth century). But this is only the preparation, the foreword of the task which is a creation of new values.

A philosophy workers are their conveniences whose task is to make the creations of a philosopher clear and accessible for discussions.

Nietzsche has no feature of «philosophical models» of a western man that is why many of philosophical specialists hesitate if he is a philosopher. But Nietzsche is the philosopher of a new style who represents the western culture which appeals to the eastern experience.

His original ideas and language, his appeal to a man's integrity gave a veritable urge to the following philosophers. All that has been done in philosophy since. Heidegger and Adorno, Sartre and Gadamer, Levi-Strauss and Derrida

were inspired by his work. Every of them dedicated to him their books, full of rapture and at the same time of anger. Heidegger wrote a two-volume edition «Nietzsche», Deleuze created several works among which are «Nietzsche» and «Nietzsche and philosophy». Adorno wrote a revealing book «A jargon of truth».

Russian culture of the beginning of XX century was under the influence of Nietzsche's ideas. Many of Russian philosophers wrote about him (Frank, Soloviev, Berdiaev, Shestov, Merejkovsky).

Nietzsche defined a main theme of modern philosophy: a criticism of western principle and a search for new rationality models. He undermined a western culture's strategy based on a principle of domination towards the nature. He rejected the orientation of the culture on science. In the premonition of the danger of totalitarianism he was searching for new forms of unity where the general would not suppress the particular.

His prototype was the wonderful town, Venetia that is divided into thousands of islands but remains united. These ideas formed a modern philosophical situation.

Henri Bergson

A parting of post-classics with the scientific style of philosophy removed an accent from the German to the French tradition. All that seemed worthless of philosophy became a mode of its self-expression (a game, an aphorism, a montage, a performance...) Philosophy drew together with literature, music, poetry, painting. She did not leave the culture. She changed its face absorbing the Eastern experience where the most well known philosophers were expressed in a colourful, florid form. A western model of philosophy which was turned into a standard model built an stereotypes of science, went away to the past... One of those who foreshadowed a new era of philosophy was Henri Bergson.

Congelousness is a very particular world, affirms Bergson. It is the world of living states and process in interdependence. The image of time here is very different. It represents a strength which is active and makes irreversible changes. So, a person always reacts differently on the same event. Time influenced him, the past came in him giving a different colouring of perception of the same event. As to space it is not peculiar to consciousness. So, Bergson's philosophy was considered as philosophy of life which was previous to phenomenology and existentialism.

In fact, it was an attempt of a main criticism of western principles, a search for the real alternative. A criticism of intellect a use of intuition as a living link with a life impulse with a space strength, with God, all this are the first links of East with West in the postclassic discourse.

Bergson undermined a classic strategy which submitted to standards of science. He opens a era of new types of philosophy with an orientation to aesthetics and art.

Martin Heidegger

The destiny and philosophical ideas of Heidegger influenced very much on intellectual situation of modern time. Germanistics, existentialism, structuralism post- structuralism, all these directions proved to be under the influence of his ideas. Scientists treat him differently. Ones seek advice, others refute him. Many

of philosophers did not want to yield to the magic of his word. Jaspers objected to the author of «Being and time», considering that his philosophy is deprived of God and peace, love, belief and fantasy. Jaspers doubts if that is possible to consider Heidegger as a philosopher («Heidegger does not realize an operation of reflection...»).

Whatever modern philosophers say about a loss of values, a person being in the postmodern world keeps his spiritual relation with spiritual reality.

Theodor Adorno

The Frankfurt school was first formed under the flag of the neomarxism. Young German intellectuals were united around the Frankfurt Institute of social researches (studies), in order to carry out a great Marx's idea from new cultural and historical positions. This idea was to analyse and to investigate all the spheres of social being: economy, politics, culture, art, and to create an integral image of modern society. This meant to renovate Marxism by modern theories that were first of all the psychoanalysis of Freud and the fundamental ontology of Heidegger. This plan had never been realized. Nazism forced the members of Frankfurt school to immigrate. It changed not only personal fates but also their theory. Thinking again of the history of West, Frankfurt scientists in their work «Dialectics of Enlightenment» made a conclusion that Marxism even with a help of Heidegger and Freud cannot explain a huge crisis of twentieth century.

Starting with 40-s, the Frankfurt school left neomarxist position to become theoretically independent. The school had a purpose to analyze political and economical structure and to project new models of rationality. Theoretical postulates of this program were based in «Dialectics of Enlightenment». After this a common approach of Frankfurt school philosophers changed. Every representative of the school had his own reaction about a theoretical inquiry. Theodor Adorno became a chief of the school at the 50-s, after Max Horkheimer. He elaborated an original model of philosophizing that is a constellative thinking in the centre of which proved to be the music. The other version of rationality was suggested by Herbert Marcuse. He made an accent on the liberation of sexuality from the oppression of culture's norms. And finally a project of «communicative rationality» that is the most popular today, was proposed by Jürgen Habermas.

The main idea of Adorno is the reformation of rationality, the putting of the reason to life experience of the suffering and pain. The big academic philosophy based on abstract notions, suffered a defeat. His negative dialectics is a paradoxical attempt to express a suffering in a notion language.

Max Scheler

Anthropology is a new fundamental science based on a different idea of person. This is an idea of creature, says Scheler, who is strong enough to turn against nature, to leave his attractions. Though, such a person unique on the Earth is an accessory to spirit and to life. The main problem for philosophical anthropology of Scheler is the problem of values (He wrote many of talented works in ethics, the most famous of which is called «Formalism in ethics and material ethics of values»).

The kernel of the world of values is «ordo amoris» (order of love), affirms Scheler. He says that all that is the most important in epoch, people, individual is the structure of their preference of values. This structure is based on two opposite passions: love and hatred. This structure represents a so called subject character. One who got to know «ordo amoris» of a person, got to know him.

«Ordo amoris for person as moral subject is the same as a formula for crystal». A real character of person represents the rules of preference of one values and neglect of another. It defines the substance of his world outlook, his will, his character and, finally, his destiny.

Destiny is not an exterior strength, but neither anything which is totally subject to man. The notion of destiny includes not only improvidence but also sense which is revealed in links of known events that are included in the whole of life. The destiny turns out as a field of interaction of man's character which is directed by «ordo amoris» and exterior circumstances. In this sense the destiny is independent from the will, man's wishes, intention. It is not dependent neither from casual real events. It is a concordance of world and person (a unity of a through sense).

Emmanuel Mounier

Personalism considers a personality as a sense of all evolution, of all universe. Personalisation, spirituality of man, nature and social world come through personality activity. This conception seems to be utopian and illusory. However, every act in the world is carried out with man's efforts. Personalism can be explained as an attempt to resist to a standardisation of man, to counteract to a loss of individuality in the world so called «Das Man».

This is a passionate appeal to the human in human beings, a call in the century of mass culture, in the time of globalization, not only of markets, finances, economic structures but also of minds, characters, acts.

One can ask if the program of personalism had been fulfilled and if it had succeeded to resist mass culture. An answer would be that all philosophical programs are either realized or not realized leaving «a chink» between idea and reality. This fundamental task which had been formulated by personalism is a task of the whole human history: a spirituality of the world and of a man.

The personalists not only determined the horizons of the future. Their philosophical exploit does not consist in talking about beautiful future, about the necessity of love and compassion. It is in introducing into life «the personalization expérience» which allows everyone to grow spiritually. «We are all a single infinite spirit in many different bodies», says Fichte, whose words could be quoted by the personalists.

Our spiritual acts are the spiritualizing of the world. One can write articles and books, one can also read lectures about love, justice and good. But one can not call himself a personalist if he does not the acts of justice and love from now on, in everyday's life. It is necessary not only to abstain from a bad behaviour and from banality but also to do good even if nobody gets to know this, if nobody compliments or rewards for this.

Every person can become a personality but not everyone does it. If someone is turned to the sky of spirituality, he is on the way of personal self-determination

and personal self-perfection. He forces his way to the light realizing an experience of transcendation and communication.

But if the light is inaccessible to him and his soul is in the darkness, it is impossible to call him a personality even if he is able to impose his will to the world history having an outstanding mind.

The personal universe is determined by the dominant of the spiritual.

Jean-Paul Sartre

What are the philosophical sources of Sartre's creative work? First and foremost it is the heritage of Kierkegaard who did not want to have disciples, who published his works with his own money, who remained a stranger in his century to become close in another epoch. Sartre like Kierkegaard talks not about the essence and the nature of man but first of all of his existence, of unique, single being of everyone. Man does not have any essence and nature – tells Sartre, because the priority of essence makes a real individual, suffering and loving, become a general conception of man. Existence at the contrary is not only a notion, an essence because it expresses the human being in all its plenitude. This is the being of a thinking, loving – man who is doomed to suffering and to death. The very important is the fact that existence is characterized by the freedom of choice, by a living creative process of self-consciousness.

Projecting his own life, man is really an author of his destiny who is responsible of every of his acts and thoughts. The Sartre's book «L'être et le néant» was published in Paris, occupied by nazis. This is the book about freedom, a personal choice, responsibility of everyone for his destiny and the destinies of the world. At that time Sartre was not a disciple anymore, not a student who admired the theories of Husserl and Heidegger. All France knew him.

The link of philosophy and artistic creative work is one of the peculiarities of existentialism: the originality of human being is expressed by the language of images. The Sartre's book «L'être et le néant» became his key work. It expressed a new wave of existentialism comparing to Kierkegaard.

Sartre presents an experience of phenomenological ontology and a new comprehension of the existence. The most important for him became an understanding of human destiny in the conditions of absurdity and the loss of sense. Despair, fear and death lie in wait for the individual, the social world its frightening rationality, God leaves man and man leaves God but anguish and nostalgia do not leave man. Sartre wants to find out possibilities of deliverance from this captivity of absurdity. The human reality, existence does not come to its absurd factuality. Existing, we are all the time out of ourselves, we reach the future. Sartre comes in modern philosophical discourse with the idea of non identity.

Simona de Beauvoir

The biggest contribution S. de Beauvoir to the culture is her book «The second sex» written under the influence of Sartre. It helped Simona to realize her own woman's existence and to induce to it millions of readers. The existential philosophy addressed to women's hearts.

It is difficult to remember another more detailed and overall work about life of woman. It includes materials which show the peculiarities of women's biology, her being in culture, her psychology and character, different periods of her life. We can see in this book different images of woman: lover, wife, mother, hetaera, woman of the world, independent worker. A woman is linked to the task of childbearing much more than man. She perceives a maturing of her body as a sign of its separation from her will.

«She becomes a part of life cycle which is much bigger than her own existence». Life is passing through her without her knowledge, her will. She becomes «a victim of birth interests of which do not coincide with her own interests».

But involving in a birth life woman remains an independent subject, a personality which pretends to freedom and self-determination. Her life drama consists in a fact that her two roles contradict one another. She begins to belong to herself only when she has fulfilled a function of a child-bearing, in this sense man has a privilege. His predestination as a human being is supported and strengthened by his masculine role. In order to be a valuable personality man also has to fulfil his masculine mission. His two roles intersect one another. But for woman it is necessary to remain woman in order to be a personality. Her roles contradict one to another. She has to be «a real» woman, attractive, seducing man and at the same time to be a valuable personality.

A myth about «an eternal femininity», a certain cultural and historical construction of gender binds an image of woman only with her first role. At the contrary, the existential conception of gender which acknowledges a discrepancy of woman's destiny underlines the second role as a dominating one. According to it, it is the second role which determines a fulfilment of woman's natural predestination.

Beauvoir underlines that gender means first the refusal from understanding of sex as a pure natural phenomenon, the affirmation of the statement about social and cultural construction of gender. Second, it is a way out of the feminism and the consideration of woman's question in a horizon of relations «man-woman». Guided by the idea of gender, Beauvoir denies the old construction (a collective «myth» about women) and she elaborates an existential model of «femininity». Man's cultural order directed at strength and superiority can be transformed by warmth and affection of woman.

Beauvoir wants to affirm woman's existence and she makes the first step in it: she discloses the myth about woman. It is necessary to make more steps: to disclose a myth about men, their culture, to induce woman to influence on men's values where aggression and strength dominate.

William James

The image of american philosophy is made by such a school as pragmatism. There are three names which represent philosophical glory of America: William James, John Dewey, Richard Rorty. European philosophy which has old traditions and strong authority has always accepted American Philosophy with certain arrogance: two styles of life, two types of culture, two models of philosophy. The ideas which were developed later in philosophical doctrine of pragmatism had

been already realized in psychological works of James: an accent on personality, on individuality, active choice, social optimism, a striving for finding effective means of adaptation of man in changing environment. Pragmatism shows the real sense of philosophy. James did not create a philosophical school, system or doctrine. But he was in a certain sense an encyclopaedist because he learned questions of consciousness, self-consciousness, sensation, phenomena of memory, attention, will. He suggested an integral understanding of personality. Without working on details James he outlined a wide plan shouring to other people in which directions to go and how to make first steps. He outlined lines of future researches and productive development of psychology. An active personality and his interests is a main theme of James as psychologist which was continued then in pragmatism. «The interest of very special quality which is felt by every person to what is called «I» or «my», represents perhaps an enigma in moral sense, but... it must be considered as a main psychical fact». Pragmatism is a solution of such an enigma. The truth is something that makes our life easier, that brings results. Otherwise, why is the truth considered as divine and precious? «Every idea which helps us operate theoretically or practically with a known reality or with something that is linked to it, such an idea corresponds to the reality». The truth is then everything that is comfortable, useful, that facilitates our life, that help orientate us in it. This touches not only every day's life but also science where the truth is everything that allows to link a past experience, to link the known with the unknown. New truth in science is always a mediator and peace maker, the truth is an tool of logical work, so it is instrumental.

The truth of our thoughts is their capacity to work for us. The most important thing in pragmatism with its directive to the individual, is pluralism: plural Universe, plural internal world. There is no system which could embrace everything. This plurality is included in modern philosophical projects, where a conception of pluralism of human being is formed. That is why the modern american philosopher Rorti considers himself a pragmatist and a post-modernist. So, the voice of James continues to sound in the new millenium.

Edmund Husserl

A reduction of phenomenology is a particular procedure that excludes the real world and its natural aims. All knowledge, things, people, science are excluded. As a result, what remains is something that can not be excluded, a specific kind of being, an original experience of consciousness.

But what does it mean, this artificial mode of the refusal of natural aims? According to Husserl it is not artificial at all. The thing is that natural consciousness is not natural. It reflects and reproduces laws and category relation of object world which are not peculiar to consciousness. Getting rid of this superficial level one can reach genuine, pure consciousness where there is no opposition between subject and object, no past and no future.

Pure consciousness is similar to a stream where everything is linked and every phenomenon holds all the integrity. A phenomenologist does not treat a stream of consciousness as an object but he blends with it in his experience: I love but I do not think that I love, I feel but I do not think that I feel.

Pure consciousness shows the capacities similar to divine: a direct vision of essence which is considered outside a context of scientific theories. A phenomenon represents at the same time the individual, the singleness and the general. A phenomenon does not hide the essence. It does not force to reach the essence. A phenomenon is something self-sufficient and self-valuable.

Husserl changes the role of consciousness, which is turned to a external action in the classical discourse. Husserl turns consciousness to himself, to the interior life which has main human sens, lost in the tragic twentieth century.

Sigmund Freud

Freud for the first time considered the unconscious as a mental phenomenon that is an active part of interior life of a person. This phenomenon can be cognized. The main effort of the psychoanalysis is to move unconscious content of psyche to the consciousness. Freud created a conception of the unconscious. He analyzed its structure and dynamics. The main point of discussion about the Freud's unconscious is a correlation of determinism and of freedom of will. According to Freud a man is fully, deprived of personal free and responsible choice. That is an opinion of some scientists. The unconscious rules over all the things. It is learned by science but also by determinism which excludes every fortuity. Any process of spiritual life has its reason including the most insignificant things. This is an analyst who has to reveal this reason.

And this is the revealing, the realizing of the conflict between the consciousness and the unconscious which gives a measure of freedom. Either excluded inclinations come true or they are declined. In the case when they are declined their power loses its importance. Nietzsche made a challenge to the western culture. Bergson and Husserl looked differently on the classical model of consciousness. Freud continued the same work. He showed the levels of psyche which were out of attention of classical philosophy. That were the levels of the unconscious.

But having made the first step, he gives up at the same time. The western culture needs not a radical transformations but a moderate cure by psychoanalysis. That is why Freud is between the classical and postclassical discourse. He pays a particular attention to the unconscious making a dialogue with the East. He also wants to curb the instinct with help of culture and the mind.

Karl Gustav Jung

Jung finds out that the unconscious has several levels that differ one with another. The first one is the individual unconscious that is those contents of psyche which were before in consciousness. These contents were afterwards forced out because of their discrepancy to some moral standards. This unconscious linked with man's biography, man's life experience was found out by Freud. However, the individual unconscious is only a superficial layer. This layer hides deeper contents which have never been found in an experience of a single man. They bear no relation to his personal emotional experience. Jung called this unconscious collective unconscious. The collective unconscious is a base of psyche life of all the nations, wherever they live and whatever they differ from each other, of their

mentality. The collective unconscious had been formed before the capacity of man to think. It means that the collective unconscious is historically initial. The content of the collective unconscious is expressed in archetypes. The term does not mean any definite subjects but a primary image, a tendency, inclinations which consist either of definite personages (The Saviour, The Hero) or of typical situations and ideals (the idea of immortality, the idea of golden century). The opposition between East and West is reflected in archetypal images like Mother – Earth (East) and Father – Sky (West).

Jung after Freud rehabilitates the interest for the unconscious. But Jung gives a priority to the unconscious showing its deep collective layers. He interprets it as a strong creative strength which ensures the integrity of human personality.

Jacques Lacan

Jacques Lacan is one of the famous psychoanalysts in Europe and at the same time he is a thinker and a theorist who renovates classical Freudism with ideas of structural linguistics and who made a big step towards post-structuralism. Lacan wanted to join medicine and philosophy. The result proved to be stunning: a creation of structural psychoanalysis which pretends to the role of new theory of culture, to the change of images of literature, psychology, theatre, art, cinema.

The unconscious is a language. It concentrates the energy of the polysemantic, ambiguity. In the organization of such specific phenomena of the unconscious as dreams and symptoms are revealed known figures of rhetoric, it allows to give detailed description to these phenomena. For example, let's take a dream. The thing that Freud calls a superposition of one image to another (we see one man who is dressed like another and who speaks like the third) renders the figure of metaphor. The thing that he calls a transfer of the accent from the important to the secondary, corresponds to another main rhetorical figure: metonymy.

The not traditional interpretations of the unconscious induce Lacan to the creation of models of subject which is devoid of unity, close to post-modernism and to appropriate interpretation of sexuality. The criterion of classical science was a presentation unity of the subject.

Freud and in fact Lacan show in a man a not identity to himself. We have to establish the absence of the identity of subject in the unconscious of whom is found another centre. «Cogito ergo sum» of Descartes as a base of western model of rationality should be corrected because the right phrase is: «I think where I don't exist and I don't exist where I think». Here Lacan underlines a main idea of post-modernism about a loss of unity of subjectivity. But how the «second centre» of the subject which is in his unconscious, can show itself? Lacan answers this question by a paradox: the unconscious of the subject is shown only in intersubjectivity. The unconscious compared to the conscious, is said in failures to mention.

Learning by the subject of his history in a form addressed to another subject, is according to Lacan, a base of Freud's method.

**Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі
Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану
институты туралы мәлімет**

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты 1958 жылы құрылған Философия және құқық институтының және 1991 жылы құрылған Философия институтының негізінде 1999 жылдың ақпан айында құрылды. Қазақстан Республикасы Үкіметінің 2012 жылғы 31 мамырдағы қаулысына сәйкес Институт Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Өзінің пайда болған сәтінен мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекемесі ретіндегі Философия, саясаттану және дінтану институтының негізгі міндеті Қазақстан Республикасының әлеуметтік-мәдени және әлеуметтік-саяси дамуы мен тәуелсіздігінің нығаюына, оның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулерді жүргізу болып табылды.

Сол уақыттан бері Институт жоғары кәсіби ғылыми-зерттеушілік орталыққа айналды. Қазіргі кезде Институтта әлемдік философия тарихы, әлеуметтік философия, онтология және гносеология, мәдени антропология, ғылым және техника философиясы, саясаттану, әлеуметтану, дінтану салаларындағы мамандар, ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 20 ғылым докторлары, 13 ғылым кандидаттары, 2 PhD докторанттары жұмыс істейді.

Институт қызметкерлері жыл сайын қазақстандық қоғам трансформациясының өзекті әлеуметтік-философиялық және философиялық-саяси мәселелері бойынша, саясат, құқық, ғылым, білім беру, мәдениет, қазақ және әлемдік философия және т.б. философиялық-әдіснамалық мәселелері бойынша ондаған монографиялар мен жүздеген ғылыми мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдарының сапасы олардың ғылыми мақалаларының таяу және алыс шетелдердің рейтингтік жураналдарындағы сұраныспен айқындалады.

«Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасының шеңберінде Институт «Шығыс Аристотелі» - әл-Фарабидің он томдық шығармалар жинағын, жиырма томдық «Әлемдік философиялық мұраны», жиырма томдық «Қазақ халқының философиялық мұрасын» және басқа да кітаптарды баспадан шығарды.

Институтта 2012-2014 жылдарға арналған гранттық қаржыландыру шеңберінде «Елдің зияткерлік әлеуеті» басымдығы бойынша 23 ғылыми-зерттеу жобасы орындалып, «Ғылыми қазына» салааралық ғылыми бағдарламасы аясында зерттеулер жүргізіліп жатыр.

Институт екі журнал шығарады: «Адам әлемі - Мир Человека» және «Әл-Фараби» (қазақ және орыс тілдерінде). Журнал беттерінен қазақстандық авторлардан басқа шетелдік зерттеушілердің жұмыстарын оқуға болады. Сондай-ақ Институт қызметінің бүкіл ғылыми шоғырын көрсететін қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар.

Философия, саясаттану және дінтану институты үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, семинарлар, «дөңгелек үстелдер» өткізіп тұрады. Институттың өткізетін бұл ғылыми іс-шараларына тек қазақстандық жетекші философтар мен саясаттанушылар ғана емес, Ресейдің, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ң, Түркияның, Францияның, Ұлыбританияның, Иранның, Әзірбайжанның, Өзбекстанның, Тәжікстанның, Қырғызстанның, Беларусьтің және басқа да елдердің ғалымдары қатысады.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Абылай хан атындағы ҚазХҚЖӘТУ, ҚазКЖҚҚА және т.б. тәрізді басты қазақстандық жоғары оқу орындарының студенттері тағылымдама мен диплом алдындағы практикасын өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010, Алматы,
Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)
Тел.: +7(727) 272-59-10
Факс.: +7(727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан был образован в феврале 1999 года на базе созданных в 1958 году Института философии и права и в 1991 году Института философии. Постановлением Правительства Республики Казахстан от 31 мая 2012 года Институт был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

С момента своего возникновения основной задачей Института философии, политологии и религиоведения как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на социально-культурный и социально-политический прогресс и укрепление независимости Республики Казахстан, развитие его интеллектуального и духовно-нравственного потенциала.

За это время Институт превратился в высокопрофессиональный научно-исследовательский центр. В настоящее время в Институте работают 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 20 докторов наук, 13 кандидатов наук, 2 докторанта PhD, специалистов в области истории мировой философии, социальной философии, онтологии и гносеологии, культурной антропологии, философии науки и техники, политологии, социологии, религиоведения.

Ежегодно сотрудниками Института издаются десятки монографий и сотни научных статей по актуальным социально-философским и философско-политическим проблемам трансформации казахстанского общества, философско-методологическим проблемам политики, права, науки, образования, культуры, казахской и мировой философии и т.д. Качество научных публикаций сотрудников Института определяются востребованностью научных статей в рейтинговых журналах ближнего и дальнего зарубежья.

В рамках государственной программы «Культурное наследие» Институтом издано десяти томное собрание сочинений «Аристотеля Востока» – аль-Фараби, двадцатитомное «Мировое философское наследие», двадцатитомное «Философское наследие казахского народа» и другие книги.

В Институте выполняется 23 научно-исследовательских проекта в рамках грантового финансирования на 2012-2014 годы по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны», и ведется работа в рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына».

Институтом издаются два журнала: «Адам әлемі - Мир Человека» и «Аль-Фараби» (на русском и казахском языке). Помимо казахстанских ав-

торов в журналах публикуются работы исследователей зарубежных стран. Институт располагает собственным сайтом на трех языках: казахском, русском и английском, в котором представлен весь научный спектр деятельности Института

Институт философии, политологии и религиоведения постоянно проводит международные научные конференции, семинары, «Круглые столы». В научных мероприятиях Института принимают участие не только ведущие казахстанские философы и политологи, но и ученые из России, Китая, Германии, США, Турции, Франции, Великобритании, Ирана, Азербайджана, Узбекистана, Таджикистана, Кыргызстана, Белоруссии и других стран.

На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и преддипломную практику студенты ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая, КазУМОиМЯ им. Абылайхана, КазАТиСО и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3 этаж)
Тел.: +7(727) 272-59-10
Факс.: +7(727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

Information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science Of the Republic of Kazakhstan

Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies, Science Committee of Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan was established in February 1999 on the basis of established in 1958 the Institute for Philosophy and Law, and the Institute for Philosophy in 1991. By the Decree of Kazakhstan Government in 31 May, 2012 Institute was re-named to Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

Since its inception, the main objective of the Institute of Philosophy and Political Science as a public research institution has been to conduct philosophical-world outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and social-political development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, development its intellectual and spiritual-moral potential.

Within this time the Institute has become a highly skilled scientific research center. Currently, the Institute employs 1 academician, 2 correspondent member of National Academy of Science of RK, 18 doctors, 13 candidates in science, 2 PhD doctorate candidates, experts in the history of world philosophy, social philosophy, ontology and epistemology, cultural anthropology, philosophy of science and technology, political science, sociology, religious studies spheres.

Every year the Institute employees publish the dozens of books and hundreds of scholarly articles on important socio-philosophical and philosophical - political problems on the transformation of Kazakhstan society, the philosophical and methodological issues of politics, law, science, education, culture, Kazakh and world philosophy, etc. The quality of scientific publications of the Institute is determined by the demand for scientific articles in journals of rating of near and far abroad.

Under the «Cultural Heritage» state program ten-volume collection of works called «Aristotle of the East» - al-Farabi, twenty volume «World philosophical heritage», twenty volume «The philosophical heritage of the Kazakh people», and other books were published by the Institute.

23 scientific-research projects within the program of scholarship funding for the 2012-2014 years with the priority of «Intellectual potential of the country» are implemented and the work within the framework of inter-disciplinary scientific program «Scientific fund» is conducted by Institute.

Institute publishes two magazines: «Adam alemi - The World of Man» and «Al-Farabi» (in Russian and Kazakh). Besides the Kazakh authors, the foreign researchers' articles are also published in journals. The Institute has its own website in three languages: Kazakh, Russian and English, which presents a whole range of scientific activities of the Institute.

Institute of Philosophy, Political and Religion Studies science regularly

organizes international scientific conferences, seminars, «round tables». The scientific activities of the Institute attended not only by leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also by scientists from Russia, China, Germany, the USA, Turkey, France, Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU, Abylaikhan KazUIR& WL, KazATiSO are conducting their research work and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has created all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

The Republic of Kazakhstan, 050010
Almaty, str. Kurmangazy, 29 (3rd floor)
Tel.: +7 (727) 272-59-10
Fax.: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

Научное издание

ГРЕТА ГЕОРГИЕВНА СОЛОВЬЕВА

**СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ
компаративистские исследования**

Том 1

Редактор *Е.Н. Дремкова*

Компьютерный дизайн и верстка *Ж.А. Рахметова*

Подписано в печать 25.06.2012. Формат 70×100 ¹/₁₆
Усл. п.л. 19.75. Тираж 500. Печать офсетная.

Отпечатано в «.....»
г. Алматы, ул.