

СТЕПАНОВИЧ В. А.

**ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ**

Курс лекций

Том 2



Москва 2018

УДК 1(091)(075.8)
ББК 87.3(0)
С794

Степанович, Василий Алексеевич.

С794 История философии: Курс лекций в 2-х томах.
Т. 2: Неклассическая философия XIX—XX веков. —
М.: Прометей, 2018. — 379 с.

В лекциях по истории философии анализируются основные доктрины, школы, направления философии за более чем 2,5 тысячелетия.

В I томе — классический этап развития философии, начиная с VII—VI веков до нашей эры и завершая XVIII веком. Показано отличие европейской философии от философии Древнего Востока.

Во II томе показана специфика и отличие неклассической философии (ее называют еще постклассической или философией модерна) от классической. Проанализированы основные направления этого этапа развития философии.

С 60-х годов XX века начался третий этап развития философии, называемый философией постмодерна (иногда постнеклассической философией). В заключение II тома представлен краткий обзор идей и методов философии постмодерна.

Курс лекций рекомендуется изучающим философию и историю философии. Можно использовать при написании рефератов, подготовке к экзаменам. Также он будет полезен всем интересующимся философией.

**НЕКЛАССИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
XIX—XX ВЕКОВ**

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ АВТОРА	7
РАЗДЕЛ 1. Философия жизни	9
<i>Сёрен Кьеркегор</i>	11
<i>Артур Шопенгауэр</i>	17
<i>Фридрих Ницше</i>	25
<i>Вильгельм Дильтей</i>	33
<i>Анри Бергсон</i>	36
<i>Освальд Шпенглер</i>	41
РАЗДЕЛ 2. Позитивизм и его разновидности.	46
<i>Огюст Конт</i>	46
<i>Герберт Спенсер</i>	51
<i>Джон Стюарт Милль</i>	53
<i>Рихард Авенариус</i>	56
<i>Эрнст Мах</i>	59
<i>Мориц Шлик</i>	66
<i>Рудольф Карнап</i>	67
<i>Бертран Рассел</i>	69
<i>Людвиг Витгенштейн</i>	72
<i>Карл Раймунд Поппер</i>	77
<i>Томас Кун</i>	79
РАЗДЕЛ 3. Марксистская философия.	82
<i>Карл Маркс</i>	88
<i>Фридрих Энгельс</i>	88
Концепция человека в марксистской философии и проблема отчуждения	98
РАЗДЕЛ 4. Прагматизм	108
<i>Чарльз Сандерс Пирс</i>	114
<i>Джон Дьюи</i>	116
<i>Уильям Джеймс</i>	122
РАЗДЕЛ 5. Философия психоанализа.	128
<i>Зигмунд Фрейд</i>	129
<i>Альфред Адлер</i>	142
<i>Карл Густав Юнг</i>	144
<i>Вильгельм Райх</i>	146

<i>Эрих Фромм</i>	148
<i>Герберт Маркузе</i>	162
РАЗДЕЛ 6. Феноменология	166
<i>Эдмунд Гуссерль</i>	166
РАЗДЕЛ 7. Философская антропология	182
<i>Макс Шелер</i>	186
<i>Эрнст Кассирер</i>	191
<i>Арнольд Гелен</i>	198
<i>Гельмут Плеснер</i>	199
РАЗДЕЛ 8. Экзистенциализм.	205
<i>Сёрен Кьеркегор</i>	207
<i>Федор Михайлович Достоевский</i>	218
<i>Мартин Хайдеггер</i>	222
<i>Карл Теодор Ясперс</i>	229
<i>Габриэль Марсель</i>	233
<i>Жан-Поль Сартр</i>	239
<i>Альбер Камю</i>	246
<i>Лев Исаакович Шестов</i>	252
<i>Николай Александрович Бердяев</i>	255
РАЗДЕЛ 9. Франкфуртская школа: критическая теория общества	261
<i>Марк Хоркхаймер</i>	265
<i>Теодор Людвиг Адорно</i>	272
<i>Юрген Хабермас</i>	274
РАЗДЕЛ 10. Религиозная философия.	277
Религиозная философия католицизма. Неотомизм — официальная философия католической церкви	278
<i>Этьен Жильсон</i>	288
<i>Жан Маритен</i>	292
<i>Пьер Тейяр де Шарден</i>	296
<i>Эммануэль Мунье</i>	301
<i>Кароль Войтыла</i>	304
Протестантские философско-теологические направления	307
<i>Карл Барт</i>	310
<i>Пауль Тиллих</i>	312
<i>Дитрих Бонхёффер</i>	315
Русская религиозно-идеалистическая философия конца XIX — начала XX веков	318

<i>Соловьёв Владимир Сергеевич</i>	319
<i>Павел Александрович Флоренский.</i>	323
<i>Сергей Николаевич Булгаков</i>	327
РАЗДЕЛ 11. Герменевтика	332
<i>Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер</i>	339
<i>Ханс-Георг Гадамер</i>	342
<i>Поль Рикёр.</i>	345
<i>Юрген Хабермас</i>	347
<i>Густав Густавович Шпет</i>	348
РАЗДЕЛ 12. Структурализм.	351
<i>Фердинанд де Соссюр</i>	356
<i>Клод Леви-Стросс</i>	358
<i>Мишель Фуко.</i>	361
<i>Юрий Михайлович Лотман.</i>	365
Структурализм группы французских математиков «Николя Бурбаки»	368
ЗАКЛЮЧЕНИЕ: переход от модернизма к постмодернизму (краткий обзор идей и методов)	371
Список использованной литературы	376

ОТ АВТОРА

Курс лекций «Неклассическая философия XIX—XX веков» подготовлен в рамках учебно-методического комплекса, который разработан кафедрой философии Брестского государственного университета имени А. С. Пушкина. Данное издание является продолжением курса лекций «Исторические типы классической философии», который был подготовлен профессором В. А. Степановичем. Рекомендуются студентам высших учебных заведений, может быть использовано магистрантами и аспирантами при подготовке к сдаче кандидатского экзамена по курсу «Философия и методология науки», а также при написании рефератов по этому курсу.

Так же, как и первая часть курса лекций, вторая часть написана таким образом, чтобы изложение курса было максимально простым и доступным для читателя. Однако эта простота должна иметь предел — философия не очень простая наука, при её изучении требуются усилия ума, сосредоточенность, самостоятельные размышления над соответствующим материалом. Мы стремились дать читателям хотя бы общее представление о наиболее известных философах, привести некоторые сведения из их жизни, передать своеобразие их философского мышления, т. е. пытались сочетать, как и в первой части, биографический и доксографический подходы к изложению историко-философского знания.

Подбор материала, персоналий в курсе лекций дается с некоторым запасом по сравнению с требованиями типовых программ. Это сделано осознанно, чтобы дать

возможность выбора некоторого материала с учетом факультета или специальности, по которой обучается тот или иной студент, магистрант, аспирант.

Хотели бы напомнить различие между классической и неклассической философией. Это различие касается, прежде всего, их предмета и методов. Классическая философия рассматривает в качестве предмета исследования наиболее общие закономерности действительного мира, анализирует его как целостность, доступную человеческому разуму. Человек и человечество способны познать закономерности этого мира и получить о них объективное знание, не зависящее ни от человека, ни от человечества. В философии классической считается, что в процессе познания мира возникает некоторая целостная теоретическая модель действительного мира, которая по содержанию должна быть тождественной самому этому миру.

В неклассической философии такая постановка предмета философского исследования и возможности его адекватного познания подвергается сомнению и критике. Мир недоступен непосредственному познанию ни с помощью разума, ни с помощью чувств, он иррационален. Философия, как утверждали представители первого позитивизма, не способна дать ответ на вопрос «почему?»; она не наука о действительности, а наука о науке. Имеются и другие отличия неклассической философии от классической, и мы узнаем о них, изучив различные направления неклассической философии XIX—XX веков.

РАЗДЕЛ 1

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

В центре философии жизни и исходным понятием этой философии конца XIX — начала XX века вполне естественно стало понятие жизнь, под которой стали понимать некоторую целостную реальность, не тождественную ни духу, ни материи. Как и в случае с возникновением позитивистской философии, причина возникновения философии жизни в неклассической философии лежит в гегельянстве. Родиной философии жизни стали Германия и Франция. Наиболее известными представителями западноевропейского иррационализма, и в частности философии жизни, признаны Сёрен Кьеркегор (1813—1855), Артур Шопенгауэр (1788—1860), Фридрих Ницше (1844—1900), Вильгельм Дильтей (1833—1911), Анри Бергсон (1859—1941), Освальд Шпенглер (1880—1936) и другие.

Интерес к философскому анализу жизни был вызван как предшествующей крайней оторванностью от нее абстрактной философии Гегеля, в которой жизнь человека, его бытие были растворены в предельно широких философских понятиях и законах, так и проявлением гуманизма, т. к. жизнь как безусловная и универсальная ценность этой философии как бы бралась под защиту, подчеркивался ее основополагающий характер. Однако, как известно, для эффективной исследовательской работы обязательным условием должно быть четкое определение исходных понятий, в данном случае — понятия жизнь. Но это понятие в исследованиях по философии жизни оказывалось длительное

время многозначным и весьма неопределенным, а соответствующая философия не стройной, а иногда и противоречивой. Европейская философская традиция, основанная на логике и рациональности, с трудом воспринимала специфическую логику философии жизни, отсутствие в ней четкой цели, более или менее очерченных границ и направленности. Пожалуй, общим для представителей философии жизни было их критическое отношение к абсолютизированию рациональных методов в философии и естествознании. В попытке построить целостное мировоззрение философия не должна ограничиваться исключительно опорой на естественные науки, не должна абстрагироваться от конкретного человека с его жизненными проблемами; такова позиция этого направления в неклассической философии. В философии жизни акцент был сделан на преодолении рационализма как Просвещения, так и Нового времени. Вполне естественно, что на смену рационализму пришел отрицающий его иррационализм и толкование жизни как иррациональной, недоступной разуму и рациональному осмыслению. Этот иррационализм имел свои корни в художественном творчестве молодого Иоганна Вольфганга Гете (1749—1832), у немецких романтиков, а также в возникших хронологически еще в границах классической философии учениях А. Шопенгауэра с его иррационалистическим волюнтаризмом и Ф. В. Шеллинга с его идеями витализма и органицизма в исследовании и объяснении проблемы и специфики живого, которые развивались в естествознании того времени. Учитывая эти предварительные замечания, мы проследим различные модели философии жизни как отдельного направления неклассической философии, которые были развиты упомянутыми ранее наиболее яркими ее представителями. Начнем этот анализ с рассмотрения религиозного иррационализма датского философа Сёрена Кьеркегора, чьи труды позволяют отнести его к отцам европейского иррационализма так

же, как и к предтечам философии экзистенциализма. Далее предметом анализа станут иррационалистический волюнтаризм А. Шопенгауэра; философия жизни, учение о силе воли и сверхчеловеке у Ф. Ницше; академический вариант философии жизни у В. Дильтея. Рассмотрим также взгляды А. Бергсона, его иррационализм, критику рационализма, антиинтеллектуализм и интуитивизм. Завершим рассмотрение философии жизни концепцией локальных культур Освальда Шпенглера, исследуем его критику методологии историзма и его характеристику познания истории как созерцания субъекта, также проведем анализ категорий «становление» и «ставшее». Думается, что знакомство с философскими взглядами этих мыслителей поможет нам составить собственное мнение и более четкое представление о философии жизни, которая оказала влияние на формирование ряда других направлений неклассической философии.

Сёрен Кьеркегор
(1813—1855 гг.)

Датский философ и писатель, родился в Копенгагене, который, хотя и был местом пребывания датского правительства и центром образования, в эти годы еще оставался небольшим провинциальным европейским городом, отличавшимся сильными связями между горожанами. Сёрен был очень подвижным, веселым мальчиком, не по годам интеллектуально развитым, младшим из семи детей, которые родились у его отца в двух браках. Значительное влияние на воспитание и образование Сёрена оказал его отец, а взаимоотношения между сыном и отцом могли служить примером сыновней любви и отеческой заботы. Однако эта семейная, казалось бы, идиллия на самом деле была проникнута непреходящим психологическим напряжением и меланхолией. Отец тайно верил, что его супружеская

неверность в первом браке навлекла на него и его семью божью кару. Его первая жена умерла при родах. Со временем обстановка в семье становилась все более напряженной: в течение десяти лет умерли его вторая жена и пятеро детей. Такая судьба близких сказалась и на здоровье, и на образе жизни Сёрена, весьма распутном и аморальном. Только в 1838 году, накануне смерти отца, они опять, что называется, нашли друг друга и объединились, взаимно простив друг друга. От некогда большой семьи осталось только двое детей: Сёрен и его старший брат. Сёрен был обручен с Региной Олсен, но после длительных и мучительных размышлений над судьбой своей семьи, он приходит к выводу, что не может вступить в брак и, несмотря на осуждение многих обывателей Копенгагена, разрывает отношения с невестой. Кьеркегор принимает решение посвятить себя писательской деятельности и вскоре становится весьма известным человеком в Копенгагене.

Внешний вид Сёрена Кьеркегора был весьма специфическим: он имел искривленный сколиозом позвоночник, был невысокого роста, при ходьбе наклонялся назад, как бы откидываясь; у него была непропорционально большая по отношению к его росту голова с густой светлой шевелюрой; лицо со светло-голубыми глазами отличалось выдающимися вперед носом и губами. Но все отмечали его доброжелательность к людям, знали его как энергичного и обаятельного человека. Его учитель — профессор философии Копенгагенского университета — писал, что улыбка и взгляд Кьеркегора были весьма выразительными. Он имел обычай приветствовать знакомых издалека, как только они попадали в поле его зрения. Его глаза выражали бесконечную ласковость, любовь и дружеское расположение. Вместе с тем он мог ерничать и дразнить других беспредельно. Сам философ, правда, в своем дневнике писал, что все то, что говорят о нем, — это только внешняя оболочка, за которой скрывалась бесконечная меланхолия и разоча-

рования. Он записал однажды в дневнике после приема в высшем свете, что все присутствующие считали его душой общества, все смеялись его шуткам и восхищались ими, но когда он вышел из дома, то вновь в голове у него появилась мысль такая длинная, как орбита Земли, и ему захотелось умереть.

Глубина его чувств, уникальность переживаний, противоречие между его внутренним миром и окружающей действительностью, проблема одиночества, поиска своего внутреннего «Я» и прочее — все это сказалось на его литературном и философском творчестве. Пожалуй, именно Кьеркегору принадлежит пальма первенства в формировании европейского иррационализма.

Проблема существования человека «здесь и сейчас» стояла в центре внимания датского мыслителя. В начале своей творческой эволюции С. Кьеркегор, как и многие мыслители, выступил против предельной абстрактности гегелевской философии. В философии Гегеля человек, который, по мнению Кьеркегора, должен стоять в центре философских исканий, был растворен в абстрактных понятиях, в абсолютной идее, он был лишен богатства чувств, переживаний, способности мечтать.

С. Кьеркегор получил достаточно суровое христианское воспитание и по настоянию отца поступил на теологическое отделение Копенгагенского университета. Однако Кьеркегор не был ортодоксальным христианином, даже участвовал в полемике с официальной христианской церковью Дании, за которой не признавал причастности к истинному христианству, более того, обвинял её в извращении истинного христианства.

Основные труды: Собрание сочинений С. Кьеркегора состоит из 20 томов. Наиболее известные его работы: «Или — или», «Страх и трепет», «Понятие страха», «Философские крохи», «Болезнь к смерти» и др.

На взгляды Кьеркегора определенное влияние оказал немецкий романтизм, и первый этап его философского становления был посвящен критике исходного те-

зиса гегелевской философии о тождестве мышления и бытия. Эту критику он осуществил с помощью понятия экзистенция (существование), утверждая, что именно существование разделяет мышление и бытие. Объективное мышление ввиду его абстрактности, всеобщности, общезначимости не затрагивает субъективности, а без этого истина достигнута быть не может, считал С. Кьеркегор. Он стремился показать, что гегелевская философская система построена как абсолютное, вечное знание, и тем самым она исключает существование конкретного, единичного, человеческого существования того, кто является временным, субъективным. Отсюда С. Кьеркегор приходит к выводу о неспособности логического мышления понять именно такую экзистенцию человека, что обусловлено разным бытием логического и экзистенциального, возможного и действительного. Он отмечает также несовместимость диалектики и логики, т. к. логика не способна выразить движение, становление (более подробно об этом можно прочитать у А. Бергсона). Диалектический аспект проблемы требует мышления иного рода, чем абстрактное, рациональное, а именно мышления, способного удержать диалектику существования познаваемого и диалектику существования индивидуума.

По мнению датского мыслителя, задача философии — это установление и поиск не объективных истин, а субъективных, выражающих субъективность человека, его внутренние чувства и переживания. Главным предметом философии должно стать существование человека не само в себе и для себя, а в связи с Богом. Человек без Бога так же бессмыслен, как и Бог без человека. Философия должна учить человека понимать мир, найти свое место в нем, определить смысл своего существования. Удел судьбы личности — различные конфликты и антиномии. Одна из главных антиномий, касающихся человека, — это антиномия конечности и бесконечности. Она состоит в том, что человек как личность ко-

нечен, его существование имеет границы от рождения и до смерти, хотя он хочет, подобно Богу, быть вечным и бессмертным. Однако он не может этого достичь, и это становится источником его страданий, внутренних конфликтов, тревоги, страха, беспокойства и неуверенности. Рождение и смерть взаимно переплетены, связаны, все в мире возникает, меняется и проходит. А что же в мире вечно? Таким является только Бог. Это фундаментальный конфликт, который переживает человек, конфликт между ним и Богом, между смертным и вечным, бессмертным.

Человек своим разумом не может понять этой антиномии «человек — Бог» и поэтому смотрит на Бога как на существо иррациональное. Во взглядах на религию С. Кьеркегор выделяет два вида религии, которые он называет религия А и религия Б.

В религии А вечность рассматривается как будущая перспектива человека и не требует его ухода от земной жизни и смирения. Эта религиозность означает жизнь в соответствии с принятыми нравственными нормами, исполнение обязанностей, установленных Богом, а также существование различных учреждений и лиц, выполняющих посредническую роль между человеком и Богом, например, церкви. Этот вид религиозности Кьеркегор считает только этапом к достижению религиозности другого вида. Первый этап, по мнению Кьеркегора, не является даже в полном смысле христианством.

Другой вид религии — религия Б — специфически христианская, парадоксальная. Ее специфика состоит в наличии бесконечной пропасти между Богом и человеком. Человек не в состоянии понять сущность Бога. Решающее значение здесь имеет не разум, а вера. Предметом веры является то, что лежит за пределами разума, то, что абсурдно (у Тертуллиана: верую, ибо абсурдно). Главное противоречие между Богом и человеком заключается в ограниченности существования человека (его смертностью) и бесконечностью (бессмертием) существо-

вания Бога. Это противоречие порождает у человека страх. Христианство не является религией радостной, оно пытается утешить человека, дав ему опору в будущем, в потустороннем, ином мире. Это противоречие принижает значение земной жизни человека. Христианство требует от человека ограничений, полного подчинения церкви, подчеркивает, что человек есть ничто по сравнению с Богом, он должен покориться судьбе, все в его судьбе предустановлено Богом, а в соответствии с доктриной христианского оптимизма, все это есть благо. В результате человек в этой религии приходит в состояние, когда он замыкается в себе, обращается к своим внутренним проблемам, забывает о бессмертии и пытается обрести покой в реальной конечной жизни.

Человек приходит к выводу, что его смертность — состояние натуральное, к заключению о необходимости производительной деятельности, артистической или научной. Это и позволяет ему забыть о конечности своего бытия, это своеобразная форма ухода человека от проблемы бессмертия. Кьеркегор выделяет три типа существования человека: эстетический, этический и религиозный. Каждый из этих типов представляет различные установки, или способы бытия, которые накладывают отпечаток на все происходящее в нашей жизни.

Эстетический человек стремится к наслаждению, он принадлежит к артистической среде, не отказывается полностью от действительности, от мира, хотя и не придает всему этому слишком большого значения. Чаще всего в жизни он сориентирован на будущее, поэтому чувствует себя несвободным и свободным. Он наблюдает трагедию и комедию жизни, реально в них не участвуя. В конечном счете его существование противоречиво: с одной стороны, он свободен, привилегирован, а с другой — его жизнь подавлена, пуста, отмечена печатью отчаяния.

Этический человек — это человек, которому присуще подлинное существование, он сориентирован в

основном на сегодняшнее. Его ценности аутентичные, он имеет долг (этическое) не вне себя, а в себе. Он воспринимает самого себя в своем вечном значении, т. е. грешным, виновным и раскаивающимся перед Богом. Он исходит из определенного вида моральной воли как собственной установки, а не в кантовском понимании моральной воли как категорического императива — универсального этического принципа. Этический человек Кьеркегора также противоречив, так как его ответственность и долг — это функция его личной этической установки.

Третья религиозная форма существования человека является переходом человека к вере, который, по мнению С. Кьеркегора, открывает истинный смысл существования человека, состоящий в абсолютном отношении к Богу. Вера осуществляется вопреки разуму и этическому через абсурд. Эта вера не является ни предметом объективного знания, ни результатом интеллектуального постижения. *Религиозному человеку* «быть в истине» значит иметь обращенное вовнутрь и интенсивное богоотношение с конкретно-историческим Богом, понимаемым как Христос, но не как доктрина, а как сама жизнь.

Итак, философия Кьеркегора иррациональна, он отказывается традиционным — рационалистической и эмпирической — теориям познания в постижении «последних истин» бытия мира и человека и подчеркивает важность субъективности, «субъективной истины».

Артур Шопенгауэр (1788—1860 гг.)

Артур Шопенгауэр — немецкий философ-идеалист. Родился в Пруссии в Данциге (ныне Польша, г. Гданьск). Его отец, крупный торговец, был противником Прусского государства и его законов, которые ограничивали свободу человека. Семья переехала в Гам-

бург, когда Артуру было 5 лет, а через четыре года — в Париж. За два года жизни во Франции Артур практически забыл немецкий язык, чему несказанно радовался его отец. Два года Шопенгауэр учился в пансионе в Англии, которую его отец почитал в качестве образца гражданских свобод и торжества разума. А. Шопенгауэр получил прекрасное воспитание. Вначале, в молодые годы, он мечтал о постоянных путешествиях по Европе и отказался от предложения отца продолжить его дело. После смерти отца он изменил свои планы относительно путешествий и начал работать в качестве чиновника в торговом доме отца в Гамбурге. В довольно раннем возрасте у Артура Шопенгауэра обнаружилось желание и способности к литературной и научной деятельности, и для того, чтобы реализовать свое желание, молодой человек поступил в университет в Геттингене, где изучал греческий и латынь. Через два года он перевелся в Берлинский университет, где слушал лекции И. Г. Фихте. После окончания университета работал в своей *alma mater* в качестве приват-доцента, причем в одно то же время и рядом с Г. В. Ф. Гегелем, слава и популярность которого к тому времени уже были очень велики. Артур Шопенгауэр относился к славе Гегеля очень ревностно. Он был весьма амбициозным человеком с несколько завышенной самооценкой и назначал свои занятия со студентами в те же дни и даже часы, что и Гегель, рассчитывая отвлечь на свои занятия часть студентов от Гегеля. Результат оказался прямо противоположным: аудитории, в которых читал лекции А. Шопенгауэр, оставались практически пустыми. Это был такой удар по самолюбию молодого университетского преподавателя, что он покинул университет и отказался от преподавательской карьеры. Он переехал из Берлина во Франкфурт, где вёл размеренную частную жизнь и занимался философским и литературным творчеством. Именно здесь он написал свой основной философский

труд «Мир как воля и представление», работе над которым посвятил практически 25 лет.

Артур Шопенгауэр не сомневался в собственном величии, несмотря на то что его первое и главное произведение вначале не получило признания. Его издатель сообщил автору, что все экземпляры его книги пошли под нож, но А. Шопенгауэр не потерял надежды на будущее признание и приступил к работе над продолжением книги. Ему удалось убедить издателя опубликовать и эту книгу, однако вновь не последовало никаких отзывов и на это продолжение. Шопенгауэр публикует за свой счет очередные две работы и с ними участвует в конкурсах, объявленных норвежским научным обществом и Датской Академией наук. Одна из этих работ была отмечена наградой. Только в 1851 году после публикации в Берлине книги, представляющей собой сборник эссе А. Шопенгауэра и его афоризмы весьма широкой проблематики, сбылась, наконец, его надежда на славу и признание в науке — появились положительные и даже похвальные рецензии на эту работу сначала за границей, а затем и в Германии. У него появились ученики, которых он называл «апостолами». После 1855 года труды А. Шопенгауэра некоторые университеты включили в качестве рекомендуемых студентам для изучения. А. Шопенгауэр с энтузиазмом встретил признание: он очень тщательно собирает материалы о своей славе — рецензии, статьи из газет, письма. Меняется его характер, он становится терпимее и доброжелательнее к людям. Он успел опубликовать третье издание своего главного труда, но вскоре, в 1860 году, умирает от воспаления легких и сердечного приступа. Чем можно объяснить 30 лет замалчивания его трудов, отсутствие реакции университетов, коллег по «цеху», издателей? Возможно, это объяснялось тем, что он появился рано, т. к. в зените славы еще находился Г. В. Ф. Гегель.

Основные труды: «Мир как воля и представление», «О воле в природе», «Две основные проблемы этики», «Афоризмы житейской мудрости» и др.

Мир, по Шопенгауэру, — это, с одной стороны, представление, которое складывается из представлений субъекта, а с другой — это «воля к жизни», подобная кантовской неуловимой «вещи в себе», это слепая, неуловимая, ни на чем не основанная воля, которая распадается на множество частиц, или, по определению А. Шопенгауэра, «объективаций». Каждая «объективация» стремится к господству, к доминации над другими. Высшей ступенью в образующейся иерархии «объективаций» является человек. Это обусловлено тем, что только человек, и исключительно человек, наделен способностью к разумному познанию. Из этого следует, что каждый человек, осознающий себя познающим индивидом, обладает полнотой воли к жизни, а все другие люди предстают для этого человека как зависимые от его воли. В этом заключается причина эгоизма человека, и каждый человек по своей природе эгоистичен. Этот эгоизм людей, частные их воли, стабилизируется и нивелируется государством, а преодолевается он только в области искусства и морали.

Исходя из утверждения Г. В. Лейбница о множественности миров, А. Шопенгауэр считал, что наш мир является наихудшим. Мир, по его мнению, не создан для счастья человека, это счастье иллюзорно. Даже достигнув желаемого, человек пресыщается этим достигнутым, и его жизнь вновь становится скучной. Основная черта, характеризующая жизнь, — пессимизм.

В этих рассуждениях проявился сам автор. В студенческие годы он был человеком ярким, энергичным, способным и очень любознательным, с пытливым умом, но в то же время одиноким, склонным к депрессии, очень обидчивым. Только в конце жизни, когда к нему пришли слава и признание, когда его труды были высоко оценены, А. Шопенгауэр познал истинную радость жизни.

А. Шопенгауэр выделил четыре причины, которые в единстве дают человеку возможность познавать мир. Знание о физических явлениях, которые мы познаем, обращаясь к принципу причинности; знание о связях между понятиями мы познаем, обращаясь к принципу логических оснований; знание об истинах математики мы познаем, обращаясь к тому, что А. Шопенгауэр называет чистыми восприятиями форм ощущений пространства и времени; наконец, знание о себе самих как субъектах, обладающих волей, мы познаем, обращаясь к законам мотивации.

Философия А. Шопенгауэра основывается именно на этом, четвертом источнике познания, который связан с волей. Познающий человек отождествляет себя с субъектом, обладающим волей, он может познать себя как субъект желающий, «хотящий». Без оснований, считал А. Шопенгауэр, поступок был бы невысказанным так же, как движение неживого тела без толчка или без тяги.

Мир неразумен, бессмыслен, им управляет злая воля. Точно так же жизнью человека управляет не разум, а воля, эмоции, желания, инстинкты. Главным инстинктом является инстинкт жизни и инстинкт продолжения рода, т. е. половая любовь, хотя жизнь человека полна страданий и завершается поражением — смертью индивида. Философия А. Шопенгауэра пессимистична и трагична, а выход из страданий для человека немецкий философ видел в занятиях искусством, творчеством, которые позволяют понять сущность воли и усмирить ее с помощью аскетизма и достижения состояния нирваны.

Воля имеет космический масштаб, и именно через ее объективацию, т. е. воплощение, порождается все существующее. Следовательно, философское мировоззрение А. Шопенгауэра может быть определено как субъективный идеализм и волюнтаризм. Кроме этого, А. Шопенгауэра считают одним из создателей европейского иррационализма. Он критиковал диалектику Г. В. Ф. Гегеля

ля, его историзм, но был и противником материализма в философии.

В докторской диссертации, а затем и в главном философском труде «Мир как воля и представление», он обратился к кантианству; универсальным принципом философии объявил волюнтаризм: все в окружающем мире определяется волей. Шопенгауэру принадлежит и так называемый «логический закон достаточного основания», согласно которому философия должна опираться не на объект, как у материалистов, и не на субъект, как у субъективных идеалистов, а только на представление, которое является фактом сознания. Именно представления, а не объективная действительность и не познающий субъект делятся на объект и субъект.

В основе объекта представлений лежит закон достаточного основания, распадающийся на четыре самостоятельных закона:

- закон бытия — для пространства и времени;
- закон причинности — для материального мира;
- закон логического основания — для познания;
- закон мотивации — для действий человека.

Окружающий мир, следовательно, сводится к бытию, причинности и логическому основанию; этот мир и есть представление объекта.

Представление субъекта, по Шопенгауэру, имеет следующую структуру: это сознание человека, которое осуществляет познавательный процесс через:

- непосредственное познание;
- отвлеченное (рефлексивное) познание;
- интуицию.

Иррационализм отвергает логические связи в природе, восприятие мира как целостной и закономерной системы, критикует идею развития. Мир — это хаос, он разрознен, не имеет никакой целостности, внутренних закономерностей, законов развития, он неподконтролен разуму и подчинен не ему, а аффектам, страстям, эмоциям и, в конечном счете, воле.

Следовательно, мир един, но существует двояко, и задача философии разобраться в этом. Мир дан человеку в представлениях, в опыте, а это, по Шопенгауэру, означает, что субъект находит свое соответствие в предмете, в самой действительности, а предмет, наоборот, находит свое отражение в субъекте. Быть субъектом — это означает только то, что иметь предмет. Быть предметом — это означает только то, что быть познанным. Эти рассуждения А. Шопенгауэра весьма близки к кантовским отношениям между «вещами в себе» (ноуменами) и «явлениями этих вещей в себе нам» (феноменами).

Окружающий мир — это только мир представлений в сознании человека, его сущность не «вещь в себе», но воля. Следовательно, мир — это не единство «вещей в себе» и «явлений этих вещей в себе нам», как утверждал Кант, а единство мира представлений и мира воли.

Как у человека воля определяет его поступки, так и мировая (всеобщая) воля, воля предметов и явлений вызывает внешние события в мире, изменения и движения предметов, возникновение новых предметов. Шопенгауэр утверждает, что воля всеобща: она присуща не только живым предметам, но и неживым, в которых она существует в виде бессознательной или дремлющей воли. Следовательно, мир — это и сама воля, и реализация воли. Воля, во-первых, лежит в основе сознания; во-вторых, она является сущностью всех вещей, как живых, так и неживых.

Тотальный пессимизм в философии А. Шопенгауэра проявляется в том, что само существование мира является источником зла и страданий, мир не потому зол, что он является таковым, а не другим, он зол по своей сущности. Вина мира обусловлена самим его существованием: зло первично по отношению к добру, оно однородно в своей структуре. Представляют интерес взгляды А. Шопенгауэра относительно смерти челове-

ка. Эти его рассуждения позже будут очень близко воспроизведены в философии экзистенциализма. Человек постоянно живет в страхе перед смертью и действует под гнетом этого ожидания смерти и знания о ее неизбежности. Однако человек не согласен с этой очевидной и безоговорочной истиной о неизбежности смерти — он пытается победить ее. Для того чтобы облагородить ее, сделать ее лучше, возможно, даже прекраснее, человек изобретает такие понятия, как отечество, народ, свобода, героизм и т. п. Хотя этот мир и является худшим из возможных, А. Шопенгауэр и в этом мире ищет некоторые нравственные ценности: он сторонник сильной власти, противник революции, защитник личной свободы человека. Он одновременно и консерватор, и защитник либерализма (сказывается влияние отца, который считал английский либерализм образцом в сравнении с прусским деспотизмом).

А. Шопенгауэра в философии можно характеризовать и как представителя эмпиризма (он утверждал, что основанием всякого знания является опыт), и как представителя трансцендентного идеализма (он утверждал, что знание касается предметов, объектов субъективно упорядоченных, а само представление — это единство субъекта и объекта).

Философия А. Шопенгауэра, как и философия жизни в целом, оказала заметное влияние на многие позднейшие направления неклассической философии: на экзистенциализм, на марксизм с его абсолютизацией роли субъективного фактора — сознательной деятельности людей — в превращении возможности в действительность в жизни общества; на эмпириокритицизм с его утверждением, что мир — это комплекс ощущений; на психоанализ с его акцентом на исследование психики, сознания; на позитивизм, феноменологию и др.

Фридрих Ницше (1844—1900 гг.)

Фридрих Ницше — немецкий философ (его предки были поляками по фамилии Нецки; свои польские корни признавал впоследствии сам Ф. Ницше).

Родился в г. Рёккен в семье священника. Его мать тоже была из семьи священника и, естественно, детство Фридриха Ницше проходило в глубоко религиозной семье, а родители хотели видеть в нем продолжателя семейной традиции — будущего служителя церкви. Однако уже в гимназические годы у молодого Фридриха появились сомнения в истинности религии и достоверности Библии. Он выделялся среди ровесников серьезностью, замкнутостью, стремлением к уединению, а одноклассники, в свою очередь, сторонились его из-за несомненных успехов в учебе, а также из-за его увлеченности декламированием религиозных стихов. Религиозная обстановка в семье и соответствующее воспитание все же не сказались на выборе Фридрихом Ницше жизненного пути. Хотя после гимназии он и поступает сначала на теологический факультет, но затем все же переводится на филологический факультет Боннского, а позже Лейпцигского университетов. Уже в студенческие годы он являл собой образец трудолюбия и усердия. Именно в это время он проделал настолько глубокие научные исследования, что получил рекомендацию одного из профессоров на работу в Базельский университет (Швейцария) в качестве профессора. Ницше было в это время 25 лет.

В Базельском университете он работал до начала франко-прусской войны 1870 года, в которой принял участие в качестве добровольца, прослужив непродолжительное время санитаром. Службу оставил по состоянию здоровья и вернулся к преподавательской работе. Примерно к 30 годам у Ф. Ницше проявились первые

признаки душевной болезни. Это вынудило его оставить преподавательскую деятельность. Последующие годы он посвятил творческой работе: писал книги, жил и мыслил над будущими произведениями, и это при постоянной головной боли, бессоннице, при почти полной потере зрения. Надеясь поправить свое здоровье, Ницше переехал в Италию, некоторое время жил в Турине. Он умер в возрасте неполных 56 лет из-за кровоизлияния в мозг 25 августа 1900 года.

В философской эволюции Ф. Ницше можно отчетливо выделить три периода.

В первый период он увлекался классической античной философией и учением А. Шопенгауэра. В это время у него складываются дружеские отношения с композитором Р. Вагнером. Ницше пишет свое первое произведение — «Рождение трагедии из духа музыки». Ему только исполнилось 28 лет. Он анализирует и сравнивает два начала бытия и культуры: «дионисийское» — жизненное, буйное, эмоциональное и «апполоновское» — созерцательное, интеллектуальное. В результате этого сравнения Ф. Ницше приходит к выводу, что идеалом жизни и творчества может быть только равновесие этих двух начал.

На втором этапе своего творческого пути Ф. Ницше отходит от занятий философией и историей античной философии и увлекается точными, естественными науками. Он изучает и анализирует психологические основания нравственных ценностей западной культуры и ее истоков — культуры Древней Греции. Этот этап можно характеризовать как позитивистский (в определенной мере). Он стремится отстраниться от рационализма в теории познания, от представления о мире как о некоторой упорядоченной системе и приходит к выводу, что понятия философии и частных наук — это не итог некоторой рациональности, деятельности разума, а символы мира, такие, например, как «жизнь», «воля к власти». В теории познания Ф. Ницше утверждал, что знание —

субъективно и случайно, что не существует знания, которое было бы объективно неизменным. Человеческий разум фальсифицирует познаваемый мир, каждое слово и понятие в каком-то смысле деформируют действительность, и это особенно касается понятий философии, которые, по мере их употребления, все дальше и дальше отходят от того, что они когда-то обозначили. «Воля к власти» становится центральным понятием в его мировоззрении. «Воля к власти» — это страсть, инстинкт самосохранения, это энергия, это бытие в его постоянной изменчивости.

Основные произведения Ф. Ницше этого периода: «Человеческое, слишком человеческое» (1878), «Утренняя заря» (1881), «Веселая наука» (1882).

К третьему периоду относится разработка Ф. Ницше идей о «воле к власти», «о вечном возвращении» (круговороте) и, наконец, о «сверхчеловеке». В идее «сверхчеловека» сочетается у Ницше культ сильной личности и его мечта о человеке будущего, освобожденного от всех пороков.

К этому периоду его творчества относятся произведения «Так говорил Заратустра» (1884), «По ту сторону добра и зла» (1886), «Генеалогия морали» (1887).

Ф. Ницше задумал написать фундаментальное произведение, которое объединило бы все его учение. По его замыслу оно должно было бы состоять из четырех частей. Первая часть — «Антихрист. Опыт критики христианства» — была написана и издана в 1888 году. Вторая часть — «Вольный дух: критика философии как нигилистического движения»; третья — «Имморалист: критика невежества самого фатального рода, повседневной морали»; четвертая — «Дионис: философия вечного круговорота».

В «Антихристе» Ф. Ницше критикует все мировые ценности (вплоть до христианской религии) и провозглашает необходимость замены всех этих ценностей на «жизненный поток».

Основным в учении Ф. Ницше является родственная А. Шопенгауэру философия жизни. Жизнь, по Ф. Ницше, — это мир в аспекте его данности познающему субъекту, это единственная реальность, которая только и существует для конкретного человека.

Ницше по-новому определяет цель философии: ее задача помочь человеку полностью, или, по меньшей мере, максимально реализоваться в жизни и адаптироваться, приспособиться к окружающему миру, в основе которого лежит воля. Ф. Ницше выделяет несколько видов воли: «воля к жизни», «воля внутри самого человека», или «внутренний стержень» человека, «воля к власти».

Философ считает, что именно «воля к власти» присуща в определенной степени каждому человеку, она почти тождественна инстинкту самосохранения и именно она движет и руководит поступками человека. Кроме того, Ф. Ницше формулирует тезис об экспансии человеческого «Я» во внешнем мире.

Философия Ф. Ницше — это, можно сказать, гимн «воле к власти». Только сильный человек способен реализовать эту волю. Ницше подвергает беспощадной критике рационализм, гуманизм, религию, мораль. Он считает, что мораль — удел слабого человека, и такому человеку нет места в мире. Превыше всего сила, и культура должна основываться не на морали, а на силе. Он скептически относится к познанию, к науке. Людям они бесполезны, для них гораздо важнее мифы, иллюзии. Только они могут помочь человеку приспособиться к жизни, к ее иррациональности, недоступности человеческому разуму.

Сформулированная Ф. Ницше идея «вечного возвращения» означает, что то, что существует в настоящем, уже было в прошлом бесконечное число раз и точно также будет бесконечное число раз повторяться в будущем. При этом он опирался на учение Гераклита и взгляды древнегреческих философов — представителей

одного из направлений древнегреческой философии жизни — стоицизма. Существует вечное движение по кругу, в ходе которого происходит эволюционное изменение человека (этот мотив эволюционизма заимствован Ф. Ницше у Ч. Дарвина), общества и природы. Космология подчинена фатуму, судьбе, она ритмична, и это способствует спасению, поскольку по прохождении всего цикла изменений от рождения до смерти, все возвращается в мир таким, каким было. Затем все повторяется до бесконечности, следовательно, мы бессмертны, вечны, а все рассуждения относительно бессмертия души не представляют собой никакой ценности. Ницше отрицает всякую истину, кроме той, которая делает акцент на ценность жизни и на идеал сверхчеловека.

Ф. Ницше утверждал, что каждый человек имеет такую нравственность, обладает такой моралью, какова его натура, природа. Но эта натура может быть либо сильной, либо слабой, и отсюда Ф. Ницше выделяет два вида морали: мораль господ и мораль рабов. Первые ценят достоинство, честь, точность, расчетливость действий, безоговорочное и безоглядное стремление к достижению поставленной цели. Слабые люди ценят мягкосердечие, склонны все и всем прощать, они неуверенны в себе, в своих силах, стоворчивы, альтруистичны. Ницше утверждал, что его современники обладают именно моралью рабов, они вырождаются, деградируют, регрессируют. Причины такого состояния он видел в стремлении к равенству, свободе, а также во включении в нормы действующего законодательства и поведения людей нравственных ценностей.

Возвращаясь к первому произведению Ф. Ницше — «Рождение трагедии из духа музыки», в котором он говорил о необходимости равновесия дионисийского и аполоновского начал в культуре, можно сказать, что творческая эволюция взглядов Ф. Ницше привела его к выводу о необходимости приоритета в человеке дионисийского начала. Дионис для Ф. Ницше — это сим-

вол жизни как наивысшего блага. Бог, распятый на кресте, — это, по Ницше, символ жертвенности жизнью ради других благ. Это превращение жизни в средство вместо того, чтобы она была целью. Для Ницше, несмотря на возможную ценность этих других благ, такая позиция и отношение к жизни были неприемлемыми, и он эту позицию однозначно не одобрял.

Произведения Ф. Ницше были написаны прекрасным художественным языком, однако его взгляды не были поняты и по достоинству оценены и современниками, и последующими поколениями. Произведения Ф. Ницше часто написаны в форме притч, афоризмов и требуют значительных усилий воображения и воли. Правда, сам Ф. Ницше говорил о своих произведениях, что они написаны не для всех. Некоторые авторы обвиняли его в том, что он — предтеча национал-социализма в Германии; другие считали его сторонником семитов, поскольку он порвал дружеские отношения с Р. Вагнером, обвинив его в антисемитизме и национализме. Однако вряд ли эти обвинения имеют под собой веские основания. Известно, что после смерти отца и в силу слабого здоровья Ф. Ницше находился в зависимости от женщин — сначала от бабки, затем от матери и двух теток, наконец, от сестры. Сестра, с одной стороны, помогала ему, записывала его мысли, вела его переписку. Существует гипотеза, что она сокращала его произведения и даже фальсифицировала их в угоду собственным взглядам. Она была сторонницей А. Гитлера, считала его воплощением учения ее брата о сверхчеловеке и, возможно, внесла некоторые правки в произведения Ницше. Есть свидетельства, что она превратила последние дни жизни Ф. Ницше в ад. Удивительным является то, что Ницше, который воспевал силу, терпение, активность, настойчивость в достижении цели, сам был человеком физически слабым и тяжело больным.

Ф. Ницше — один из образованнейших людей в Европе XIX века. Его называли философом философов и философом нефилософов. Он оказал огромное воздействие на европейскую литературу и философию, в частности на такие направления классической философии, как феноменология, экзистенциализм, прагматизм и др.

Хотелось бы обратить внимание на еще одну особенность взглядов Ф. Ницше, которая часто остается вне поля зрения философов и недостаточно анализируется. Речь идет о понятии «рессентиментного человека» в его учении.

Термин «рессентимент» происходит от французского *ressentiment* — «недовольство, нежелание, обида». В философии, психологии и этике этим термином характеризуют такое психологическое явление, когда человеком создаются иллюзорные моральные ценности и даются соответствующие оценки существующим в обществе отношениям, которые для рессентиментного человека являются компенсациями собственного бессилия. Феномен рессентимента заключается в сублимации чувства неполноценности в особую систему морали, которая противопоставляется морали и ценностям «врага» (это социальный институт, социальная группа, отдельный человек), который для рессентиментного человека является источником его чувства неполноценности и слабости.

Рессентиментный человек формируется на базе таких эмоций, как мстительность, зависть, злобность, недоброжелательность, радость по поводу несчастья другого, язвительность и т. п., когда человек не может преодолеть эти эмоции, бессилён победить их. В этом случае наступает своеобразный перенос этих эмоций на других людей, в результате которого срабатывает рефлекс физической или моральной мести за унижение, и он замещается иллюзорными ценностями.

Основная идея теории рессентимента и рессентиментного человека в разделении морали на мораль достойную, присущую тем из людей, кого он называл сверх-

человеком, и мораль рабов, которой и присущ рессентимент. Вместе с тем именно рессентимент может быть, по мнению Ницше, корнем подлинной нравственности. «Восстание рабов в морали начинается с того, что рессентимент сам становится творческим и порождает ценности: рессентимент таких существ, которые не способны к действительной реакции, выразившейся бы в поступке, и которые вознаграждают себя воображаемой мезью. В то время как всякая преимущественная мораль произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет внешнему, иному, несобственному: это Нет и оказывается её творческим деянием...» — утверждает Ф. Ницше в «Генеалогии морали».

Сам Ницше в этом отношении личность противоречивая: с одной стороны, он, несомненно, личность сильная, обладающая соответствующей волей, но, с другой стороны, он сам осознавал свое физическое и психическое бессилие, почти полную зависимость от других.

Очень четко можно увидеть проявление таких эмоций, как мстительность, злобность, зависть в стихах Ницше, например:

Никто из нас не прав, — когда не замечает,
Как ранит та рука, которая щадит,
Как угнетает мысль, как грубо удручает,
Взяв милосердие за самый верный щит,
А этот щит плодит, лобзая преступленье,
Насилие и порок и слабому грозит,
У истины берет и мудрость, и значенье,
Нет, милосердие не добрый — злобный щит!
Он преступленью развязывает руки,
Дамокловым мечом он честности грозит,
Смеется над добром, когда наносит муки,
Да, милосердие есть ненадежный щит!

(Милосердие / Ницше, Фридрих. Так говорил Заратустра. — Кн. 1. — М.: Итало-советское изд-во, 1990. — С. 432).

Вильгельм Дильтей
(1833—1911 гг.)

Немецкий историк культуры и философ, один из создателей философии жизни. В. Дильтей родился в местечке Биберих под Висбаденом в семье верховного проповедника и декана при дворе герцога Нассау. Его отец как представитель рационального направления в протестантизме создавал в семье атмосферу религиозной просвещенности, поддерживал ранний интерес В. Дильтея к Канту и Лессингу. Следуя семейной традиции, после окончания гимназии Вильгельм поступает на теологический факультет Гейдельбергского университета, в 1853 г. сменил место обучения и отправился в Берлинский университет, бывший тогда центром научной жизни в Германии. Здесь он сосредоточивал свое внимание на изучении истории церкви, филологическом анализе религиозных текстов, истории и философии. Во время обучения в Берлинском университете В. Дильтей активно приобщился к немецкой исторической школе, в частности, занимался в историческом семинаре Л. Ранке, признанного основателя немецкой исторической науки.

После окончания учебы в Берлине В. Дильтей отправился в свой родной Висбаден, чтобы сдать квалификационный экзамен по теологии, который выдержал с лучшей оценкой, но вскоре вернулся в Берлин и занялся философией, совершив окончательный переход от теологии к философии, повторив путь, которым прошли немецкие идеалисты Фихте, Шеллинг, Гегель, позднее Хайдеггер. Два года он прослужил учителем в гимназии, чтобы обеспечить себе средства к существованию, затем стал зарабатывать научной публицистикой, одновременно работая над диссертацией; написал конкурсное сочинение о герменевтике Шлейермахера, за которое ему была присуждена двойная премия: за обширность исследования и основательность анализа. Это

обеспечило ему возможность продолжить работу над диссертацией, не заботясь о куске хлеба.

В 1864 г. В. Дильтей был принят на службу в Берлинском университете в качестве приват-доцента философского факультета, в 1882 г. был приглашен к руководству кафедрой философии Берлинского университета, которую некогда возглавлял Гегель. В 1887 г. он был избран действительным членом Королевской Прусской Академии Наук. В. Дильтей умер внезапно 3 октября 1911, став жертвой эпидемии на курорте в Тироле.

Основные труды: «Введение в науки о духе. Критика исторического разума»; «Описательная психология»; «Возникновение герменевтики» и др.

Дильтей, как и другие представители философии жизни, начинает свое философствование с критики философии Г. В.Ф. Гегеля, который свел все многообразие окружающего мира и уникальность человеческой жизни к чистому мышлению, к абсолютной идее. Дильтей, в противовес Гегелю, предложил заменить гегелевскую абсолютную идею понятием «жизнь». Гегелевский тезис о тождестве мышления и бытия подчиняет бытие абсолютизированному мышлению. По мнению Дильтея, их надо поменять ролями.

Жизнь — это способ бытия человека в мире. В. Дильтей выделил основные принципы жизни: целостность, наличие многообразного духовного начала, неразрывность с внешним миром. Жизнь — это совокупность волевых актов, побуждений, чувств, непосредственно данных в виде переживаний; это совокупность всех психических процессов; это сфера духовной деятельности и проявления человеком своего творчества. Дильтей был убежден, что необходимо изменить предмет философских рефлексий: отказаться от схоластических споров о материи, сознании, диалектике и метафизике и сосредоточить все внимание на изучении жизни как специфического феномена во всех его проявлениях, стремиться

«понять жизнь из нее самой», поскольку «нельзя выйти за пределы жизни», ибо первично человеческая жизнь дана в духовном историческом опыте самопереживания и самоосмысления.

Тезис В. Дильтея: «Что есть человек, говорит его история» — выражает суть его теории исторической рациональности. Мы в первую очередь субъекты истории, и лишь потом — субъекты познания. Философ отрицал понимание истории как predetermined и закономерного процесса, имеющего прогрессивную направленность. Напротив, история — это цепь случайностей, хаос, омут, который затягивает в себя как отдельного человека, так и целые народы. Никто не может изменить ход истории.

В. Дильтей исходил из того, что реально существуют и находятся в противостоянии друг другу науки о природе и науки о духе. Науки о природе имеют в своей основе рациональное знание и обладают достоверностью своих выводов. Они опираются на частнонаучные и философские категории и направлены на поиск причин явлений и законов природы. Науки о духе — это знание совсем другого рода. В них важно не рациональное мышление, а интуитивное постижение сути, переживание отношений событий истории к текущей жизни, сопричастность субъекта предмету познания. Вообще говоря, даже понятие «наука», в принципе, неприменимо к такого рода знанию. Почему же В. Дильтей все же использует термин «наука о духе»? Его цель — поднять гуманитарное знание до уровня науки, выявить понятийный аппарат такого знания, определить некоторые его общие принципы и закономерности. Гуманитарное знание тогда приобрело бы более строгий вид и наукообразную форму. В основе гуманитарных наук лежит сама жизнь, которая выражается в связи переживаний, понимания и истолкования выражений этой жизни.

Анри Бергсон
(1859—1941 гг.)

Анри Бергсон родился в Париже. Образование получил в Высшей нормальной школе, где изучал философию. Работал преподавателем философии сначала в ряде провинциальных городов, а затем в Париже преподавал философию в гимназии, в Высшей нормальной школе, в которой сам учился раньше. В 1900 году получил кафедру в элитном учебном заведении Коллеж де Франс, которую возглавлял 14 лет. Является автором произведений «Смех» и «Творческая эволюция», которые принесли ему всемирную славу. Был членом Французской Академии. Состояние здоровья не позволило Бергсону продолжать преподавательскую работу в качестве профессора, и дальнейшую жизнь он посвятил творческой и политической деятельности.

А. Бергсон происходил из смешанной семьи: один из родителей был евреем, а другой англичанином. После оккупации Франции нацистами, Бергсон вынужден был по требованию властей зарегистрироваться в качестве еврея. Чтобы получить регистрационную карточку, ему пришлось долгое время простоять в очереди на морозе, в результате А. Бергсон сильно простудился, получил воспаление легких, которое и привело его к смерти в январе 1941 года. Кроме названных ранее книг, он является автором таких произведений, как «Очерк о непосредственных данных сознания», «Умственная энергия» и др.

В центре его учения лежит идея, что подлинным первоначалом мира является жизнь, которая представляет собою единство материи и духа. Сами по себе ни материя, ни дух ничего не значат, кроме того, что они являются составляющими жизни, ее элементами. Познать жизнь, постичь ее сущность можно лишь с помощью интуиции. Жизнь недоступна рациональному познанию. Только с помощью интуиции можно проник-

нуть в самую сущность жизни, и это единственный способ познания истины. Интуиция — это постижение жизнью самой себя. Бергсон призывает познающего человека к самонаблюдению, самосозерцанию. Разум способен познать только мертвые вещи. А. Бергсон противопоставил интуиции интеллект, который способен познавать не обладающие жизнью материальные объекты. Интуиция — это непосредственное переживание предмета, внедрение в его сущность.

Согласно А. Бергсону, жизнь — подлинная исходная реальность, она целостна и отличается от материи и духа. Основные сущностные проявления жизни — длительность, творческая эволюция, жизненный порыв.

Таким образом, у А. Бергсона, как и у Ф. Ницше и В. Дильтея, отчетливо выражена попытка представить жизнь как иррациональную сущность человека.

В социальных взглядах А. Бергсон различал, подобно К. Попперу, два типа государств — открытые и закрытые. В закрытых государствах (обществах) все подчинено интересам большинства, индивидуальное приносится в жертву общему, социальному, интересы общества выше личных интересов. Общество будущего другое, открытое. В нем интересы личности выше интересов общества, нравственные законы в иерархии ценностей стоят выше законов выживания рода.

Анри Бергсон, как и Ф. Ницше, был философом, обладающим литературным даром, язык его произведений яркий и образный. Такими же яркими были и его лекции. В аудиторию, где он читал свои лекции, приходили в назначенные часы не только студенты, но и парижская интеллигенция. Как профессор, он был, несомненно, человеком выдающимся, и представители высшего света считали необходимым побывать на его лекциях, это было модно. Дар А. Бергсона был оценен и в международном масштабе: ему была присуждена Нобелевская премия в области литературы 1927 года.

В отличие от своих предшественников — французских материалистов и атеистов, посвятивших больше внимания естественным наукам, опиравшихся в своих учениях на факты и выводы точных наук, А. Бергсон обратил внимание на роль сознания в познании, и особый акцент сделал на интуиции. Он критиковал традиционную теорию познания, интеллектуализм, в том числе и позитивистскую гносеологию. В теории познания он акцентирует внимание на психологии человека, на том, что человеческое сознание не может быть редуцировано, сведено к ощущениям, воображениям, представлениям. Психическая жизнь личности — это целостность, это длящийся процесс движения мысли от одного качества к другому благодаря человеческой памяти. Память, по мнению А. Бергсона, бестелесна и бессмертна. Он противопоставил свой интуитивизм рационализму и эмпиризму философии Нового времени. В философии А. Бергсона понятие жизни используется вместо понятия души, и таким образом он пришел к витализму. Во всех вещах существует жизненная сила (вспомним первого европейского философа Фалеса, которому принадлежит примерно тот же тезис; Фалес утверждал, что во всех вещах имеются демоны, что трактовалось многими историками философии как утверждение о наличии у всех вещей души).

Анализируя процесс познания, А. Бергсон выделил шесть деформаций, которые неизбежно вносятся в процесс познания, и поэтому познание не может считаться эффективным орудием постижения истины:

- во-первых, интеллект не может познать движущегося, изменяющегося, и поэтому он отвлекается от движения; как в кинематографе, он делит движение на неподвижные картинки, или, подобно Зенону, рассматривает движение как сумму дискретных временных отрезков, в каждый из которых летящая стрела покоится (парадокс Зенона — «Стрела»). Наука, таким образом, исследует движение и изменение как сумму составных

его частей. Следовательно, разум, интеллект деформирует движение;

- во-вторых, разум, интеллект для познания целого разлагает его на части, поскольку не может познать эти части, когда они находятся в единстве;

- в-третьих, разум упрощает качества, он не может ухватить все богатство красок и качеств и поэтому отвлекается, абстрагируется от многих из них, сосредоточиваясь на тех качествах, которые понятны, просты и известны. Такое упрощение дает возможность науке формулировать такие законы, которые позволяют сравнивать различные предметы и явления и предвидеть их события, случайности;

- в-четвертых, разум воспринимает все явления со стороны количественной, а затем присоединяет свойства качественные. Для разума важнейшими свойствами являются размер и вес, а также пространственные характеристики и представления;

- в-пятых, разум рассматривает познаваемые вещи с позиций механицизма, он не способен охватить то, что живо, свободно, весь мир он рассматривает как единый механизм и только так и может познавать мир;

- в-шестых, разум познает всегда вещи в отношениях, в связях с другими вещами, он релятивизирует мир, и отсюда познание не может быть полным, уверенным, так как действительность подвергается переформированию, она фальсифицируется разумом.

А. Бергсон обращает внимание на творческий характер протекания жизни. Жизнь, как и сознательная деятельность, представляет собой непрерывное творчество. Творчество — это создание чего-то нового, неповторяемого, того, чего еще не было. Поэтому предвидеть новую форму жизни не дано никому. Жизнь имеет принципиально открытый характер. Наука посредством нашего интеллекта восстает против этого, ибо она оперирует тем, что повторяется. Поэтому наука не может охватить феномен жизни. Интуиция отвлекается

от деталей и логических процедур и позволяет в одно мгновение схватывать изучаемый предмет в его самых общих существенных проявлениях. Философ, однако, покидает интуицию, как только ему сообщился ее порыв, он отдается вновь во власть понятий. Но вскоре он опять чувствует, что новое соприкосновение с интуицией становится необходимым. Диалектика недостаточна для познания, а именно это утверждала немецкая классическая философия (концепция Гегеля о единстве диалектики, логики и теории познания). Диалектика ослабляет интуицию, но она — диалектика — обеспечивает внутреннее согласие нашей мысли с самой собой. Интуиция же, если бы она продолжалась дольше нескольких мгновений, не только обеспечила бы согласие философов со своей собственной мыслью, но и согласие между собой всех философов. Ведь истина только одна, и так она была бы достигнута.

Недостатки разума и интеллектуального познания влекут за собой то, что наука дает нам знание приближительное. Это знание — только знак, символ действительности, но никогда не является истинным знанием этой действительности; такое знание не является ценным. Разум дает нам знание неполное, а только вероятностное. Полное знание может быть достигнуто исключительно с помощью интуиции. Такое познание более совершенно, чем познание рациональное, и это единственно истинное познание. С помощью интуиции мы можем познать действительность реальную, не фальсифицированную, живую и в ее целостности.

Таким образом, посредством интуиции происходит непосредственное внедрение сознания человека в сущность мира, а интуиция — это непосредственное переживание человеком предмета. По мнению А. Бергсона, в органическом мире имеет место эволюция, стержнем которой является жизненный порыв, творческое напряжение. Человек находится на острие творческой эволю-

ции, но осознать этот факт дано не всем, а только избранным. Поэтому культура носит элитарный характер.

Заметим, что А. Бергсон, как и В. Дильтей и Ф. Ницше, не дает четкого определения жизни, и у него нет её четкого описания, а есть только описание жизни в наиболее существенных ее проявлениях. Такое нарочитое упрощение дает возможность науке формулировать законы, которые позволяют сравнивать различные предметы и явления и предвидеть их изменения, считал А. Бергсон.

Освальд Шпенглер (1880—1936 гг.)

Немецкий философ-идеалист, представитель «философии жизни», публицист. Родился в небольшом городке Бланкенбурге в семье почтового чиновника. Был единственным сыном в семье, в которой было четверо детей. Когда Освальду было одиннадцать лет, семья переехала в Галле, где он начал изучать латинский язык. Образование получил в университетах Галле, Мюнхена и Берлина, где изучал математику. В 1904 году в Галле он защитил докторскую диссертацию на тему «Метафизические основы философии Гераклита». Трудовую деятельность начинает в качестве учителя в Гамбурге, затем работал в Мюнхенском университете, где преподавал студентам математику. Занятия публицистикой оставил после изъятия одной из его книг пришедшими к власти нацистами.

Основные труды: «Закат Европы» в 2-х томах (1918 и 1922); «Человек и техника» (1931), «Годы решений» (1933).

Основу его взглядов составляют исследования мировой истории как смены независимых друг от друга культур, которые, как и живые организмы, переживают периоды зарождения, развития, становления и умирания. Он отрицает традиционную периодизацию мировой

истории: Древний мир — Средние века — Новое время, т. к. эта периодизация имеет какой-то смысл для европейских народов, но никакого смысла для неевропейских обществ. Единство мировой истории, выраженное в ряде линейных концепций исторического процесса, О. Шпенглер предлагает заменить циклической историей возникновения, расцвета и гибели многочисленных самобытных и неповторимых культур. О. Шпенглер выделяет девять видов таких уникальных культур: западную, китайскую, вавилонскую, египетскую, индийскую, античную, византийско-арабскую, культуру майя, а также «пробуждающуюся» русско-сибирскую. Умирание культуры О. Шпенглер характеризует понятием цивилизация.

Свою концепцию истории Шпенглер, как когда-то И. Кант в отношении к своей теории познания, называет коперниканским переворотом. Вся предыдущая историческая наука была, по существу, историей Европы, и поэтому особенности европейской истории как бы переносились на другие страны мира. Европоцентризм Шпенглер сравнивает с птолемеевской концепцией строения Вселенной. В концепции истории Шпенглера заложена идея, что все культуры, все народы равнозначны в мире и в истории, ни одна из культур и ни один из народов не выделяются из всех остальных.

Философско-методологическая основа философии Шпенглера — философия жизни. В характеристике жизни он использует понятие «становление» (близкое к понятию жизнь) и понятие «ставшее». Становление и ставшее — это факт и предмет жизни. Главным действующим лицом и природы, и истории является душа. Душа есть именно то, что подлежит осуществлению, то, что осуществляется. Жизнь — это процесс осуществления. В некотором едином целом, которое охватывается жизнью, вычленяется душа и мир, и две способности человеческого познания — рассудок и интуиция — могут воспринимать *или* мир, *или* душу. Мир постигается

только рассудком, поэтому естественная наука не может познать все мироздание, она познает только то, что уже осуществлено. Наука постигает только часть мироздания, ибо причинность есть застывшая судьба, а судьба есть закон, который лежит в основе всего развития понятия жизни. Законом этого развития, по Шпенглеру, является судьба. Жизнь может застыть, превращаться в мир, а судьба превращаться в причинно-следственную связь. Интуиция как высокая форма постижения жизни также омертвляется, превращается в рассудок. Но и рассудок постигает причинно-следственную связь лишь частично, дает лишь некоторую проекцию всего бытия, именуемого жизнью, и поэтому не может представить объективную истину. Наука, считает О. Шпенглер, существует лишь как форма приспособления к действительности. Это почти повторение взглядов Ф. Ницше. Шпенглер, развивая концепцию уникальности культур, их сменяемости, считал, что они ценностно-эквивалентны, равны по историческому значению, сходны по исторической судьбе. Они проходят одни и те же фазы развития, которые сходны у всех культур; они похожи по длительности существования (примерно 1000 лет) и темпам развития; гомологичны (подобны) даже по историческим событиям, происходящим в этих культурах. О. Шпенглер, таким образом, является критиком классического историзма.

Познание культур, по мнению О. Шпенглера, невозможно с помощью абстрактного научного познания, а основано на непосредственном «чувстве жизни». Рационализм и соответствующая ему западная цивилизация означают деградацию высших духовных ценностей европейской культуры. Она неудержимо катится к закату. Эта культура обречена на гибель.

Эти исследования О. Шпенглера, как кажется на первый взгляд, относятся, прежде всего, к культурологии, к истории, однако его произведение «Закат Европы» сугубо философская работа, которая дает философ-

ское обоснование взглядов автора на мир. Здесь можно заметить некоторое влияние на него работ Ф. Ницше и В. Дильтея. Главная идея трактата подобна взглядам названных авторов. Речь идет о разграничении сферы науки, которая, по Шпенглеру, есть предмет человеческого рассудка, а история — предмет человеческого созерцания, здесь не нужны доказательства, математические и логические формулы, а необходимо только интуитивное проникновение в глубинную сущность явлений, как считает О. Шпенглер. При этом он сознательно формирует свою концепцию истории, показывая, что метод истории другой, историка нельзя вырастить, историками не становятся, ими рождаются. Историк, прежде всего, созерцает дух в себе.

В «Закате Европы» О. Шпенглер неожиданно высказал, тезис близкий к солипсизму: весь мир, вся природа существует только в том случае, если существует познающий субъект. Но сам автор проходит мимо этого тезиса, не замечая его философского содержания и возможных оценок его взглядов как субъективно-идеалистических.

Философия О. Шпенглера не стремится быть доказательной, рациональной. Главное для него созерцание духа, в котором развивается история. Сколько людей, столько и миров; объективной истины не существует. Взгляд на мир — это всегда мировоззрение, а не истина, считал О. Шпенглер, поэтому и история может быть сведена к представлениям о ней. Нельзя говорить об объекте без субъекта, без человека; действительность сводится к субъективным переживаниям действительности.

Философия жизни — это противовес абстрактному гегельянству и одностороннему механицизму современного естествознания, это попытка обратиться к проблеме человека, рассмотреть душу человека как свой центральный пункт (В. Дильтей), создать теорию

духовной жизни, это размышления о смысле жизни и ценности человеческой жизни, в основе которой практические — социально-этические и аксиологические проблемы. Философия жизни опиралась на отрицании преувеличенной роли разума и рассудка в рационалистических концепциях человека, присущих философии Нового времени. В философии жизни была предпринята попытка представить волю, интуицию и другие нерациональные проявления человека как его сущность. Её основные черты — иррационализм, интуитивизм, антиинтеллектуализм привели к тому, что в 50-ые годы XX века философия жизни потеряла свое значение как самостоятельное направление неклассической философии, но она сохраняет свою роль как важная составляющая в ряде направлений этой философии, особенно в экзистенциализме и философской антропологии. Разработанная в философии жизни интуитивистская методология наук о духе по-прежнему используется как методология некоторыми теоретиками философии истории и философии культуры.

РАЗДЕЛ II

ПОЗИТИВИЗМ И ЕГО РАЗНОВИДНОСТИ

Историки философии утверждают, что начало современной философии относится к тридцатым годам XIX века. К этому времени в философии, да и во всей науке в целом, происходят радикальные изменения, наиболее существенным выражением которых был отход от идеализма и познавательного романтизма, от веры в безграничные возможности человеческого разума, в его способности достичь абсолютного знания о мире. Именно в этот период начинает формироваться позитивный способ мышления, который впервые обосновал Огюст Конт.

В 1830 году во Франции Огюстом Контом (Auguste Comte) был подготовлен и начал выходить из печати 6-томный труд «Курс позитивной философии», а несколько позже увидел свет его же четырёхтомник «Система позитивной политики». Эти работы обозначили новый этап в развитии философии, её переход от классической философии к философии неклассической.

Огюст Конт
(1798—1857 гг.)

Огюст Конт родился в г. Монпелье во Франции, образование получил в Парижской политехнической школе, где изучал математику, физику, астрономию. Он не имел систематического философского образования, однако естественно-математическое образование и увлечённость философией позволили ему занять весьма заметное место среди выдающихся философов XIX—XX

веков. Его трудовая деятельность началась в качестве секретаря известного французского утопического социалиста Анри де Сен-Симона, у которого О. Конт прослужил около шести лет. После разрыва с Сен-Симоном Конт вернулся в свою *Alma mater* в качестве преподавателя. По политическим взглядам он примыкал к радикальной буржуазии и поэтому приветствовал революцию во Франции 1848—1849 гг., которая, как известно, носила буржуазно-демократический характер.

Философия О. Конта была реакцией на предельно широкую абстрактность философии Г. В. Ф. Гегеля, а также на сверхоптимистический характер теории познания Нового времени, поэтому исходным пунктом позитивистской философии как раз и стала критика и преодоление этих двух основных тезисов предшествующей философии.

Сам термин «позитивизм», в понимании О. Конта, означал «опирающийся исключительно на эмпирический опыт, освобождённый от любых допущений, от вероятностного». Новая наука, и философия в частности, считал Конт, должна быть основана на новой, универсальной методологии. Эта методология должна быть позитивной, безошибочной и вести исследователя дорогой истины. Вопросы о первичных причинах, об абсолютном основании бытия, его началах, о соотношении материи и сознания и другие подобные вопросы совершенно неразрешимы, и, по мнению Конта, могут быть лишь плодом спекуляций. Новая наука должна опираться только на факты и исключительно на факты, не должна даже пытаться выходить за пределы того, что дано человеку в опыте. Из науки необходимо исключить мировоззренческие проблемы, которые Конт называет метафизическими.

Науку, философию, людей не должны интересовать вопросы «Для чего?», «Почему что-то существует?», ибо на эти вопросы дать ответы принципиально невозможно. И наука, и, в частности, философия должны зани-

маться исключительно поиском ответов на вопросы «Как?», «Как существуют вещи?». Только эти вопросы отсылают исследователя к конкретному бытию, к доступным человеческому опыту вещам и доступным опыту отношениям между вещами.

Следовательно, по О. Конту, термин «позитивный» означает:

- точный, верный, научный;
- освобождённый от любых допущений, домыслов, химер, спекуляций;
- служебный, пригодный, полезный, приносящий пользу;
- реальный, творческий, относящийся исключительно к фактам.

О. Конт, как и другие представители позитивистской философии, стремился к поиску правил и критериев, говорящих о том, какого вида знания могут считаться научными, являются результатом научных исследований. Эти правила могут быть сведены к следующим:

- феноменологическое, согласно которому при познании действительности мы можем регистрировать в науке только то, что можно обнаружить в опыте;
- номиналистическое — только единичные вещи обладают самостоятельным бытием, а содержащиеся в научных теориях общие научные понятия и абстракции — это только пустые названия, за которыми не скрываются реально существующие вещи;
- отрицание познавательной ценности в предписаниях, запретах и оценках, таких, как добро, благо, зло, прекрасное, преступное и т. п. Поскольку эти оценки и понятия недоступны человеку в опыте, постольку они не имеют права на существование в науке;
- единство в науке, или правило физикализма, — единство способов и методов исследования, а это означает, что в будущем будет существовать только одна наука — физика. Физика — это наука всех наук, она вооружает все другие науки физикалистской научной

терминологией. Согласно физикализму, всем наукам должна быть предписана одна модель изучения и описания действительности, та, что присуща физике.

Позитивисты стремились определить, какого типа проблемы и вопросы вообще могут быть предметом науки, а какие не могут даже ставиться ни перед наукой, ни перед философией.

В основе позитивистской философии, отцом которой считается О. Конт, лежат также достижения естественных наук и уверенность в позитивной роли этих наук в прогрессе человечества, а также некоторые идеи утопического социализма.

Таким образом, согласно О. Конту, подлинная наука должна опираться исключительно на чувственный опыт, а её задачи состоят в описании фактов и установлении закономерностей с помощью индукции. Он отрицает ценность теории познания, объявляет ненужными, бессодержательными сомнения в существовании внешних вещей, утверждая, что здравый смысл, рассудок уже давно отмёл такие сомнения и соответствующую философию. О. Конт отрицал логику как науку, поскольку, по его убеждению, исследование абстрактных форм мышления, оторванных от фактов, не представляет никакой ценности.

Следовательно, предметом философских исследований могут быть задачи исключительно энциклопедические, т. е. синтез, обобщение того, что достигнуто в частных науках, а также проблемы классификации наук и исследование их взаимных отношений.

Характеризуя историю становления человеческого мышления, О. Конт выделил три фазы его развития.

Первая — теологическая фаза — хронологически охватывает период Древнего Мира и средневековья, когда все природные явления объяснялись деятельностью надприродных, сверхъестественных сил (политеизм и монотеизм, т. е. признание многобожия или единого Бога).

Вторая — метафизическая фаза, в которой вера в Бога заменена абстрактными понятиями и общими идеями о качествах, якобы присущих предметам;

Третья — позитивная фаза, когда на место спекулятивных идей пришло знание о фактах, их связях и закономерностях, т. е. наука в это время освободилась и от теологии, и от метафизики.

О. Конт — создатель социологии как науки. Он поставил социологию в один ряд с фундаментальными науками и сформулировал некоторые законы и принципы социологии как науки. Среди этих законов и принципов эмпиризм, позитивизм и физикализм, что вполне естественно вытекает из сформулированных им же правил и признаков научности. Как и в философии, в социологии О. Конт опирался на эмпирические факты и их связи, игнорировал поиск трансцендентных причин и таких же интерпретаций. О. Конт сформулировал ряд гипотез о законах развития семьи и общества, дифференцировал социологию на социальную статику и социальную динамику. Социальная статика занимается исследованиями ограниченных во времени социальных явлений (семьи, касты, классов, организаций, государств, науки) в их взаимосвязи и взаимообусловленности. Социальная динамика, по мнению О. Конта, должна исследовать движущие силы развития общества, такие, как экономика, географическая среда, природные и климатические условия и т. д. Однако, по его мнению, главной движущей силой развития общества являются идеи, мысли, взгляды, сознание людей.

В развитии философии позитивизма историки философии выделяют четыре этапа.

Первый этап охватывает период с 30-х до 90-х годов XIX века. Наряду с О. Контом, взгляды которого мы рассмотрели, к этому этапу относят философские учения Герберта Спенсера (1820—1903), Эмиля Дюркгей-

ма (1858—1917) и Джона Стюарта Милля (1806—1873). Этот этап называется ещё первым позитивизмом.

Второй этап (от 90-х годов XIX века до конца 20-х годов XX века) называется иначе вторым позитивизмом, или эмпириокритицизмом. Наиболее выдающимися представителями этого этапа истории философии считают Рихарда Авенариуса (1843—1896) и Эрнста Маха (1838—1916).

Третий этап (от 30-х годов до середины XX века) называется неопозитивизмом, или логическим позитивизмом. К представителям этого этапа развития позитивистской философии относятся, в частности, Мориц Шлик (1882—1936), Рудольф Карнап (1891—1970), Бертран Рассел (1872—1970), Людвиг Витгенштейн (1889—1951).

Четвёртый этап (с конца 50-х годов XX века до настоящего времени) носит название постпозитивизма. Среди представителей этого этапа развития позитивизма наиболее известными являются Карл Раймунд Поппер (1902—1994) и Томас Кун (1922—1996).

Рассмотрим основные тенденции и развитие идей позитивистской философии на каждом из этих этапов.

Первый позитивизм. Мы уже изложили основные взгляды основателя позитивистской философии О. Конта.

Герберт Спенсер (1820—1903 гг.)

Английский философ и социолог, родился в Дерби в семье преподавателей. Обладая слабым здоровьем, школьное образование получил в домашних условиях. С 13 лет воспитывался в семье дяди, который определил его на учёбу в Кембриджский университет, однако Г. Спенсер не окончил университет и вернулся домой в семью. С 17 лет начал работать школьным учителем и активно заниматься самообразованием. У него были хо-

рошие способности к математике, и это дало ему возможность занять должность инженера на железной дороге в Бирмингеме. Правда, низкая зарплата не обеспечивала потребностей молодого Спенсера, и он решил попробовать свои силы в журналистике в качестве помощника редактора еженедельника «Экономист». Таким образом Г. Спенсер поправил своё материальное положение, и, главное, у него появилось достаточно свободного времени для творческих занятий.

Первое крупное произведение Спенсера «Социальная статистика» увидело свет в 1848 году. Однако эта работа, написанная никому не известным автором, не привлекла к себе внимания публики, и попытки Спенсера распространить книгу по подписке провалились. Автор, неся финансовые убытки, все же продолжал писать и издавать новые произведения. Только после 50 лет к нему пришли известность, слава и популярность. Он много путешествовал, хотя преимущественно жил в Лондоне, и упорно работал над главным в его жизни научным трудом, который увидел свет за несколько лет до кончины автора. Этот труд назывался «Система синтетической философии».

Герберт Спенсер, подобно Огюсту Конт, понимал философию как науку, обобщающую знания, которые получены в конкретных, частных науках. Именно этот высокий уровень синтезированности знаний и отличает, по его мнению, философию от других наук. Он считал, что существует познаваемый и непознаваемый мир, и к последнему он относил «первоначальную причину» мироздания.

Как и О. Конт, который считается основоположником социологии, Спенсер не только интересовался этой наукой, но и внёс в неё значительный личный вклад. Можно отметить особую трактовку Спенсером общества. Общество, по его мнению, аналогично живому организму. В обществе существуют дифференцированные органы, которые различаются по функциям; также можно

выделить и функции, которые выполняют различные социальные институты. Закон естественного отбора, действующий в живой природе, согласно которому выживает наиболее приспособленный, действует, по Спенсеру, и в обществе. Наиболее приспособленными являются общества, разделенные на классы по аналогии с подобной дифференциацией, имеющей место в природе. Одно из произведений Г. Спенсера носит название «Психология», что свидетельствует о его интересе к психологическим проблемам и психологии, которая в это время начала формироваться и активно развиваться.

Джон Стюарт Милль
(1806—1873 гг.)

Английский философ, экономист и социолог, родился в Лондоне в семье, в которой было 10 детей. Отец его занимал видное положение в Ост-Индской компании. Он был, несмотря на занятость, очень внимательным родителем, а у Джона и единственным учителем. Особенностью семейного воспитания у Миллей было взаимообучение детей, старшие или те, кто обладал большими знаниями, передавали их младшим или менее знающим. Домашнее обучение Джона по сложности и увлечённости самостоятельным добыванием знаний превосходило университетские требования. В 17 лет он увлёкся политикой, в частности, активно участвовал в пропаганде борьбы с социальной несправедливостью и даже подвергся аресту. Отец устроил его мелким чиновником в ту же компанию, в которой работал сам. Ценой больших усилий Джону удавалось совмещать работу с дальнейшим самообразованием и уделять внимание творчеству. Сначала это были статьи, затем вышли в свет фундаментальные произведения — «Система логики» и «Основы политической экономии». Особое место в его наследии занимает написанное им совместно с женой эссе «О свободе». Милль избирался членом парла-

мента Великобритании, участвовал в разработке нового избирательного закона.

Значительное место в творчестве Дж. Ст. Милля уделено проблемам социальной философии. До настоящего времени Милля называют одним из теоретиков демократического устройства государства. Мы кратко рассмотрим его эссе «О свободе». В этом эссе речь идёт не о свободе личности, а о свободе гражданина или о границах власти, государства, общества и возможных вмешательствах властей в свободу личности. В предшествующей философии деятельность власть предержащих трактовалась как сила, необходимая для хорошо функционирующего общества, но одновременно грозная для гражданина. Властитель необходим для организации защиты общества от внешнего и внутреннего врага. Защищая мир, он мог, однако, превысить свои полномочия и стать тираном, замечал Дж. Ст. Милль. Поэтому, по мнению мыслителя, власть правителя должна быть в какой-то степени ограничена.

Одним из основных элементов демократии являются гарантия толерантности и право для людей поступать так, как они желают, развивая свои потребности и интересы, отличные от потребностей и интересов большинства. Это состояние характеризуется понятием «индивидуализм».

Дж. Ст. Милль, пожалуй, первым сформулировал тезис о потенциально возможной агрессии большинства по отношению к меньшинству. Большинство может стать тираном и не дать реализоваться интересам индивидуумов. Дж. Ст. Милль в связи с этим замечает, что мнение большинства не является законом, даже неписанным. Мнение большинства может быть ошибочным, оно может опираться на старые традиции, предрассудки, может быть «подказано» большинству с помощью, как сейчас говорят, «административного ресурса». Милль обосновывает тезис о том, что в демократическом государстве обязательно должна существовать оппозиция,

а борьбу властей с ней оценивал как зло. Во-первых, взгляды оппозиции, отличающиеся от мнения большинства, могут быть истинными. Можно привести множество примеров из истории, когда мнение большинства было ошибочным. Во-вторых, ошибочное мнение может быть скорректировано в открытой дискуссии. Мудрым человеком является тот, кто выслушает обе стороны, исследует их доказательства и только после этого примет решение, какая из этих сторон права. Если с ходу отрицать любой тезис оппозиции без такого анализа, то никогда не удастся заменить заблуждение истиной. В-третьих, отказ кому бы то ни было в праве высказать своё мнение равнозначен признанию собственной безошибочности. Однако, замечает Дж. Ст. Милль, таких людей не существует, никто не владеет монополией на истину. Наконец, в-четвёртых, мнение, которое не совпадает с нашим, не может быть отброшено без того, чтобы оно не было выслушано, ибо даже если оно и не истинно, в нём всё же могут содержаться элементы истины.

Дж. Ст. Милль отрицал универсальный характер законов социологии, полагая, что они обладают лишь объяснительным потенциалом. По его мнению, все общественные явления суть порождения человеческой природы. Он является сторонником психологизма в социологии, в отличие от О. Конта и Э. Дюркгейма, бывших сторонниками социологизма. Так, Э. Дюркгейм, также представитель первого позитивизма, обосновывал несводимость социальных явлений к биопсихической природе человека. Социальные факторы, по его мнению, обладают внеиндивидуальным бытием, но могут оказывать принудительное воздействие на человеческую личность.

Второй позитивизм, или эмпириокритицизм. Философия позитивизма, начало которой было положено О. Контом и другими философами в 90-е годы XIX века, была продолжена Э. Махом и Р. Авенариусом, которые

хотели эпистемологически, т. е. опираясь на теорию познания, исследуя взаимосвязи между познанием, познаванием и действительностью, доказать, почему необходимо исследовать исключительно факты. Этот этап развития позитивизма, как мы уже отметили ранее, получил название эмпириокритицизма, что означает «критика опыта».

Рихард Авенариус
(1843—1896 гг.)

Рихард Авенариус родился в Париже, высшее образование получил в Германии, в Лейпциге, однако работал сначала в Лейпциге, затем в Швейцарии, в Цюрихе, где он с 1877 года был профессором университета. Авенариус считается основателем эмпириокритицизма. Согласно эмпириокритицизму, в основе философии должен лежать критический опыт. Эта философия представляет собой разновидность субъективного идеализма: все предметы и явления окружающего нас мира представлены в качестве комплекса ощущений. Следовательно, изучение мира возможно исключительно как опытное исследование ощущений человека.

Основные произведения Р. Авенариуса — это «Философия как мышление о мире сообразно принципу наименьшей траты сил», «Критика чистого разума», «Человеческое миропонятие».

Авенариус утверждал, что все противоречия в философии, включая борьбу между материализмом и идеализмом, происходят из неправильного деления на внутренний и внешний человеческий опыт. На самом деле между ними не существует никакого различия. Вне нашего мышления не существует никакой реальности: без субъекта нет объекта и без объекта нет субъекта. За точку отсчёта в его философии принимается анализ естественного понимания мира, содержание которого составляют два элемента: «Я» и «Не-Я», «Я» и «окру-

жающая среда». Будучи сторонником субъективного идеализма, Р. Авенариус утверждал, что нет предмета («объекта») без субъекта, неправомерно деление мира на внешний и внутренний, а есть только опыт, который должен быть принят в качестве первичной категории.

Задача философии, по Авенариусу, состоит в создании единого научного взгляда на мир. Существует только одна действительность, не внешняя и не внутренняя; она включает в себя содержание человеческих впечатлений, «чистого опыта». Из человеческого знания нужно исключить тезисы метафизические, теоретико-познавательные. Наука может и способна описывать мир, притом как можно более экономичным способом, сводя новые впечатления к уже известным и создавая понятия максимально общие и объёмные. Наука не должна заниматься, например, фактами психическими, поскольку о них она не может знать ничего уверенно. Не существует никакого метода, с помощью которого можно было бы что-либо сказать о психических фактах, поскольку невозможно быть одновременно и объектом, и субъектом познания. Авенариус вообще отрицает психическое явление как качество или процесс, происходящий в душе, которая понимается как нечто отличное от тела. Всё, что не возникает из опыта, Авенариус отбрасывает и считает метафизикой.

По мнению Авенариуса, всякая наука должна соответствовать следующим требованиям:

- синтезировать и упорядочивать знание, которое касается повторяющихся свойств и отношений предметов, чтобы быть способной сформулировать законы;
- оперировать понятиями, которые относятся к предметам, взятым из опыта.

Так понятая наука позволяет принять философию в качестве науки, но тогда и только тогда это будет единая теория, объединяющая в целое знание о мире. Это такая философия, которая будет одновременно монистическим взглядом на мир и которая сможет обеспе-

читать естественное стремление человеческого разума к истине. Авенариус считал ошибочной концепцией дуализм психического и физического, материального и духовного.

В чём же смысл понятия «эмпириокритицизм», в чём, собственно, состоит критика опыта? Речь идёт о желании создателей этого учения отделить опыт от «посторонних примесей». Так, Р. Авенариус считал, что:

- не соответствует действительности то, что содержание познания всегда соотносится с предметом познания. В познавательном акте находятся следы предшествующих актов познания, поэтому нужно согласовать старое знание с новым и сделать на основе этого согласования выбор истинного;

- опыт является результатом комбинации наблюдений. Необходимо обращать внимание на то, что в нём является результатом опыта, а что привнесённым, посторонним, примесью;

- абсолютное противопоставление психического и физического, т. е. их дуализм, является заблуждением; это ошибочная концепция;

- человек, познавая в опыте мир, совершает ошибку интроекции, т. е. как бы вложения образов вещи в мнимое внутреннее психическое; убеждение, что мы можем отличить вещи от образов этих вещей в себе, что у каждого человека образ вещи существует как врождённый образ вещи до опыта, ошибочно;

- существует принципиальная координация представления во мне и свидетельств, полученных извне. Это убеждение следовало из тезиса, что действительность не существует сама в себе, объективно, она зависит от субъекта.

Научные понятия (категории), законы, гипотезы, теории — это сокращения, экономящие человеческий опыт, усилия исследователя, способствующие сохранению социальной памяти и передаче приобретённого опыта. История науки доказывает, что наука бережёт

умственные усилия и человеческий опыт. Человек в деятельности должен опираться на ранее полученное знание, начинать с опыта, анализируя как его достижения, так и заблуждения, и опираться на то, что было уже проверено.

Эрнст Мах
(1838—1916 гг.)

Эрнст Мах — австрийский физик и философ, родился в Моравии. В 26 лет стал профессором физики в Граце, затем профессором физики и ректором немецкого университета в Праге, а позже профессором физики Венского университета. Избирался в парламент Австрии.

Известно, что в конце XIX — начале XX веков философия и физика переживали кризис, и Э. Мах предпринял попытку преодолеть этот кризис при помощи субъективно-идеалистической интерпретации понятий этих наук. Он утверждал, что все представления о вещах и их свойствах относительны и субъективны по происхождению, т. е. не существует общих для всех людей понятий, у каждого человека должны быть свои понятия. Мир — это комплекс ощущений человека, субъекта, а задача науки — описать эти ощущения. Человеческие ощущения — это единственная реальность, а все абстракции, понятия, определения, образуемые с помощью мышления, нужны исключительно для приспособления людей к миру друг друга. Следовательно, мышление — это способ биологического приспособления человека к миру.

К основным работам Э. Маха можно отнести «Анализ ощущений и отношение физического к психическому», «Познание и заблуждение», а также ряд исследований по физике.

Э. Мах утверждал, что наука — это попытка экономного обращения с опытом. Она «срывает волшебный покров с вещей», разрушая наши иллюзии. Всё незна-

комое и необычное, по утверждению Маха, оказывается лишь частным случаем хорошо знакомого способа связи между данными опыта. Познание, как утверждал философ, — это лишь процесс прогрессивной адаптации человека к среде, а разногласия между мыслями и фактами или разногласия между мыслями являются источниками проблем. Природа не содержит «причин» и «следствий», в ней всё просто «случается». В основании явлений располагаются ощущения, факты чувственного мира, которые сопряжены с соответствующими чувствами и настроениями человека. Природа — это и не «вещь в себе», и не «объективная реальность». Он отрицал субстанции, а вещи рассматривал как комплексы неразложимых элементов (как цвет, форма) и ощущений. Именно они конституируют тела, а не наоборот. Эти элементы не принадлежат ни к сфере физического, ни к сфере психического. Понятием «элемент» Мах хотел заменить понятие «ощущение».

Представители эмпириокритицизма Э. Мах и Р. Авенариус, критикуя теорию интроекции, деление мира на внешний и внутренний, отрицая дуализм объекта и субъекта, материи и духа, считали, что они преодолели противоречие материализма и идеализма и создали научную философию — эмпириокритицизм, победившую материализм и идеализм, поставившую на место фундаментальных категорий материи и сознания понятие опыта.

Учение Авенариуса о принципиальной координации и введение наряду с «Я» и «не-Я» центрального члена этой координации «сверх-Я», или Бога, — это попытка уйти от обвинений в солипсизме, а также показатель непоследовательности субъективно-идеалистической философии и Авенариуса, и Маха.

Таким образом, второй позитивизм, или эмпириокритицизм, — это субъективно-идеалистическое учение. Все предметы, явления окружающего мира — это лишь «комплексы ощущений». Следовательно, изуче-

ние окружающего мира возможно только как эмпирическое исследование человеческих ощущений. Так как человеческие ощущения имеют место во всех науках, то философия должна быть интегративной наукой, достоверной наукой об ощущениях человека. Задача философии — перевести научные понятия на язык ощущений (например, масса существует не сама по себе, а лишь как то, что человек ощущает массой). Эмпириокритицизм в силу его субъективно-идеалистического характера и близости к солипсизму не получил широкого распространения. Кроме этого, он частично расходится с принципами позитивистской философии.

Третий позитивизм или неопозитивизм. Начало третьего этапа развития позитивистской философии обычно связывают с созданием Венского кружка в Венском же университете. Это объединение многих европейских учёных не только и даже не столько философов, сколько представителей точных наук — логиков, математиков, физиков, интересующихся естествознанием, проблемами методологии науки. Руководителем этого научного кружка в Венском университете начиная с 1922 года был Мориц Шлик (Moritz Schlick), немецкий философ, математик и физик.

Помимо его коллег по университету, к работе кружка постепенно удалось привлечь многих известных учёных европейского и мирового уровня. Они формально не входили в состав Венского кружка, не были постоянными участниками проводимых семинаров, но сыграли большую роль в усилении идей позитивизма, особенно в логической его форме. Среди таких учёных необходимо назвать Бертрана Рассела и Альфреда Н. Уайтхеда — авторов одного из самых значительных трудов в области математики и логики XX века «Принципы математики», а также Людвиг Витгенштейна, автора «Логико-философского трактата». К Венскому кружку принадлежали также Рудольф Карнап, Курт Гёдель, Отто Нейрат, какое-то время был близок к нему Карл Поппер, примы-

кали польские математики Львовско-Варшавской научной школы во главе с Казимиром Твардовским.

Очень важным моментом в деятельности этого объединения учёных, представителей обновлённого позитивизма, который в XX веке обрёл форму неопозитивизма (логического эмпиризма), стал 1929 год. В этом году был обнародован программный документ Венского кружка под названием «Научное мировоззрение». В нём была подвергнута острой критике вся предшествующая философия, названная метафизикой, и было предложено создать новую философию, которая приобрела бы действительно научное содержание.

Какие же принципы были положены в основу манифеста логического эмпиризма?

1. Программная цель логического эмпиризма — радикальная унификация науки в виде физикализма, о содержании которого мы уже писали раньше. Однако было предусмотрено различие в применении физикализма в зависимости от разделения наук на синтетические и аналитические, а также признание математики и логики аналитически-аксиоматическими науками. Математика и логика, как было подчёркнуто представителями логического эмпиризма, не опираются на опыт и не дают позитивного знания о мире.

2. В манифесте содержалась критическая часть, некоторые историки философии даже называли её разрушающей и уничтожающей. В ней утверждалось, что вся предшествующая философия не имеет никаких позитивных достижений. Начиная с древности в философии всё время рассматриваются одни и те же проблемы, всё те же вопросы и продолжаются те же споры вокруг них. Не существует никаких истин, которые можно было бы признать достижениями философии: ничего не исследовано, ничего не достигнуто, ни до чего никто в философии не дошёл. Философия содержит множество спорных положений, доктрин, концепций, школ, систем, каждая из которых защищает собственное мнение, не призна-

вая истинность других. Такая философия — это пустая игра, потеря времени, деятельность бессодержательная и бессмысленная, которой не стоит дальше заниматься.

3. На место старой метафизической философии необходимо поставить новую, подлинно научную философию. Эта новая философия, несмотря на то, что она должна быть научной, не должна быть собственно наукой, похожей на другие науки. Её задачей не должно быть познание действительности, объяснение мира, создание позитивного знания. Эти задачи должны решать специальные науки, такие, как физика, химия, биология и т. д., каждая из которых занимается исследованием определённой части, фрагмента действительности, опираясь на факты, подтверждённые опытом, и должна давать позитивное знание об этом фрагменте действительности. Все опытные науки были объединены термином, заимствованным у И. Канта, — синтетические. Эти науки в совокупности должны полностью охватить действительность как возможный предмет научных исследований.

4. Кроме опытных наук, существуют науки аналитические — математика и логика, которые не опираются на опыт и задачей которых не является познание действительности. Это науки формальные, называемые также аксиоматическими или аналитическими. Теоремы этих наук не касаются действительности, а относятся к произведениям языка и логики, применяемым для усиления логических определений. Истинность теорем математики и логики гарантируется правильностью определений, аксиом, правильностью формальных преобразований и логических выводов.

5. Философия, не будучи наукой опытной, исследующей действительность, также не относится к группе наук формально-аналитических. Согласно взглядам неопозитивистов, философия — это вообще не наука, а деятельность, целью которой является поиск значения. Это специфический, присущий только философии род

деятельности, основанный на оказании помощи опытным наукам в их стремлении к поиску истины о действительности.

6. Конкретно вспомогательную роль философии по отношению к частным наукам неопозитивисты видели в логическом анализе языка науки, который заключается в выяснении значения понятий и суждений опытных наук и устранении из этих наук тех из понятий, которые не имеют опытного происхождения и содержания.

Таким образом, в неопозитивизме философия была сведена к выполнению исключительно методологических функций для потребностей других наук. Среди её задач обозначены поиск и исследование методов обоснования науки, поиск адекватных методов постижения истины и устранения заблуждений, и, главное, философия должна выполнять функцию, которую можно определить как интеллектуальный надзор. Этот надзор сводится к исследованию смысла понятий и утверждений других наук и, что ещё более важно, к исследованию содержательности вопросов и проблем, рассматриваемых частными науками. Необходимо устранять такие из них, которые вообще нецелесообразно ставить и пытаться решить, поскольку они по своей сути неразрешимы или лишены научного смысла.

С учётом программных требований наиважнейшей задачей новой (научной) философии стало устранение из науки слов, выражений, понятий, не имеющих смысла, т. е. не верифицируемых в опыте. Представители третьего позитивизма разработали достаточно развитую концепцию, позволяющую выяснить, на чём основывается смысл этих понятий и вопросов, а также практические процедуры, позволяющие проверить, имеем ли мы в каждом конкретном случае дело с понятиями и вопросами, обладающими смыслом и, следовательно, имеющими право оставаться в границах науки, или же речь идёт о понятии или вопросе, лишённом смысла, и

таких не должно быть в науке, ибо они принадлежат метафизике (как её понимали позитивисты).

Таким критерием определения наличия смысла у понятий, суждений и вопросов неопозитивисты предложили считать верификацию, согласно которой слова, понятия, суждения и вопросы имеют смысл тогда и только тогда, когда их можно верифицировать, т. е. проверить опытным путём. Иначе говоря, когда можно опытным путём (способом) подтвердить это суждение, или предложить опытную процедуру поиска ответа на поставленный вопрос, или, как полагал К. Поппер, найти доказательства его фальсификации или неистинности.

Во времена, предшествующие II Мировой войне, одним из самых существенных намерений неопозитивистов стало желание создания единого научного языка для всех частных наук. Это единство научной терминологии, по мнению представителей неопозитивизма, гарантировало бы и единство науки. Таким языком мог стать, по их мнению, язык физики, к которому должны были быть сведены языки всех частных наук. Эта программа получила название физикализма. И она была, пожалуй, самой сомнительной и наиболее критикуемой идеей логического эмпиризма. Неопозитивисты считали, что существует довольно убедительное преимущество языка физики по отношению к языкам других наук, поскольку понятия этой науки относятся к понятиям пространственно-временным, которые являются точно измеряемыми и относящимися к интерсубъективному опыту. Они были убеждены, что это является чем-то вполне возможным и практически выполнимым, что возможен перевод терминологии всех опытных наук на термины физики.

Попытки реализации программы физикализма подвергались острой критике, однако имели и положительный результат, т. к. способствовали появлению новых научных теорий, в частности, бихевиоризма в психоло-

гии; появилась новая социология, которая опиралась на методы точных социальных исследований и измерений.

После изложения программы реформы философии и науки, основных положений третьего этапа развития позитивистской философии считаем необходимым привести краткие сведения из жизни и творческого наследия наиболее известных представителей логического эмпиризма.

Мориц Шлик
(1882—1936 гг.)

Мориц Шлик родился в семье аристократов-протестантов. В 18 лет начал учёбу в Берлинском университете, где изучал физику под руководством известного учёного Макса Планка. Уже в 1904 году, то есть в 22 года, защитил докторскую диссертацию по оптике и начал работу вузовского преподавателя в Ростоке. Через некоторое время стал профессором того же университета как физик, а с 1922 года получил должность профессора философии уже в Венском университете. Именно он стал создателем и руководителем научного семинара, в котором обсуждались самые значительные проблемы развития философии и наиболее яркие философские произведения. Этот семинар сыграл важную роль в формировании и развитии позитивистской философии в форме неопозитивизма. Умер М. Шлик в результате покушения на его жизнь со стороны психически больного бывшего своего студента, причём это было уже не первое покушение на него со стороны этого студента. Венский кружок, о котором мы уже писали, распался, и не только по причине смерти его руководителя, но и из-за того, что министерство образования Австрии отказывало в выделении ставок профессора философии тем учёным, которые являлись исследователями в области точных, естественных наук. Большинство участников этого кружка эмигрировали в США и Великобританию,

где получили возможность широко распространять свои взгляды. В результате, например, в Англии, возникла школа логического позитивизма. Начало этой школе положила книга А. Айера «Язык, истина и логика».

Самому М. Шлику принадлежит разработка метода верификации, под которым австрийский философ понимал эмпирический метод, в результате которого мы принимаем значение какого-либо предложения науки, если знаем, что понятие или утверждение, содержащееся в этом предложении, можно проверить в чувственном опыте. Устанавливая тождество значения и способа его верификации (т.е. проверки), мы указываем, по мнению М. Шлика, единственный способ проверки научности какого-то понятия. Если же это понятие не поддаётся верификации (опытной проверке), то оно бессодержательно и его необходимо удалить из этой науки. М. Шлик подчёркивал, что многие понятия существовавшей до сих пор философии, такие, как душа, свободная воля и другие, невозможно верифицировать, а следовательно, эти понятия не научные. Из философии вообще необходимо удалить все мировоззренческие проблемы. Именно логический анализ языка науки, по мнению М. Шлика, должен стать предметом философии. И только понятия математики и логики, хотя и не являются опытными, истинны по необходимости, по определению. Они являются тавтологиями, поскольку ничего не утверждают и ничего не отрицают о вещах, существующих в мире.

Рудольф Карнап
(1891—1970 гг.)

Рудольф Карнап родился в Германии, в городке неподалёку от Бремена. Образование получил во Фрейбургском и Йенском университетах в области математики и физики. Участие в I Мировой войне прервало его обучение в Йене, но после войны он возобновил учёбу в университете. Докторскую диссертацию Карнап за-

щитил по философии математики и начал преподавательскую карьеру в должности приват-доцента Венского университета. Был активным участником Венского кружка, а после смерти М. Шлика возглавил его работу. В 1931 году получил кафедру в немецком университете в Праге.

После прихода к власти нацистов эмигрировал в США. Работал в Чикагском, Принстонском, затем Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе в должности профессора, почти полностью занимающегося научными исследованиями.

Основные произведения Р. Карнапа: «Логическое построение мира», «Логический синтез языка», «Исследования по семантике», «Логические исследования вероятности» и др.

Уже по названиям его работ можно увидеть, что Р. Карнап является представителем логического позитивизма. Интерес к этим исследованиям появился у Р. Карнапа благодаря его учителю, известному математику Г. Фрёге, а также благодаря Б. Расселу и Л. Витгенштейну – представителям английской школы логики и неопозитивизма.

Главной задачей философии Р. Карнап считал совершенствование понятийного языка науки средствами математики и логики. Ему принадлежат также исследования в области индуктивной логики.

По мнению Р. Карнапа, философия – это и не теория, и не система, но только метод, и служит она вычленению содержательных понятий. Эту мысль он сформулировал в работе, названной весьма определённо и конкретно: «Победа над метафизикой через логический анализ языка». Наряду с исследованиями в области философии неопозитивизма он проводил исследования в области вероятностной, модальной логики, а также активно занимался разработкой проблем семантики — науки о значении понятий языка. Эти работы Р. Карнапа значимы и в наше время.

Бертран Рассел
(1872—1970 гг.)

Крупный учёный в области логики, математики, истории философии, социологии, видный общественно-политический деятель, лауреат Нобелевской премии в области литературы. Родился в аристократической семье. Его отец, виконт Эмберли, избирался членом Британского парламента, а дед был министром в правительстве при королеве Виктории, участвовал в разработке избирательного законодательства страны. Бертран в детстве испытал значительное влияние своей бабушки, что особенно сказалось на формировании его демократических взглядов. У бабушки он жил с 4 лет жил после ранней смерти родителей. Она много внимания уделяла образованию внука. Уже в раннем возрасте он овладел французским и немецким языками. Образование своё начал в Тринити-колледже при Кембриджском университете, где занимался философией, изучал труды И. Канта и Г. В.Ф. Гегеля.

После окончания колледжа Рассел увлёкся логикой и добился в ней выдающихся успехов. В частности, в 1903 году он в соавторстве с Альфредом Нортом Уайтхедом опубликовал фундаментальный труд «Принципы математики».

К основным работам Рассела можно отнести «Наше познание внешнего мира» (1914), «Философию логического атомизма» (1918), «Анализ духа» (1921), «Анализ материи» (1927), «Человеческое познание, его сфера и его границы» (1948), «Историю западной философии» (1948).

В студенческие годы Б. Рассел увлекался философией И. Канта и Г. Гегеля, позже он обратился к наследию Платона, в котором его больше всего привлекло учение о мире эйдосов и мире вещей, то есть платоновская система объективного идеализма с ярко выраженным рационализмом. Затем Рассел стал сторонником

английского эмпиризма и считал единственно реальными «чувственные данные». Позже он допускал, что наряду с субъективной реальностью существуют и некоторые факты объективной действительности. В области социальной философии Рассел отрицал наличие каких-либо закономерностей истории и утверждал, что общество развивается под влиянием человеческих страстей и чувств.

Многогранной была его общественно-политическая деятельность, которая носила международный характер и была известна во всём мире. Б. Рассел был одним из инициаторов Движения за запрещение ядерного оружия, некоторые свои работы он посвятил критике русского антисемитизма; многочисленные произведения были посвящены борьбе против войны США во Вьетнаме. Он неоднократно осуждал израильскую агрессию против арабов, выступал против экологических преступлений. Во время Карибского кризиса был посредником между лидером США Дж. Кеннеди и лидером СССР Н. Хрущёвым.

Б. Рассел был скептиком по отношению к проблеме существования Бога, утверждал, что не видит повода, чтобы верить в божественное существование. Он написал книгу «Почему я не христианин», в которой провёл критический анализ аргументов многих мыслителей относительно существования Бога. Был сторонником необходимости существования мирового правительства, т. е., говоря современным языком, сторонником глобализма, и утверждал, что препятствием на пути создания такого мирового органа управления являются национальные границы.

Его непоследовательный субъективный идеализм и допущение существования элементов объективной реальности — результат занятий математикой и философией математики. Он отмечал, что математика была бы невозможной как наука без признания объективной действительности, и пришёл к реалистической теории,

согласно которой вещи существуют независимо и от ощущений, и от разума.

Философию Б. Рассел рассматривал как посредницу между теологией и наукой. Философия исследует, как он полагал, такие проблемы, в решении которых не удалось достичь ясности. При этом она апеллирует к разуму, а не к авторитетам, традициям или сверхъестественному. Между наукой и теологией, по мнению Б. Рассела, существует ничейная территория, которая подвергается атакам с двух сторон; это и есть территория философии. Рассел считал, что сила философии заключается в опоре на математику. Философия применима для анализа понятий частных наук. Философия — это не следствие частных наук, она не является и их королевой, не стоит над науками, напротив, она является основанием для этих наук посредством движения к ясным понятиям, категориям. Таким образом, мы здесь можем довольно отчётливо увидеть трактовку философии в полном соответствии с неопозитивистской концепцией предмета и задач философии.

Если его ученик Л. Витгенштейн утверждал, что философия изучает не мир, а представления, мнения, описания этого мира, то Б. Рассел всё же постепенно пришёл к выводу, что философия за этими описаниями видит действительность. Следовательно, по Расселу, действительно реальными являются наши ощущения, упорядоченные разумом, они составляют основу нашего познания и его источник. Если брать их в целом, то они своеобразные атомы, соединённые в целое с помощью логических конструкций. Это, конечно, всё ещё выражение субъективно-идеалистических взглядов. Однако, рассуждая далее, Б. Рассел приходит к выводу, что всякое материальное бытие существует независимо от человеческого сознания и действительный мир имеет структуру логических атомов. Следовательно, у Б. Рассела описываются логическими конструкциями и разум, и материя, и время, и пространство. Материю он

понимает как множество ощущений, а разум как совокупность воображений. Материя, таким образом, оказывается менее материальной, а дух менее духовным, чем это обычно считают материалисты и идеалисты. Эта мысль всё же больше сближает его взгляды со взглядами Э. Маха, нежели со взглядами материалистов.

Людвиг Витгенштейн
(1889—1951 гг.)

Людвиг Витгенштейн родился в Вене в семье крупного промышленника. Уже в детстве у него проявились способности к математике, увлекался он также техникой и философией. Учился вначале в технической школе, а затем на инженерном факультете университета в Манчестере, не завершив образование в котором, он перевёлся в Кембриджский университет. Был учеником Б. Рассела. Полученное после смерти отца крупное наследство использовал в благотворительных целях, был известным меценатом, поддерживал деятелей литературы и искусства. Участвовал в боевых действиях в годы I Мировой войны, попал в плен. Некоторые исследователи утверждают, что именно в плену у Витгенштейна возник замысел его самого значительного научного труда — «Логико-философского трактата», опубликованного в 1921 году. Среди его работ можно выделить «Заметки по основаниям математики» (1953), «О достоверности» (1969) и др. Л. Витгенштейн — автор широко распространённого ныне понятия «картина мира».

Л. Витгенштейн жил в Голландии, Австрии, а с 1929 переселился окончательно в Великобританию, работал в Тринити-колледже. В годы II Мировой войны, хотя ему было уже 50 лет, исполнял свой гражданский долг, работая санитаром в военном госпитале, совмещая эту работу с преподавательской. Он был очень вдумчивым преподавателем, любимым студентами. Он учил их умению улавливать тончайший смысл слов и понятий,

аналитической деятельности, глубокому владению логикой. Его принципом стал девиз: «То, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно».

Л. Витгенштейн — один из создателей (вместе с Б. Расселом) аналитической философии, в которой он развивал убеждение своего учителя и коллеги о том, что средствами анализа человеческого языка являются математика и логика. Всё человеческое знание, по его убеждению, можно свести к системе простых предложений и выразить языком математики и логики. Эти простейшие предложения Витгенштейн называет логическими атомами. Структура человеческого знания, которая выражена логическими атомами, проецируется на систему мироздания. Всё, что противоречит этой структуре, непознаваемо. Он был уверен, что объективная действительность не существует, а корни противоположного мнения лежат в неправильном употреблении языка.

В основном своём произведении — «Логико-философском трактате» — Л. Витгенштейн утверждал, что структура мироздания определяет структуру языка. Позднее он отказался от этой мысли и пришёл к прямо противоположному выводу: структура нашего языка определяет структуру мироздания, действительности. Витгенштейн считал, что философские проблемы имеют свою причину в непонимании логики нашего языка. Если Б. Рассел считал логику наукой о законах мышления, то Л. Витгенштейн видел в логике формы самой действительности. Логика, по его мнению, является не просто наукой, а наукой исключительной, абсолютной и последней (в смысле — завершающей) в системе наук. Цель философии — логическое разъяснение мысли; логика же — это не теория, а деятельность, её результат не философские тезисы, но их ясность. Вся философия, по мнению этого мыслителя, должна быть критикой языка. Поскольку философия не является одной из естественных наук, постольку она не способна генерировать

истинные предложения, а способна осуществлять их логический анализ.

Витгенштейн отверг мировоззрение, согласно которому человек понимался как обладатель собственного сознания, противоположного внешнему миру, человек сам является внешним по отношению к этому миру, а также свободно манипулирующим вещами этого мира. Мир, по мнению мыслителя, — это совокупность вещей и явлений, которые невозможно точно описать. Будучи позитивистом, он был убеждён, что «О чём нельзя сказать, о том нужно молчать». Это была последняя фраза его «Логико-философского трактата».

Таким образом, на третьем этапе развития позитивизма философии ещё более категорично было «отказано» в способности исследовать действительный мир, стало практически общепринятым считать философию не наукой о действительности, а наукой о науке, исследующей методологию научного познания. Философия была редуцирована до положения технологии научного познания. К концу 50-х годов XX века стало понятно, что программа реформы науки в целом, и философии в частности, невыполнима: невозможно устранить из науки мировоззренческие проблемы, невозможно сузить её предмет до науки о науке. Началась критика неопозитивизма, раздавались голоса о необходимости смягчения его радикальных установок. Всё это привело к формированию четвёртого этапа в развитии позитивистской философии, получившего название постпозитивизма.

Четвёртый позитивизм, или постпозитивизм. В значительной степени возникновение постпозитивизма было реакцией на кризис логического эмпиризма. Многие философы пришли к выводу о невыполнимости программы реформы науки, намеченной представителями Венского кружка. Видную роль здесь сыграл Карл Поппер, который сам утверждал, что он «убил логический позитивизм». Термином постпозитивизм принято объединять идеи группы философов, которые исследо-

вали общие проблемы методологии науки. Наиболее известными среди них являются К. Поппер, П. Фейерабенд, С. Тулмин, Т. Кун, У. Куайн, И. Лакатос.

Новый этап в развитии позитивистской философии, с одной стороны, опирался на прежние её установки — эмпиризм и логику, а с другой стороны, поставил задачу создать теорию научной рациональности, которая позволила бы чётко разделить науку и ненаучные формы мыслительной деятельности. Эта задача была сформулирована К. Поппером как проблема демаркации, т. е. проблема разделения научной и ненаучной деятельности человека. Постпозитивизм осуществил эволюцию от решения проблем, поставленных неопозитивистами, к признанию этих проблем неразрешимыми или бессмысленными. Постпозитивисты сформулировали новые проблемы.

1. Взаимоотношение философии и науки. Неопозитивисты, по существу, отрицали философию как науку, выполняющую методологическую функцию по отношению к частным наукам и утверждали: «Наука — сама себе философия». Мировоззренческие проблемы они объявили не имеющими смысла, псевдопроблемами. В постпозитивизме вновь была признана эвристическая ценность философской онтологии для науки (К. Поппер); осознано сходство между философскими дискуссиями и дискуссиями представителей частных наук в связи с конкуренцией «парадигм» в кризисные периоды развития науки (Т. Кун). Постепенно были реабилитированы и мировоззренческие проблемы с оговоркой, что они должны решаться теми же аналитическими методами, с помощью которых эти проблемы критиковались неопозитивистами (У. Куайн).

2. Главной целью постпозитивизма было объявлено исследование развития научного знания, взамен ранее сформулированной неопозитивистами цели исследования структуры научного знания (языка, понятий). Постпозитивизм отходит от признания приоритетности

логического исследования к истории науки. Среди вопросов, которые интересуют постпозитивистов, можно выделить следующие:

- как возникает новая теория?
- как она добивается признания?
- по каким критериям можно сравнить научные теории, как родственные, так и конкурирующие?
- возможно ли понимание между представителями альтернативных теорий?

3. Заметно изменилось отношение представителей постпозитивизма к философии, оно стало заметно мягче. Нет в постпозитивизме обязательной взаимосвязи между истинностью теории и её верифицируемостью; не обязательно исключать неверифицируемые понятия и суждения из науки и философии; нет жёсткого противоречия между общим смыслом науки и её языком.

4. По мнению постпозитивистов, наука развивается не линейно, а скачкообразно, имеет взлёты и падения, но в тенденции можно заметить её прогрессивное развитие, направленность к росту и совершенствованию знания. Среди важнейших проблем, которые были и продолжают оставаться в центре внимания современных постпозитивистов, можно выделить следующие:

- проблема фальсификации: следует ли отказаться от научной теории в целом при обнаружении в ней одного или нескольких ложных, неистинных фактов;
- проблема правдоподобия научных теорий, поиск критериев для проверки этого правдоподобия;
- проблема научной рациональности, т. е. попытки установить, что такое рациональность в отношении к науке;
- проблема соизмеримости научных теорий, поиск критериев соизмеримости и родственности научных теорий;
- проблема понимания между представителями альтернативных научных теорий, нахождения точек соприкосновения между ними.

Постпозитивисты трактовали прогрессивное развитие науки как процесс целенаправленного движения к истине. Прогресс науки в их понимании — это увеличение её эмпирического содержания, т. е. способности научных теорий предсказывать научные факты (И. Лакатос), или расширение возможностей решать теоретические проблемы. Т. Кун утверждал, что науки не нуждаются в прогрессе иного рода.

Карл Раймунд Поппер
(1902—1994 гг.)

Карл Раймунд Поппер родился в Вене, образование получил в Венском университете, где изучал психологию и математику, при этом серьёзно увлекался философией. Работал в клинике психоаналитика А. Адлера, где занимались психологической помощью подросткам. Затем был учителем математики и физики в школе. Докторскую степень по психологии получил в 1928 году.

Карл Поппер был евреем по происхождению, поэтому после прихода к власти нацистов он эмигрировал в Новую Зеландию, где получил работу преподавателя колледжа при Кентерберийском университете. После окончания II Мировой войны К. Поппер вернулся в Европу и поселился в Великобритании. Получил должность в известной во всём мире Лондонской школе экономики и работал там до середины 70-х годов XX века. Был членом Королевского научного общества (аналог национальной академии наук), очень активно участвовал в научной жизни. Стал одним из наиболее влиятельных философов XX века, опубликовавшим произведения в области социальной и политической философии. Ряд его работ посвящён критике классического понятия научного метода. Значительное место в его исследованиях занимают работы, посвящённые проблемам демократии и социального критицизма, среди них — «Открытое общество и его враги» (1972). Проблемам научной ме-

тодологии посвящены «Логика и рост научного знания» (1935), «Нищета историцизма» (1945).

К. Поппер внёс существенный вклад в разработку принципов научного познания. Ввёл так называемый «критерий Поппера», с помощью которого можно определить, является научная теория или гипотеза научной или не является. На место принципа верификации Поппер предложил принцип фальсификации: только та теория научна, которая не может быть принципиально отвергнута опытом. Он утверждал, что догму значения и смысла и порождаемые ею псевдопроблемы можно устранить, если в качестве критерия демаркации применить критерий фальсифицируемости, то есть, по крайней мере, ассиметричной или односторонней разрешимости. Поскольку все научные теории носят вероятностный характер и содержат ошибочные суждения, они могут быть опровергнуты. По мнению К. Поппера, именно выдвижение, разработка и опровержение научных теорий обеспечивает прогресс науки.

К. Поппер считал, что существует три мира: физический, мир состояний сознания и мир объективного знания, которые, однако, не связаны друг с другом. Он утверждал, что не существует объективных законов развития общества, был противником исторического метода исследования, критиковал марксизм.

Социально-философские идеи Поппера были изложены в книге «Открытое общество и его враги». Он определял «открытое общество» как такой тип социальной организации, в рамках которой утверждаются и развиваются социальные институты, содействующие свободе тех, кто не ищет выгоды. Он делает вывод о том, что социальный прогресс — это движение от обществ закрытых к открытым. По его мнению, в закрытых обществах господствует монизм, тоталитаризм, а в открытых — плюрализм и демократия. Первые общества закрыты для изменений в области нравственных, правовых, культурных установлений, а общества открытого

типа динамичны, мобильны, способны меняться в связи с изменением обстоятельств, соответствующих новым временам.

Томас Кун
(1922—1996 гг.)

Американский философ, историк и теоретик науки, родился в США в г. Цинциннати в еврейской семье. Учился в Гарварде, там же некоторое время и работал в лаборатории радио. После защиты докторской диссертации начал работать профессором истории науки в университете Беркли, а через три года — в Принстонском университете.

Самое известное произведение Т. Куна — «Структура научных революций» (1962). Т. Кун выделил два периода в развитии науки. Первый, названный автором «нормальной наукой», характеризуется тем, что в науке решаются конкретные задачи, вырабатываются конкретные приёмы и методы, которые поддерживаются и которыми руководствуется некоторая группа учёных. Научное знание в этот период успешно развивается, а затем достигает определённой границы, за пределами которой в рамках принятых догм, методов, приёмов, правил справиться с возникшей проблемой оно не может.

Второй период в развитии науки Т. Кун называет «революционным»: старая удобная стратегия научных исследований рушится и должна уступить место новой. Примеров таких научных революций много, и среди них Т. Кун называет возникновение теории относительности.

Прогресс в науке, по мнению Куна, возможен только в рамках нормального периода в развитии науки, однако каждый такой нормальный период должен начинаться с отбрасывания старых догм. Научные революции Кун называл сменами парадигм. Ход научной революции включает три этапа:

1) нормальная наука — каждое новое открытие поддается объяснению с позиций господствующей теории;

2) экстраординарная наука, или кризис в науке, — появление аномалий (необъяснимых фактов). Увеличение количества аномалий приводит к появлению альтернативных теорий. В науке появляется множество противоборствующих научных школ;

3) научная революция — формирование новой парадигмы.

Понятие «парадигма» у Т. Куна прошло несколько этапов в своём формировании. Сначала он понимал парадигму как теорию, классическую книгу, принципы которой в течение долгого времени не оспариваются. Это, например, «Физика» Аристотеля, «Начала» И. Ньютона. Это своеобразный набор правил и стратегий исследования, а также правил интерпретации полученных результатов. Ярким примером парадигмы, по Куну, является школьный учебник.

Взгляды К. Поппера и Т. Куна составляют две основные линии развития постпозитивизма. Для линии Поппера (его мысли продолжил И. Лакатос) характерно внимание к проблемам эпистемологии, отсутствие крайнего скепсиса, и, в целом, позитивное отношение к научному знанию. Линия Т. Куна (его идеи развивал П. Фейерабенд) — это полный скепсис по отношению к научному знанию. Здесь больше внимания уделяется социальным и политическим аспектам развития науки, а для некоторых представителей характерен антисциентизм, подчёркивающий ограниченность возможностей науки.

Философия позитивизма и в настоящее время остаётся достаточно популярной в научной среде университетской общественности. Многим представителям точных наук и естествознания импонирует её связь с

логикой, математикой, физикой, внимание к исследованию языка науки средствами логики, то, что она считает язык науки главным средством, благодаря которому человек позитивно (достоверно, научно) воспринимает окружающий мир.

Позитивизм тесно связан с другими направлениями современной неклассической философии — феноменологией, герменевтикой, которые, подобно логическому позитивизму, аналитической философии, занимаются анализом текстов, языков, знаков, понятий, связей внутри знаковых систем, семантикой (смыслом), заключённой в знаках.

Однако начиная со второй половины XX века позитивизм постепенно всё больше внимания уделяет проблемам истории развития науки и закономерностям этого развития, а эти проблемы в той или иной степени возникают перед каждым представителем научного сообщества и соответственно привлекают внимание к позитивистской философии.

Позитивизм, который возник как альтернатива крайнему рационализму гегелевской философии, сам на протяжении своего развития всё больше обращался к рационализму. Согласно исходному тезису о том, что философия — наука, синтезирующая знание, полученное в частных науках, в позитивизме формировалась идея, что всё можно познать, суммируя отдельные достижения дифференцированного знания.

РАЗДЕЛ III

МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Марксистская философия была разработана Карлом Марксом (1818—1883) при участии Фридриха Энгельса (1820—1895) и является составной частью более широкого учения, называемого марксизмом, включающего, наряду с философией, экономическую теорию и марксистскую идеологию, т. е. научный коммунизм. В лекции мы остановимся на анализе нескольких основных идей именно философии марксизма.

С одной стороны, марксистская философия является частью европейской классической философии, поскольку разделяет ее рационалистическую ориентацию, оптимистическую веру в науку и научно-технический прогресс, в возможность познания мира и его законов. С другой стороны, марксистская философия может рассматриваться как направление неклассической философии, поскольку пыталась разработать концепцию нового человека, общества, социального прогресса.

Марксизм как целостное учение, начиная с его возникновения в 40-х годах XIX века и особенно в XX веке, подвергался постоянной критике, объявлялся антигуманным, тоталитарным, сектантским учением, возникшим «в стороне от столбовой дороги развития человечества», а с другой стороны, он имел много приверженцев, наоборот, считавших его демократическим, гуманным, революционным. Следует отметить, что основная критика марксизма была все же направлена против марксистской экономической науки и, главное, против соответствующей идеологии, а особенно против

воплощения этого учения в практике социалистических преобразований в ряде государств. В этом смысле марксистская философия более последовательна, она представляет целостную философскую систему, основанную на нескольких взаимосвязанных идеях, часть которых является несомненным движением философской мысли, а другие ограничены, имеют относительную ценность или, как показало время, ошибочны. В лекции мы остановимся, прежде всего, на анализе собственно марксистской философии, которая получила название диалектического и исторического материализма.

Для начала сформулируем несколько предварительных тезисов, касающихся теоретических источников марксизма, естественнонаучных предпосылок и социальных условий возникновения этого учения.

Философская концепция Маркса никогда не была представлена целиком в виде самостоятельного научного произведения, книги, именно в виде систематического целостного учения, или соответствующей философской доктрины. Свои философские взгляды К. Маркс всегда высказывал в контексте экономических произведений, а также в контексте своих убеждений, программных документов и произведений идеологического содержания. «Троичность» марксистской системы имеет свою причину в трех теоретических источниках этого учения, которые оказали определенное влияние на формирование мировоззрения К. Маркса.

Таким первым теоретическим источником марксизма признается немецкая классическая философия, и особенно философия Г. В. Ф. Гегеля, его диалектика. Именно диалектика была заимствована у Гегеля К. Марксом и переработана им, став основным методом марксистской философии. По выражению создателей марксизма диалектика Гегеля «стояла на голове», т. е. была диалектикой мышления, и надо было поставить ее «на ноги», т. е. соединить с материализмом. На формирование взглядов Маркса оказала заметное влияние

материалистическая традиция в европейской философии от Демокрита и Эпикура до современного Марксу Людвигу Фейербаха. К. Маркс использовал некоторые взгляды Л. Фейербаха, например, его характеристику религии, а другие, наоборот, критиковал и преодолел в своем учении. Таким, в частности, является метафизический характер философии Фейербаха, который был шагом назад в философской мысли по сравнению с диалектическим методом Гегеля. К. Маркс освободил диалектику Гегеля от идеализма и объединил ее с материализмом Л. Фейербаха, освободив его, в свою очередь, от метафизики. Конечно, это упрощенная характеристика того, что совершил К. Маркс. Это было не механическое соединение диалектики и материализма, а их творческая переработка и развитие. Об этом будет идти речь далее в лекции.

В области экономической теории Маркс был высокого мнения об Адаме Смите и Давиде Риккардо — представителях английской политической экономии — и рассматривал их взгляды как теоретический источник своей политической экономии. Эти экономисты в конце XVIII — начале XIX вв. первыми начали заниматься анализом современного им капиталистического общества, опирающегося на наемный труд и на капитал. Они создали современную для того времени экономическую теорию, политическую экономию. Их труды изучал Гегель, а затем и Маркс, который был под значительным влиянием этих экономистов и заимствовал у них теорию трудовой стоимости, согласно которой стоимость любого товара определяется количеством затраченного на его производство человеческого труда. Это заимствование, однако, тоже не было механическим: Маркс дополнил, уточнил эту теорию, создав теорию прибавочной стоимости, согласно которой стоимость товара определяется не только стоимостью общественно необходимого на производство товара человеческого труда, но включает в себя еще прибавочную стоимость, которая присваива-

ется тем, кто владеет средствами производства. Марксизм утверждает, что тем самым была вскрыта сущность капиталистического обогащения.

Третьим, важным источником доктрины Маркса — марксизма — стал утопический социализм. Наибольшее значение для формирования коммунистической (первоначально называемой социалистической) идеологии имели взгляды французов Анри де Сен-Симона и Шарля Фурье, а также англичанина Роберта Оуэна.

Коммунистическая доктрина сформировалась около 1830 года под влиянием и как следствие политической революции во Франции в 1789 г. и предшествующих ей двух промышленных революций в Англии и Франции. Однако различные элементы коммунистической доктрины можно было найти (и они, несомненно, были известны К. Марксу) у разных мыслителей, начиная с первичного, тоталитарного коммунизма у Платона, далее в коммунистических движениях религиозных сект средневековья, у утопистов эпохи Возрождения — Томаса Мора и Томмазо Кампанеллы. Эти идеи были вызваны не только размышлениями обездоленных политических классов, а практически всегда опирались на философию или религиозную веру, связанную с желанием человека жить в бесконфликтном обществе. Эти философские и религиозные убеждения исходили из того, что все антагонизмы, борьба интересов, социальное неравенство и насилие не согласуются с оформленной Богом или Природой человеческой натурой и присущим человеку предназначением жить в гармонии в справедливом обществе. Социалистические идеи, которые имели место в первой половине XIX века в Европе, были под очевидным влиянием Великой французской революции, провозгласившей лозунги Свободы, Равенства, Братства в условиях гражданского общества, опирающегося на капитал. Общей чертой этих взглядов было убеждение, что бесконтрольная концентрация богатства и свободная рыночная конкуренция неизбежно приводят к

возрастающей бедности большинства людей, а также к катастрофическим кризисам. Поэтому социальная система, опирающаяся на эти принципы, должна погибнуть и будет заменена другим общественным строем, в котором будет иная система организации производства, полностью отличная от капиталистической. Эти перемены повлекут устранение бедности и улучшение положения большинства за счет меньшинства вследствие раздела богатства в соответствии с лозунгом равенства. Равенство понималось по-разному, например, как полное выравнивание доходов или как разделение богатств в соответствии с положением «каждому по труду», а то и в соответствии с положением «каждому по потребностям».

В первое время в идеологической доктрине марксизма не разграничивались понятия «социализм» и «коммунизм». Позднее, около половины XIX века, коммунистами начали называть радикальных реформаторов и утопистов, требовавших полной отмены частной собственности, совершенного равенства и (поскольку они не рассчитывали на добровольное согласие на это со стороны класса собственников, а только на победу рабочего класса (пролетариата) в борьбе с этими собственниками) на завоевании политической власти и установлении нового устройства общества.

Утопический социализм не имел такого коммунистического революционного характера. Утописты рассчитывали на мирную перестройку существующего капиталистического строя и устранение его ошибок на основе разумной реорганизации способа производства продукции, создания индустриального общества, опирающегося на точное знание науки об обществе. Фурье, и особенно Оуэн, пытались на практике реализовать свои утопии с привлечением как рабочих, так и капиталистов, однако эти попытки завершились неудачей.

Наряду с теоретическими источниками возникновения марксизма, по мнению его представителей, было об-

условлено также естественнонаучными предпосылками и социально-историческими условиями.

В качестве естественнонаучных предпосылок рассматривались три великих открытия. Первое — это открытие закона сохранения и превращение энергии, согласно которому энергия не исчезает и не возникает вновь, а только превращается из одного вида в другой, причем в количественном отношении она сохраняется и является постоянной как в изолированных системах, так и во всем мире. Такая трактовка закона сохранения энергии, по мнению марксистов, позволяет аргументировать истинность материалистической доктрины в философии: нечто из ничего не возникает и в ничто не превращается, материя вечна.

Второе — это эволюционная теория Ч. Дарвина. Это открытие позволяло сделать важный для марксизма вывод об истинности диалектического взгляда на действительность: мир находится в постоянном развитии, мыслящая материя (человек и человеческое общество) — это результат действия закона естественного отбора, она возникла в ходе эволюции из живой материи, а та была результатом развития неживой материи.

Третье — это открытие клеточного строения всех живых существ, растительных и животных; оно, вместе с учением Дарвина, обосновывало диалектическую идею развития высших форм жизни из низших и, кроме того, поддерживало философскую идею единства мира, важную для философии марксизма.

Что касается исторических условий возникновения марксизма, то утверждалось, что именно к середине 40-х гг. XIX века они сложились таким образом, что возникновение марксизма стало необходимым и объективным. К. Маркс и Ф. Энгельс сознательно создавали свое учение как идеологию рабочего класса, которая должна была из идеи превратиться в материальную силу. Эта идеология, по Марксу, приведет к революционному переустройству существующей социально-политиче-

ской системы. При этом они отмечали, что уже начались первые неорганизованные выступления рабочего класса (луддистское движение еще в раннем капитализме, восстание текстильщиков в Силезии и во Франции и т. д.). Однако эти выступления были разобщены, не разработаны методы рабочих выступлений против капитализма, не определены конечные их цели. К. Маркс и Ф. Энгельс поставили задачу разработать в своем учении теоретические основы классовой борьбы против капиталистического строя.

Карл Маркс
(1818—1883 гг.)

Карл Маркс создатель и творец марксизма и марксистской философии. Родился в Трире в семье адвоката Генриха Маркса и Генриетты Прессбург. После окончания гимназии начал учиться в Боннском университете, где изучал право. На последнем году учебы перевелся в Берлинский университет, где изучал также историю и философию.

В 1841 году защитил докторскую диссертацию на тему «Различие между философией природы Демокрита и философией природы Эпикура». В этой диссертации он отметил, прежде всего, заслуги Эпикура как критика религии и защитника свободы человека. Уже в молодости у К. Маркса сформировались достаточно радикальные политические взгляды, и он, понимая это, не решился начать карьеру как университетский преподаватель, однако с молодости и до конца жизни работал как частный ученый, публицист и политический деятель. Именно его общественно-политическая деятельность достаточно быстро привела его к конфликтам с властями и с полицией. Он был вынужден покинуть Германию и переехать сначала в Париж, а затем в Брюссель. Вернувшись на время в Германию, он заключил брак с Жени фон

Вестфален и поселился постоянно в Лондоне. В семье К. Маркса и Ж. Вестфален родились четыре дочери.

В 1844 году он познакомился с Фридрихом Энгельсом, с этого времени началась их дружба и сотрудничество. В соавторстве с Ф. Энгельсом были написаны и опубликованы некоторые книги и политические документы и тексты. Поскольку К. Маркс был погружен в работу по написанию книг и не имел постоянного заработка, материальную помощь семье К. Маркса постоянно оказывал Ф. Энгельс.

После смерти К. Маркса в 1883 г. Ф. Энгельс занимался популяризацией взглядов своего друга и, главное, упорядочиванием и подготовкой к изданию тех работ К. Маркса, которые еще не удалось опубликовать.

Важнейшие труды К. Маркса — «Экономико-философские рукописи», «Святое семейство» (вместе с Ф. Энгельсом), «Манифест Коммунистической партии» (совместно с Ф. Энгельсом), «Введение к критике политической экономии», «Капитал» (том I был издан еще при жизни К. Маркса, тома II—III подготовил и издал Ф. Энгельс в 1885—1894 гг.

Фридрих Энгельс (1820—1895 гг.)

Отец Ф. Энгельса был владельцем текстильных фабрик и производств, в т. ч. в Англии, в Манчестере. В отличие от К. Маркса, Ф. Энгельс не получил систематического университетского образования, более того, даже не завершил обучение в гимназии, поскольку отец потребовал от сына участия в его делах по управлению фабриками. Работая на производстве, Ф. Энгельс получал общее образование и образование в области социально-политических наук самостоятельно, путем самообразования. Будучи непродолжительное время в Берлине в 1841 году, он увлекся философией Г. В. Ф. Гегеля и сблизился с группой младогегельянцев, которые

разделяли взгляды Гегеля. Ф. Энгельс достаточно рано начал писать статьи и большие работы на политические и философские темы. Будучи в Манчестере как управляющий текстильной фабрикой, совладельцем которой был его отец, он сблизился с К. Марксом, и они начали совместную работу с 1844 года, хотя их первая встреча произошла еще в 1842 году.

Важнейшие работы Ф. Энгельса: «Положение рабочего класса в Англии», «Анти-Дюринг», «Диалектика природы», «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии».

Конечно, в этой совместной работе двух друзей и соавторов, лидером был К. Маркс. Именно он был автором доктрины, которая названа его именем. Ф. Энгельс не до конца понял (с позиций его друга К. Маркса) диалектику Гегеля, и потому в его работах ощутимо влияние позитивистской философии. Его мысль, что диалектика должна быть абсолютным и единственным философским методом, впоследствии не раз использовалась критиками марксизма и К. Маркса.

Диалектическая теория общества — это, пожалуй, наиболее важная по замыслу и по реализации часть философии К. Маркса, более того, она представляет своеобразное ядро всего марксизма. Это очередная концепция общества в рамках развивающейся от Августина Блаженного и до Гегеля философии истории, или историософии.

Наибольшее влияние на К. Маркса в области философии истории оказал Г. В.Ф. Гегель, который утверждал, что история — это результат и проявление Абсолютной идеи, Абсолюта, который через современную историю подошел к самореализации, достигнув полноты бытия и полноты самопознания, т. е. достигнув знания абсолютной истины. К. Маркс отбросил гегелевскую идеалистическую философию Абсолюта и преобразовал ее в концепцию исторического материализма, связывая исторические события не с реализацией ценностей

и аргументов политических, таких, как общество и государство, не с культурой, искусством, религией, моралью и философией, а однозначно и решительно только с производственно-экономической деятельностью людей, признавая именно ее причиной и материальной основой жизни людей, разделения общества на классы, преобразования общества на основе отказа от частной собственности на средства производства материальных благ, отказа от производства прибавочной стоимости, которая присваивалась меньшинством представителей общества. Он, не сомневаясь, утверждал, что анатомию человеческого гражданского общества необходимо искать в политической экономии. Эта же идея отчетливо была сформулирована в работе Ф. Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке», который утверждал, что исторический материализм — это такое понимание истории развития общества, которое причину и движущую силу всех исторических событий видит в экономическом развитии общества, в изменениях способа производства продукции и ее обмена, распределения и потребления, что, в свою очередь, ведет к разделению общества на классы и борьбу этих классов между собой.

Впервые теория исторического материализма была сформулирована в работе «Немецкая идеология» — совместной работе К. Маркса и Ф. Энгельса. Однако наиболее полно она была развита и стала наиболее известной после выхода другого произведения К. Маркса — «Предисловия к критике политической экономии». В этой работе подчеркнуто, что в социальном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, независимые от них отношения — производственные отношения, которые сопутствуют определенному типу их производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, экономический базис, над которым возвышается правовая и политическая надстройка и которой соответствуют определенные формы

общественного сознания. Именно способ производства материальных благ, составными частями которого являются производительные силы и производственные отношения, определяет политический, социальный и духовный процессы жизни общества вообще. Не сознание людей определяет их бытие, наоборот, общественное бытие определяет общественное сознание. В марксистской социальной философии сформулирован закон соответствия производственных отношений (отношений, возникающих между людьми в процессе производства, распределения, обмена и потребления материальных благ, определяемые тем, кому принадлежат средства производства) характеру и уровню развития производительных сил (элементами которых являются предметы труда, орудия труда и люди с их умениями, навыками к труду и знаниями, как главный элемент производительных сил). На определенном уровне своего развития между производительными силами и производственными отношениями наступают противоречия, которые разрастаются до уровня конфликта. Производительные силы более изменчивы, подвижны, а производственные отношения устойчивы и на определенном этапе начинают тормозить дальнейшее развитие производительных сил: они становятся оковами для производительных сил. Этот конфликт порождает необходимость социальной революции, в результате которой должны быть разрушены старые производственные отношения, следовательно, более или менее быстро должна быть реформирована и огромная надстройка. Сущностью исторического материализма было признание, что ключом ко всем областям жизни людей, ко всем изменениям в социальной структуре общества (в самых различных аспектах социальной жизни) являются материальные причины, а также противоречия, возникающие в обществе. Эту последнюю мысль о позитивной роли противоречий в жизни общества, возможно, Маркс перенял у Гегеля, для которого противоречия были неперменным

условием всякого развития вообще. Гегель считал, а Маркс соглашался с ним, что там, где нет противоречий, там нет развития. Мир без противоречий был бы застывшим, неизменным, в котором бы ничего не происходило, т. е. был бы мертвым.

С точки зрения диалектики развития, деятельность людей, которые стремятся внести свой вклад в развитие общества, основывается на том, что они должны стремиться к устранению и сглаживанию противоречий в обществе, но не для того, чтобы ликвидировать все противоречия, а только для того, чтобы на месте одних противоречий могли появиться другие на более высоком уровне развития, противоречия другого рода, которые бы опять стимулировали деятельность людей к творчеству по их преодолению, и так без конца. Диалектика развития через противоположности и противоречия не знает пределов. Поэтому любое представление об идеальном общественном строе, в котором бы не было противоречий, или мышление о каком-то находящемся без движения абсолюте, с точки зрения диалектики Гегеля и Маркса, было бы бессмысленным. Однако и Гегель, и Маркс, который критиковал Гегеля именно за это, были последовательны в своих учениях.

В отношении философии истории К. Маркс анализировал три главных типа противоречий, которые считал главными для развития общества: противоречия между потребностями людей и возможностью их удовлетворения; противоречия между производительными силами и производственными отношениями как составными частями способа производства материальных благ; противоречия между базисом (совокупностью экономических отношений) и политической, правовой и идеологической надстройкой.

Маркс считал, что фундаментальным фактом и условием собственно человеческого бытия является преобразование природы для получения средств, необходимых для существования человека и удовлет-

ворения его потребностей. Особенностью, присущей людям в этом процессе, является то, что люди, чтобы удовлетворить свои потребности, перерабатывают природу с помощью орудий труда и средств, которые сами создают и постоянно совершенствуют. Это и машины, и станки, и заводы, и фабрики, и различные технические средства и приспособления, это и знания участвующих в производстве людей. Все это вместе, т. е. люди, их физическая сила, знания, умения, технические средства, орудия труда, объединяются К. Марксом в понятие «производительные силы». По отношению к ним К. Маркс сделал, несомненно, истинный вывод, который заключается в том, что производительные силы постоянно развиваются. Это постоянное развитие следует из диалектического противоречия, в котором, с одной стороны, находятся постоянно возрастающие потребности людей, а с другой — ограниченность количества благ, способных удовлетворить эти потребности. Это стимулирует постоянное развитие знания, науки, техники, умений людей, что приобретает форму научно-технической революции. Высшая закономерность, вызванная существующим противоречием, это первый диалектический процесс, вызывающий динамизм истории. Второй закономерностью является противоречие между производительными силами и производительными отношениями, о котором мы уже писали раньше. К производственным отношениям относятся не только отношения собственности, но и отношения в области организации производства и труда, отношения кооперации между производителями, отношения, возникающие в области обмена и потребления продукции и др.

Видом противоречия, который касается отношений между производительными силами и производственными отношениями является, по К. Марксу, постоянно нарастающее напряжение между уровнем их развития. Маркс пришел к выводу, что

температура развития производительных сил опережает темп развития производственных отношений, при этом условия развития зависят от производственных отношений. Прогрессивное развитие производительных сил является причиной различных отношений этих сил с производственными отношениями. На первом этапе производительные отношения стимулируют развитие производительных сил, затем они перестают соответствовать развивающемуся производительным силам и, в конце концов, становятся тормозом, оковами для их развития. Тогда наступает эпоха революции, требующая немедленной перестройки форм собственности, а также других сторон производственных отношений и их согласования с уровнем развития производительных сил. В каждом случае существования определенных производственных отношений наличествует какой-то политический класс, для которого господствующие производственные отношения дают определенные привилегии и который поэтому делает все возможное, чтобы сохранить этот тип производственных отношений как можно дольше. В марксизме выделяют следующие типы производственных отношений: первобытнообщинные, рабовладельческие, феодальные, капиталистические и социалистические, которые должны прийти на смену капиталистическим в результате революции.

Маркс считал, что каждая замена производственных отношений в результате революции приводит к появлению третьего типа диалектического противоречия: это противоречие между экономическим фундаментом общественной жизни, базисом, который определяется господствующими производственными отношениями и политической, правовой и идеологической надстройкой.

К надстройке относятся, прежде всего, политические и идеологические теории и доктрины, а также соответствующие политические и идеологические учреждения и организации, политические партии и движения, действующие нормы права, обязательные нормы морали,

обычай, всякое общественное сознание, выражающееся в различных мнениях о мире, религиозные верования, художественное творчество.

В соответствии с учением К. Маркса, закономерным является то, что, вслед за изменением экономического базиса, многое более или менее быстро изменяется и в огромной надстройке. Но если экономический базис изменяется под воздействием революционных сил достаточно быстро, то изменение надстройки не следует автоматически вслед за любым изменением базиса, некоторые элементы надстройки меняются во времени гораздо медленнее, постепенно, путем эволюции, а не революции; особенно это касается изменений в общественном сознании.

Важное место в учении К. Маркса об обществе занимает его концепция общественно-экономической формации. Понятие «общественно-экономическая формация» в марксизме введено для характеристики общества на определенной ступени исторического развития. Это общество на определенном этапе его развития с присущим ему способом производства материальных благ, обусловленными им производственными, экономическими и социальными отношениями, юридическими нормами и отношениями, учреждениями и идеологией. В марксизме исторический процесс рассматривается как закономерный процесс развития и смены общественно-экономических формаций в результате социальных революций. Выделяется пять общественно-экономических формаций: первобытнообщинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая; первой фазой, которой является социализм. Каждая из них имеет общие законы и закономерности независимо от стран, где эти изменения происходят, но не исключает и специфических особенностей, национальных, исторических в каждой отдельной стране. Эта теория, как утверждается в марксизме, позволяет применить к обществу общенаучный метод повторяемости и поступа-

тельности в развитии общества, выявить закономерности этого развития и дать их научный анализ.

Следует заметить, что формационный подход к анализу исторического процесса не следует переоценивать. Многие современные исследователи справедливо отмечают, что он вполне успешно может применяться при анализе европейской истории и только фрагментарно — к истории других континентов. Здесь более продуктивным является цивилизационный подход к анализу истории стран и народов, и рассматриваются иные закономерности.

По убеждению К. Маркса, именно экономические отношения определяют экономическую структуру общества, над которой возвышается надстройка и которой соответствуют определенные нормы общественного сознания: идеология (политика), мораль, искусство, религия, наука, философия. Не сознание людей определяет их, наоборот, общественное бытие определяет общественное сознание. В этом высказывании К. Маркса содержится синтетическая формула исторического материализма, которая стала настоящей революцией в общественных науках. Она глубоко и всесторонне была проанализирована К. Марксом в многих его трудах.

Если Гегель считал деятельность людей только проявлением и самореализацией Абсолютной идеи, а отдельных людей — «носителями интересов Абсолютной идеи», то Маркс, который преодолел, отбросил гегелевский идеализм, сохранив диалектику, поставив ее «на ноги», утверждал, что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии. Причину общественных перемен нужно искать не в мире идей, а в конкретной деятельности людей, из которой определяющей является хозяйственная, производительная деятельность и связанные с ней производственные отношения.

Классики философии марксизма подчеркивали, что исторический материализм — это результат распростра-

нения материализма на понимание жизни общества, что они впервые в истории философии «достроили материализм доверху». Общественная жизнь так же, как и существование природы, подчинена объективным закономерностям. Маркс обосновал идею, что причины развития общества не в политических, правовых, религиозных взглядах, что движущей силой развития истории являются не Бог, не выдающиеся личности (разработчики политических, правовых, идеологических, теоретических систем и соответствующих взглядов) и не люди, которые реализуют эти теории в практической деятельности (монархи, вожди, полководцы, реформаторы и т. д.), а производственная деятельность людей.

Концепция человека в марксистской философии и проблема отчуждения

В социальной проблематике, которой занимался К. Маркс, можно выделить, пожалуй, две основные проблемы: первая — общая теория развития общества, которую мы рассмотрели, и вторая — марксистская концепция человека. Эти две проблемы в философии Маркс рассматривал в тесной связи.

Антропологическую проблематику К. Маркс рассматривал, прежде всего, в контексте концепции отчуждения, которое трактовалось К. Марксом как главное препятствие на пути человека к полной самореализации. Современные критики К. Маркса часто ставили ему в упрек, что он в своей философии недооценил роли человеческой личности. Этот упрек можно считать не очень обоснованным, если обратиться к ранним трудам К. Маркса. Эти произведения долгое время не были доступны читателям, более того, они долго не были опубликованы в бывшем СССР и поэтому не были известны не только широкому кругу читателей, но даже специ-

алистам. Естественно, что эти работы и изложенные в них идеи К. Маркса не были учтены в критических отзывах на концепцию человека в философии К. Маркса.

Человек, в представлении К. Маркса, — это совокупность общественных отношений. Это утверждение К. Маркса говорит о том, что личность человека формируется в ходе его отношений с внешним миром, а прежде всего, в ходе его коммуникаций с другими людьми. Каждая человеческая личность в ходе своего бытия, существования становится частью многих социальных групп и в связи с этим исполняет определенные социальные роли, каждая из которых соответствующим образом формирует его, определяет образцы его поведения. Маркс отрицал взгляды на человека как на носителя вечной, универсальной, неизменной человеческой природы, отрицал наличие у человека врожденных качеств, знаний, ценностей, программ поведения и общения и пр. По его убеждению, проблема природы человека не может рассматриваться без учета истории и общественной жизни. Человек, считал К. Маркс, — это мир человека, государство, общество. Особенно важное значение для формирования личности человека, людей имеют общественные отношения, в условиях которых люди живут и работают. Именно они имеют решающее воздействие на возможности самореализации человека, а среди этих общественных отношений особое значение, согласно взглядам К. Маркса, имеют отношения классовые. Эти отношения дают одним людям разнообразные привилегии, возможность формирования и удовлетворения разнообразных потребностей, интересов, получения образования, широкий круг свобод, не говоря уже о высоком материальном положении. Других людей, наоборот, эти общественные отношения приговаривают к рабскому, подневольному труду, трудной борьбе за обеспечение себе и своей семье минимальных возможностей, хотя бы для обеспечения их биологического существования. Именно в своих ранних произведениях

К. Маркс писал о классовых отношениях и частной собственности на средства производства в контексте явления отчуждения, которое считал наибольшим злом капиталистической системы.

Отчуждение — это несчастье капиталистической системы, которое уничтожает каждую личность, не давая ей возможности для развития. Хотя и в неодинаковой степени, но это касается не только представителей рабочего класса, но и владельцев средств производства.

Само понятие отчуждения К. Маркс заимствовал у Гегеля, частично ориентировался и на понимание отчуждения у Л. Фейербаха, который писал о религиозном отчуждении. Однако К. Маркс придал этому понятию собственное содержание, которое было согласовано им с основами материалистического понимания истории. С этимологической точки зрения слово отчуждение — алиенация (*alieno, alienare*) означает «делать чуждым», т. е. делать чужим, отчуждаться. Но дословное понимание отчуждения не передает полностью смысла понятия «отчуждение», которое К. Маркс анализировал в отношении современного ему капитализма. Рассуждая в общем, согласно К. Марксу, с явлением отчуждения мы имеем место тогда, когда продукты, которые являются всегда результатом чьей-то активности (а часто не только результатом физического труда, но и творческого мышления, овеществленного разума), приобретают существование, независимое от человека. И тогда человек не в состоянии противодействовать их стихийному функционированию, подчиняющему его, человека, своим закономерностям, которые становятся существенной угрозой для человека как творца этих продуктов.

В отношении отчуждения существенными, как отмечал К. Маркс, являются три элемента: 1) объективация труда, т. е. производство какого-то продукта, который всегда является результатами чьей-то активности, и результатом творческого мышления, разума; 2) отрыв этого продукта от своего производителя и его последу-

ющее функционирование независимое, стихийное, т. е. таким образом, что создавший этот продукт человек не осуществляет над ним никакого контроля, более того, иногда не может даже приобрести его; 3) противопоставление продукта своему производителю как силы чуждой и враждебной, часто угрожающей его существованию (отказ от отношений господства между продуктом и его производителем).

К. Маркс выделил три типа отчуждения: отчуждения экономические, политические и религиозные; последнее отчуждение К. Маркс понимал более широко, как отчуждение человека от всех произведений культуры. Важнейшее значение в своем учении он придавал отчуждению экономическому, считал его фундаментом для других типов отчуждения. В экономическом отчуждении он также выделил три его рода: отчуждение продуктов труда, отчуждение процесса труда и отчуждение сущности человека, т. е. отчуждение человека как человеческого существа.

- Отчуждение продукта труда заключается в том, что продукт труда человека (рабочего) противопоставлен ему как нечто от него не зависящее, чуждое и даже враждебное.

- Отчуждение процесса труда заключается в том, что человеку становится чуждым сам труд как форма деятельности в его жизни. Отчужденный труд не является реализацией человеческой потребности в труде, не является формой самореализации человека как существа творческого, но деятельностью вынужденной, средством удовлетворения других потребностей.

- Третьим типом отчуждения является отчуждение рабочего как человека. Оно заключается в том, что в условиях отчужденного труда рабочий перестает жить жизнью, достойной человека. Ни в создаваемом им мире предметов, ни в собственном труде он не реализует себя, т. е. своего творчества, разума, целесообразности. Все является для него чуждым и угрожает ему как че-

ловеку. Такими чуждыми для него становятся и другие люди. В условиях отчуждения личности воспринимают себя предметами, вещами, а не ценностями. Сложенное из таких людей общество не составляет сообщества, а остается сборищем изолированных и от себя, и от других людей, индивидов, которых ничто не объединяет.

Концепция человека К. Маркса позволяет свести ее к двум ценностям, которые автор считал самыми важными в жизни людей. Этими ценностями являются самореализация человеческой личности и ее социализация. Именно с этих позиций К. Маркс проводил свою критику капиталистического строя и общества и создавал свою модель общества, которое бы давало гарантию идеальной реализации этих ценностей. В этом отношении Марксу, как и другим авторам утопических теорий, не удалось избежать мечтаний и отклонений от реальной истории. Ему, как ученику Гегеля (по меньшей мере, в молодости он примыкал к младогегельянцам), не удалось не отступить от основ диалектики, которую он считал наиболее важной частью своей философии.

Говоря о концепции человека, можно было бы остановиться еще на идеях Ф. Энгельса о биологической и социальной составляющих человеческой природы, о роли труда и членораздельной речи в эволюции человека и пр. Кстати, некоторые идеи Ф. Энгельса не потеряли значения до нашего времени, хотя были существенно дополнены другими факторами антропосоциогенеза.

Мы рассмотрели практически две основные составляющие философии марксизма и вытекающие из них следствия. Конечно, этим не исчерпывается его содержание. Можно вспомнить высказывание Маркса из «Тезисов о Фейербахе»: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». Эта особенность марксизма позволяет определить его как практико-ориентированное учение.

Проблемы онтологии не были основными в учении К. Маркса, но тоже привлекли внимание К. Маркса и

особенно Ф. Энгельса. Были проанализированы с опорой на достижения естествознания того времени такие проблемы, как понятие материи, ее атрибуты, движение (дано определение, рассмотрены принципы классификации форм движения и предложена система форм движения материи, сформулирована идея несводимости высших форм движения материи к низшим, рассмотрены пространство и время и пр.). Обоснована идея диалектического развития мира, взаимосвязи и взаимозависимости существующих в действительности предметов, процессов, явлений. Были рассмотрены и поставлены на материалистическую основу законы и категории диалектики и проанализирована их роль в развитии мира, обоснован их всеобщий характер и т. д.

Диалектический материализм как часть марксистской философии был разработан на основе освобождения предшествующей материалистической философии Л. Фейербаха от метафизического метода. Этот обновленный материализм стал синтезом переработанной диалектики и материализма, он обладает положительными сторонами, включает в себя ряд плодотворных идей, а именно: материального единства мира, практики как источника, основы, движущей силы и цели познания; в нем положено начало разработке теории отражения как свойства природы и основы человеческого познания.

Как философ, К. Маркс в определенной степени отошел от философского анализа проблем онтологии, проблем закономерностей в природе, от анализа трагических судеб человека и человечества и т. д. Он анализировал деятельность конкретных людей, творящих историю в соответствии с мыслью, сформулированной самим К. Марксом: общественная история людей — это всегда история их индивидуального развития: они сами познают и преобразуют окружающий мир, преобразуя его в «мир человека». Объективная действительность становится такой по мере прогресса ее познания, которое расширяет человеку этот действительный мир.

Познание имеет, согласно К. Марксу, объективный характер в двух смыслах. Во-первых, образ окружающей нас действительности, насколько он согласуется с этой действительностью, является объективным. Во-вторых, объективный характер нашего познания следует из объективности познаваемого мира. Он дается нам в чувствах, на основе которых появляются представления, а далее — понятия. Эти данные процесса познания должны подвергаться верификации, которой, согласно К. Марксу, является практика, так как в практике проверяется истинность или фальшивость (неистинность) полученных человеком знаний. Когда мы проверили знания, то это значит, что наше представление о мире, его образ согласуется с действительностью. Однако практика не должна пониматься исключительно единственным критерием истинности человеческого познания или только как революционная практика. Точно так же в теории познания не следует ограничиваться только идеей отражательной природы сознания, необходимо исследовать и другие познавательные структуры, интуицию, роль бессознательного и т. д.

Необходимо помнить, что ни одна философская школа, философская доктрина не обладает монополией на истину, что история философии — это история философских доктрин. Представители марксизма часто отходили от этих, казалось бы, простых и понятных истин, объявляя это учение единственно истинным. Вместе с тем марксизм, как и любое другое направление философской мысли, остается в общечеловеческой системе философского знания, заслуживает внимания и объективной оценки своего места в истории философской мысли.

Сам человек формирует окружающий его действительный мир, а мир формирует человека. Такова в наиболее общем виде концепция объект-субъектных отношений в теории познания марксизма. Эта диалектическая теория познания отличается от механистической теории познания, например, Р. Декарта, в которой при-

знается деятельность человека, направленная на мир, но не рассматривается воздействие мира на человека. Примерно также поступает и религиозная христианская гносеология, которая признает активную роль человека в мире, но совершенно абстрагируется от признания того, что формирование человека является результатом воздействия на него действительного мира. Религия учит, что мир создан Богом, раз навсегда дан, неизменен, что мир, в котором человек выступает в роли субъекта познания, никак не зависит от человека.

Традиционный материализм рассматривал человека как часть природы и ее творение, но не соотносил с человеческой активностью воздействия субъекта на формирование природы, которая в свою очередь формирует человека. Христианская философия основывается на мысли о том, что человека сотворил Богом по образу и подобию своему, но без участия самого человека в своем самосовершенствовании. Надо отметить, что сравнительно недавно в христианской философии стали признавать, что человек в определенном смысле формирует себя в труде.

В марксистской философии человек рассматривается как субъект в двухсторонних его связях с окружающим миром.

Труд может быть творческой деятельностью, через которую человек самореализуется, т. е. человек как вид *homo sapiens* выделился из дочеловеческого состояния посредством трудовой деятельности. Труд — это процесс взаимодействия человека и природы. Воздействуя на окружающий мир и изменяя его посредством труда, человек меняет и себя, и свою собственную природу, т. е. природа, в свою очередь, меняет человека, они взаимно формируют друг друга. То, что человек в ходе трудовой деятельности изменяет природу, не вызывает сомнения. Человек как субъект труда передает формируемому им предмету не только силу своих мускулов, но и знания, воображение, талант, т. е. очеловечивает и сам труд, и

его результат, передает ему, опредмечивает в предмете труда свои ценности. Но он одновременно меняет и собственную натуру, в результате воздействия природы на человека в нем возникают специфические ценности, которые можно назвать человеческими ценностями.

В процессе труда у человека формируются соответствующие умения, появляются новые знания, совершенствуются представления. Это происходит естественно тогда, когда этот труд свободный, разумный, имеет общественный характер и смысл. В противном случае возникает отчуждение человека от труда, который не только не обогащает человека, но может привести его к деградации, к снижению его человеческой ценности. Классическим примером такого труда, описанного во многих произведениях, является работа на конвейере; она носит автоматический характер, монотонна, опустошает человека физически и морально; так можно целую рабочую смену закручивать болты на автомобильных колесах. Такой труд может быть причиной отчуждения человека и от процесса труда, и от произведенного продукта.

В заключение отметим, что марксизм содержит весьма продуктивные идеи, такие, как исторический материализм, значение которого кратко можно свести к следующему:

- он представляет собой методологическую позицию вполне эффективную в общественных науках;
- он является основой атеистического взгляда на общественные явления;
- он может оказаться эффективным не только для анализа социально-политических событий XIX века, но и для анализа современного общества.

Концепция человека, разработанная в марксизм, включает в себя два основных тезиса:

- сущность человека — это совокупность общественных отношений;

- человек для человека является наивысшей ценностью, следовательно, недостаточно сказать о человеке, что он имеет общественную сущность, что он является человеком экономическим, производящим, существом играющим, он еще и ценность в этом мире, притом ценность наивысшая.

Общественное бытие надо было бы определить, возможно, еще как бытие аксиологическое, ценностное. Человек, кроме того, что он *homo sapiens*, есть еще и существо, которое ценит окружающий мир и людей, а также сам представляется ценностью для других людей. Подводя итог, можно сказать, что независимо от того, разделяет кто-то взгляды К. Маркса или не разделяет, К. Маркс заслуживает уважения и признания как ученый, который открыл человечеству новые горизонты учения об обществе и человеке. Марксистская философия, как и другие направления, школы, доктрины философии, относится к общечеловеческим достояниям и, как и они, имеет свои достоинства и недостатки.

РАЗДЕЛ 4

ПРАГМАТИЗМ

Прагматизм (от греч. *pragma* — дело) — это философское направление (доктрина, учение), получившее наибольшее развитие и популярность в США, которое рассматривает всякое теоретическое знание с точки зрения его практической применимости и полезности. Прагматизм оказал глубокое воздействие на интеллектуальную жизнь США первой половины XX века, а возник он в этой стране в конце XIX века.

Видными теоретиками американского прагматизма были Чарльз Пирс (1839—1914), Уильям Джемс (1842—1910) и Джон Дьюи (1859—1952).

Это был бунт этих и других философов против того, что они определили как бесплодную философскую традицию, которая поддерживалась в американских университетах, и против бесполезной традиционной метафизики, которая расцвела в Европе. Прагматизм — это американская версия позитивистской философии. Его создатели утверждали, что их метод и теория могут быть чрезвычайно полезны в решении интеллектуальных проблем и в ускорении прогресса общества.

Соединенные Штаты возродились после гражданской войны. Длительное время философская деятельность в США была отражением влияния европейской философской традиции. Да и вообще философия в этом обществе, еще достаточно молодом, не пользовалась большим уважением и не привлекала, не интересовала молодых американцев.

Американские кальвинисты в Новой Англии только продолжали английские философские дискуссии. Их

целью было приспособить эти взгляды к проблемам нового американского общества. Даже Джонатан Эдвардс, который был, пожалуй, самым оригинальным метафизиком в истории США, оставался под сильным влиянием неоплатоников и таких европейских философов, как Джон Локк, Николя Мальбранш. В XVIII веке в США возросло влияние философов французского Просвещения, затем — субъективного идеалиста Давида Юма.

В середине XIX века наступило оживление в американской философии. Эмигранты из Германии, ученики Г. В.Ф. Гегеля, будучи под влиянием новых научных теорий, особенно теории эволюции Ч. Дарвина, оказали на американских философов сильное влияние и придали существенное ускорение развитию философии.

В США появился первый «Журнал спекулятивной философии», который публиковал переводы статей европейских философов и стал ареной для дискуссий американских философов, способствовал повышению интереса к американским философам, пробующим создать собственную идеологию.

Исходным пунктом американского прагматизма, как и европейского позитивизма, стало обвинение философии в отрыве от жизни, в увеличении в философии количества исследований по проблемам онтологии, соотношения духа и материи и даже протест против чрезмерно абстрактных схем теории познания. Основоположники американского прагматизма стали утверждать, что задачей философии является поиск методов решения конкретных задач, которые постоянно возникают перед человеком в его повседневной жизни. Мышление должно быть приспособлено к окружающей среде, должно опираться на опыт; нет необходимости выходить за пределы опыта: проблемы иррационализма, трансцендентного идеализма и им подобные проблемы — это псевдопроблемы, и философия не должна тратить времени на их решение.

В существовавшей до сих пор философии, подчеркивали отцы прагматизма, идет постоянное противопоставление знания и незнания, исследуются возможности и границы познания, ведутся дискуссии о том, какое знание может считаться истинным и каковы критерии его истинности и т. п. Представители прагматизма на смену этим проблемам традиционной философии выдвигают новые, среди которых главная — дилемма уверенности и сомнения. Задачей философии они объявляют достижение прагматической уверенности.

Таким образом, в прагматизме проблема знания перестает быть задачей рационального познания, т. е. познания разума, и переходит в область психологии. Специфическим в прагматизме становится и учение об истине и ее критериях. Аристотелевское классическое определение истины, как и взгляды других философов на истину и ее достоверность, в прагматизме заменяются понятием «духовного комфорта», т. е. истинным считается то, в чем ты уверен, что это истинно. Уверенность в своей правоте — это и есть стремление к истине.

У. Джемс утверждал, что истиной является только такая теория, которая лучше работает на нас. Следовательно, истинно только то, что ведет нас к успеху, к положительным практическим последствиям. В свою очередь Дж. Дьюи подчеркивал, что истина — это инструмент практического действия.

Следовательно, задача философии, согласно теоретикам прагматизма, заключается в выработке совокупности конкретных средств (инструментов), которые помогут людям решать конкретные жизненные задачи в их практической деятельности (в «проблемных ситуациях»).

Термин прагматизм Ч. Пирс заимствовал у И. Канта, который прагматическими называл те законы, которые применяются в опытных науках, в отличие от наук практических, т. е., по И. Канту, нравственных, этиче-

ских, законы которых врожденные, существующие а priori, т. е. доопытно.

Прагматизм стремился освободить философию от чрезмерных абстракций и вербализма, согласно которому изменение мира (динамичность) — основная характеристика и закон существования мира.

Основные черты прагматизма, по мнению историков философии:

- гуманизм — индивидуальный человек в прагматизме рассматривается, подобно Протагору, мерой всех вещей. Это отличает прагматизм от схоластики, абсолютизирующей эту меру в надчеловеческих сферах;

- отказ от вербализма, т. к. критерий истины прагматизм видит не в чувствах, не в языке, а в жизненной практике человека;

- плюрализм, поскольку отказывается от абсолютизации любой односторонности в философии;

- радикальный эмпиризм, т. к. в познании ориентируется исключительно на опыт и отказывается признавать врожденное доопытное знание (априоризм);

- волюнтаризм, основанный на утвержденном У. Джемсом принципе отношения воли к вере: если невозможно рациональное обоснование жизненно важного выбора, человек имеет право на эмоциональный выбор;

- персонализм, полагающий личность и личностное существование важным предметом философии и рассматривающий проблемы свободы и нравственного воспитания человека через его связь с Богом;

- сознательный антропоморфизм, проявившийся в трактовке мышления как средства приспособления организма к среде с целью успешного действия;

- американизм, т. е. прагматизм — это уже не продолжение и интерпретация немецкой классической философии, а собственно американская философия.

Прагматизм также исключал объективистский (незаинтересованный) подход к познанию и экстенсивное

накопление новых и новых истин, которые ничему не служат. Это направление философии оказало влияние на другие течения философии XX века, а также на развитие таких отраслей науки, как социальная психология, политические науки. Хотя прагматизм потерял свое былое значение в философии во второй половине XX века, он остается основополагающим при разработке и оценке внешнеполитической доктрины правительства США. В практике международных отношений американские политики считали, что истинно все то, что выгодно США. На этой основе построена политика глобализма, политика «расширяющихся границ США», политика «сфер влияния США», «двойных стандартов» и др.

Прагматизм представляет собой определенный метод решения и оценки интеллектуальных проблем и определенную теорию о видах знания, которые могут быть постигнуты. У. Джемс подчеркивал, что американцы отличаются недоверием к чистому теоретизированию. Какова цель и смысл теоретической активности, к чему она может привести? Чему служат занятия интеллектуальными проблемами, выдвигаемыми теоретиками? На эти вопросы сам У. Джемс не находил позитивного ответа.

Отвечая на вопрос, является ли некоторое философское утверждение истинным, У. Джемс считал необходимым предварительно определить, какую функцию выполняет это суждение и что стало бы, если бы оно оказалось истинным. В прагматизме философствование и интеллектуальная деятельность вообще имеют целью разрешение проблем, которые возникают в результате наших усилий. Ценность наших идей должна измеряться тем, к чему они могут быть применены. По отношению к каждой теории нужно уточнить, что изменилось бы, если бы мы в нее поверили, а также какие были бы последствия для нашей деятельности, если бы мы стали поступать в соответствии с этой теорией.

Мы должны стремиться к тому, чтобы наши теории стали орудием для разрешения проблем, возникающих в опыте, поэтому они должны быть оценены конечным результатом, успехом в решении этих задач. Если кто-то гуляет в лесу и заблудится в нем, то, в соответствии со взглядами прагматиков, помочь самому себе в этой ситуации можно посредством анализа, и это деятельность теоретическая. Мы анализируем положение солнца, направление его движения, свое знание территории, анализируем, кто и как может помочь нам выйти из этого неприятного положения. Ценность этой аналитической деятельности, истинность и неистинность проведенного нами анализа определяется результатом, тем, будет ли удачным выход из создавшейся ситуации. Многие классические теории философии имеют либо мало, либо вообще не имеют измеримой в этом смысле ценности: непосредственные проблемы, которые возникают перед человеком в ходе его практической деятельности остаются точно такими же. Мы не получаем от таких теорий никаких подсказок, как эти проблемы разрешить. Не существует никаких предвидимых последствий, позволяющих оценить такие метафизические теории, касающиеся природы мира. Прагматизм считает теорию истинной только тогда, когда она полезна. На вопрос о том, что значит, что некоторая теория или концепция истинны, представители прагматизма должны ответить, что это зависит от того, насколько удачно она позволяет разрешить задачи, возникающие в опыте. И, наоборот, некая теория или концепция является заблуждением, если попытка ее верификации, проверка на опыте, неудачна. Это критерий истинности, утверждаемый в прагматизме. Когда ученый проверяет некую теорию, он проектирует тестирующий эту теорию эксперимент, с помощью которого он проверяет истинность этой теории в определенных условиях. У. Джемс утверждал, что единственный довод, что некоторая теория является истинной, есть тот, что она подтверждается в опыте.

Всякие другие суждения об истинности, такие как ее объективность, абсолютность, независимость, непротиворечивость и т. п., не имеют никакого значения.

После рассмотрения этих общих положений философии прагматизма рассмотрим учение классиков прагматизма более детально и персонифицировано.

Чарльз Сандерс Пирс *(1839—1914 гг.)*

Чарльз Сандерс Пирс считается зачинателем и творцом прагматизма. Это направление философии, как считается, развилось из весьма смутного, неясного тезиса, который принадлежит этому мыслителю: «Поразмыслим, какие практические следствия может повлечь за собой предмет нашей мысли, и те, собственно, следствия будут составлять содержание понятия». Другими словами, идея Ч. Пирса о том, что содержание знания определяется его практическими последствиями, а ценность мышления обуславливается его эффективностью как средства достижения успеха, и послужила толчком к возникновению нового философского направления.

Пирс был разносторонним ученым, он работал в области символической логики, этики, эстетики, религиоведения, теории познания и метафизики (в смысле философии), ему принадлежат несколько вариантов алгебраической логики. Именно разрабатывая эти варианты, Ч. Пирс обратил внимание на тот факт, что для того, чтобы знак имел значение, он должен быть трансформируемым относительно других знаков. Впоследствии эта мысль нашла отражение в его философских взглядах.

Ч. Пирс родился в Кембридже, не в известном университетском центре в Великобритании, а в городке штата Массачусет в США в семье профессора математики и астрономии Гарвардского университета. Отец развивал способности сына к математике и другим точ-

ным наукам. В 16 лет Чарльз был принят в университет и через четыре года завершил образование в нем. Его периодически приглашали для чтения лекций по логике и истории науки в родном университете. 30 лет Ч. Пирс работал в инспекции по делам Побережья и Геодезических исследований США, затем оставил эту службу и сосредоточился на научных исследованиях в области логики и философии. Однако материальное положение вынуждало его заниматься написанием популяризаторских статей и книг, правда, последние не были опубликованы. Постепенно он становится человеком нелюдимым, одиноким, эксцентричным, живет в бедности, не проявляет склонности к общению с другими людьми. Когда на склоне лет он серьезно заболел, ему материально помогал У. Джемс.

К сожалению, Пирс не реализовал свои замыслы об издании книг, но оставил после себя около ста статей и ста пятидесяти рецензий на книги других авторов и богатое рукописное наследие. Учитывая, что Пирс был признанным ученым, пользовался большим авторитетом в кругу коллег по университету, Гарвард приобрел его рукописный архив, а впоследствии рукописи были опубликованы под общим заглавием «Избранные письма». Они стали предметом обсуждений и дискуссий в существовавшем при Гарварде Метафизическом клубе.

Наиболее известна статья под названием «Как сделать наши мысли ясными (понятными)?» В этой статье Пирс сформулировал метод разрешения философских проблем. Он продемонстрировал этот метод на конкретном примере категорического суждения «это есть твердое». Прагматическое значение этого понятия мы получим, переводя его в гипотетическое, такое, например, как: «Если бы кто-нибудь захотел это поцарапать, то это бы ему не удалось». Если не удастся перевести категорическое суждение «это есть твердое» в гипотетическое, то исходное суждение является ничего не значащим. Пирс далее замечает, что каждое понятие является поняти-

ем, касающимся его ощущаемых следствий, а если допустим, что могут существовать другие понятия, то мы обманываем сами себя. Утверждать, что мышление может иметь какое-то значение, не связанное с его функцией, — это абсурд. Мысль — это то, что мы используем, чтобы перейти от сомнения к уверенности. Сомнение невозможно преодолеть посредством интеллекта, разума. Такое преодоление сомнения с помощью разума приводит нас к убеждению, рождает навыки и правила поведения, а эти правила различаются на основе соответствующих действий. Таким образом, в основе любых понятий лежит нечто осязаемое, осязаемое и практическое. Отсюда Ч. Пирс считал, что прагматизм — это доктрина, утверждающая, что установить значение понятия можно эмпирически.

Хотя Ч. С. Пирсу принадлежат рецепты, как добиться успеха, сам он не добился его ни в одной области своей жизни. Он был, несомненно, талантливым человеком, много писал, но не издал ни одной книги, он не добился ни званий, ни должностей, не сделал университетской карьеры; он постоянно нуждался материально, не мог обеспечить себе достойных условий жизни; не имел ни друзей, ни учеников. Его фундаментальный труд был опубликован посмертно. Многие научные идеи Пирса нашли признание у других философов также только после смерти автора.

Джон Дьюи
(1859—1952 гг.)

Джон Дьюи родился в небольшом американском городке Берлингтон в штате Вермонт. Окончил университет в родном городе и непродолжительное время работал учителем. Этот педагогический опыт впоследствии сказался весьма положительно на научной и практической деятельности Дьюи. Степень доктора философии он получил в 1882 году в университете Дж. Гопкинса.

В этом университете он изучал труды Г. В.Ф. Гегеля, Г. Ф. Лейбница, Ч. Дарвина, Ч. Пирса. В 1894 году получил кафедру в Чикагском университете. Читал курс философии и курс педагогики, который был введен в университете по его инициативе. При университете по его предложению и под его руководством была создана школа, в которой обучение велось по весьма прогрессивным для того времени методикам.

В 1904 году Дж. Дьюи был приглашен на работу в Колумбийский университет, где организовал издание научного «Философского журнала».

В 1929 году он оставил педагогическую деятельность, но продолжал заниматься наукой и общественной работой. Автор более 30 книг и 800 статей, в которых отражен весьма широкий круг его интересов: логика, философия, педагогика, психология, этика, религиоведение. Очень известны его книги «Школа и общество», «Педагогика и психология мышления», «Проблемы человечества», которые принесли философу мировую славу.

Дж. Дьюи разработал концепцию инструментализма в рамках американской позитивистской философии — прагматизма. Он считал, что человеческое познание — это инструмент приспособления человека к окружающей среде. Истинность полученного знания может проверяться только его эффективностью в конкретной практической ситуации. При этом речь не идет о том, чтобы добиваться единичных целей, а о том, чтобы с помощью философии преобразовывать сам опыт человеческой деятельности. Этот опыт, как считал Дж. Дьюи, может быть усовершенствован путем применения к нему новейших научных методов. Но что такое метод? Мы привыкли определять метод как способ, путь достижения какой-либо цели. Согласно Дьюи, метод — это порядок (процесс, последовательность) приобретения знания и дальнейшего использования его в ходе человеческого опыта. Основная задача науки и

научного метода — обеспечить человеку оптимальный путь в достижении своих целей. Именно от того, насколько метод обеспечивает достижение целей, зависит его истинность. Следовательно, истинность метода носит вероятностный характер: чем эффективнее метод обеспечивает человеку достижение целей, тем выше вероятность его истинности. Если использованный метод приводит человека к поставленной цели, то вероятность его истинности равна единице; метод, который не ведет к цели или усложняет ее достижение, имеет нулевую вероятность истинности или близкую к нулевой, а следовательно, этот метод ложный.

Из этих рассуждений Дж. Дьюи делает вывод, что научный метод — это инструмент успешной человеческой деятельности по достижению поставленных целей. Такой подход к методам исследования как к средствам достижения целей получил название *инструментализма*.

Развивая свою теорию, Дьюи подчеркивает, что не существует метода вообще, пригодного на все случаи и все обстоятельства жизни, а существуют конкретные методы для достижения конкретных целей. Этот вывод поставил перед самим Дьюи задачу разработать конкретный механизм действия метода. Данную задачу он решает на основе учения проблематической (проблемной) ситуации и путях ее решения. Суть этого учения сводится к следующему:

- потребность в методе возникает при наличии сомнения, которое препятствует дальнейшим действиям человека:
- это сомнение порождает проблемную ситуацию, которую можно решить с помощью конкретных шагов (процедур);
- решение проблемной ситуации чаще всего связано с выбором альтернативных шагов и поведения;
- цель научного метода — превратить проблемную ситуацию в решенную.

Теперь можно определить, что является по Дьюи научным методом. Научный метод — это совокупность конкретных шагов по превращению проблемной ситуации в решенную. Дж. Дьюи анализирует и структурирует этот процесс:

- на первом этапе возникает ощущение затруднения, препятствия, необъяснимая тревога в способности достижения цели. Здесь нужно определить источник такого состояния, осознать и четко сформулировать возникшую проблему;

- после того, как проблема стала ясной и четко сформулированной, ранее неопределенная проблема становится определенной. На этом этапе нужно сформулировать четко конечную цель и предусмотреть возможные трудности в ее достижении;

- следующий этап — это формулировка гипотезы о том, в какой последовательности и какие нужно предпринять действия, чтобы прийти к решению проблемы и устранить тем самым проблемную ситуацию;

- затем необходимо критически проанализировать сформулированную гипотезу; создать мысленную, идеальную, теоретическую модель (предвидение) действия этой гипотезы на каждом этапе движения к намеченной цели;

- следующий этап — реализация смоделированной гипотезы и решение поставленной проблемной ситуации;

- далее необходимо полученный результат проверить в эксперименте, т. е. проверить гипотезу на истинность (если результат получен) или на ложность (если результата нет).

Дж. Дьюи формулирует также признаки, которые необходимы для того, чтобы метод считался научным:

- во-первых, это его способность к самоисправлению, коррекции в соответствии со вновь приобретенным опытом (как положительным, так и отрицательным);

- во-вторых, его реализуемость, т. е. способность к действию (метод должен не только отражать и объяснять окружающую действительность, но и быть ответственным в любой ситуации);

- в-третьих, он должен отвечать критерию истинности (только те методы, которые привели к достижению поставленной цели, могут считаться научными, истинными и заслуживают быть использованными в будущем).

В теории познания Дж. Дьюи выделяет два вида познания:

- первый — непосредственное, чувственное знание, оно присуще и доступно всем людям, однако это знание поверхностное и недостоверное, т. к. окружающий мир неустойчив, подвижен и постоянно меняется;

- второй — созерцание чистых идей, которое доступно избранным.

Первый вид знания присущ преимущественно людям с невысоким уровнем образования, занятым физическим трудом. Второй вид знания присущ людям специально подготовленным, с высшим образованием, занимающимся преимущественно умственным трудом.

Эти два вида знания обуславливают и соответствующие им типы мировоззрения: материалистическое и идеалистическое. Дискуссия между материализмом и идеализмом была актуальна тогда, когда было разделение труда на умственный и физический. По мере стирания граней между ними будет уменьшаться и конфликт между материализмом и идеализмом, вплоть до его полного исчезновения в будущем. Идеализм одержит уверенную победу над материализмом и станет единственным мировоззрением и единственной теорией познания, считал Дж. Дьюи.

Дж. Дьюи меньше внимания уделил социальной философии, однако некоторые его мысли представляют определенный интерес. Так, по его мнению, в обществе не существует высшего блага, которое может удовлетво-

рить все человечество и к которому нужно стремиться; общественные блага конкретны, такими же конкретными являются и цели людей; существует и плюрализм в оценке благ и целей. К таким конкретным благам Дьюи относит дружбу, честь, достоинство, богатство, доброе имя, образованность, высокую оценку человека в обществе, умеренность, сдержанность, справедливость. У каждого человека существует свой масштаб этих благ, к которому он стремится. Это стремление к благам для человека является ростом, и сопровождается обогащением его личностного опыта.

Десять религиозных заповедей слишком абстрактны, они, по мнению Дж. Дьюи, не абсолютны, об их ценности и справедливости необходимо судить в каждом конкретном случае. Оптимальной формой человеческого общежития является демократия, и поэтому следует отказаться от войн, насилия, стремиться к сглаживанию социальных конфликтов и противоречий.

Дж. Дьюи разработал специальный метод совершенствования жизни общества и определил этот метод как метод социальной реконструкции.

Социальная реконструкция предусматривает следующие изменения:

- в области экономической: совершенствование форм собственности и наделение частной собственностью как можно большего числа людей. Однако для эффективного ведения экономической жизни Дьюи рекомендует объединение собственников и собственности в форме акционерных обществ. Эти экономические изменения повлекут за собой изменения социальных отношений;

- в области социальной: преодоление отчуждения человека от средств производства и результатов своего труда; сокращение паразитирующей на чужом труде прослойки общества; более справедливое распределение результатов труда. Эти преобразования обеспечат борьбу с бедностью, повышение благосостояния народа,

гарантию социального порядка, соблюдения прав человека и гражданина, сглаживание конфликта как внутри страны, так и между различными странами.

Сегодня для многих стран, в том числе и постсоциалистических, очень актуальны высказанные век назад мысли Дж. Дьюи о необходимости развивать «высокие технологии». Внедрение в производство новых технологий, научных методов и разработок будет способствовать, по убеждению Дж. Дьюи, достижению более высоких результатов экономической деятельности. Начинать их внедрение мыслитель весьма прозорливо предлагал с образования, и продвигать, прежде всего, через образование.

Уильям Джемс
(1842—1910 гг.)

Уильям Джемс — будущий философ и психолог — родился в Нью-Йорке в многодетной семье. Его отец был теологом. Уильям получил образование, обучаясь в школах Швейцарии, Германии, Франции, Англии, увлекался точными науками. Высшее образование получил в Гарварде на медицинском факультете, там же начал трудовую деятельность преподавателем анатомии, физиологии и психологии, а позже — философии.

В своих философских трудах развивал идеи другого выпускника Гарварда — Чарльза Пирса, который был его родственником. Особое внимание уделил учению об истинности. Именно У. Джемсу принадлежит считающаяся классической в прагматизме формулировка критерия истинности: истинно то, что выгодно, что приносит успех, практическую пользу. По своим взглядам он являлся представителем идеалистического сенсуализма: утверждал, что единственной реальностью является чувственный опыт человека, под которым он понимал ощущения и впечатления, которые обрабатываются мышлением. В психологии основное внимание уделял

воле и активной психической жизни человека. Важнейшие труды — «Научные основы психологии» (2 тома), «Зависимость веры от воли», «Многообразие религиозного опыта», «Прагматизм» и др.

Джемс утверждал, что если идея действует, то, значит, она правдива. Она содержательна, если основана на жизни. Истина — это не постоянный и неизменный абсолю́т, а то, что находят и творят люди, опираясь на свой опыт. Более того, истина и добро очень тесно связаны: то, что истинно, оказывается, есть добро. Задачей философии У. Джемс считал разработку такого метода, который позволит нам жить хорошо и достойно.

Как мы уже отметили, У. Джемс получил медицинское образование, а значит, в значительной степени, естественнонаучное. Он участвовал в специальной экспедиции медиков в Бразилию, во время которой заразился оспой, а позже еще приобрел болезнь сердца. Это произошло во время путешествия в горы, где он заблудился, пережил стресс, который спровоцировал такое заболевание сердца, что он два года провел как инвалид. Он все же восстановил здоровье, однако уже не вернулся к преподавательской деятельности в Гарварде. Правда, после вступления в брак его здоровье улучшилось.

Докторскую степень в области медицины получил в 1869 году.

Проанализировав в одном из своих фундаментальных сочинений философские доктрины Г. В.Ф. Гегеля, А. Бергсона и многих других европейских философов, У. Джемс сформулировал тезис о том, что личные взгляды и положение личности в философии имеют большое значение. А в труде «Основы психологии» Джемс утверждал, что ключом для понимания нами самих себя и мира являются не теории, абстракции и традиционная философия, а опыт. Состояние нашего мышления вызвано не только нашим физическим состоянием, но и наоборот, наше мышление оказывает влияние на наше

физическое состояние. Он не был согласен с традиционным дуализмом, рассматривающим материальное и духовное сами по себе в духе психофизиологического параллелизма, т. е. существующих независимо друг от друга. Мышление, разум необходимо трактовать как орудие для достижения, реализации целей человека. Джемс в этом труде по психологии максимально широко описал состояния и процессы, происходящие в психике человека на основе проведенного им самим пристального исследования и обобщения. В одном из разделов своей монографии, названном «Поток сознания», он утверждал, что сознание действует всегда. Каждое состояние психики человека и его сознания, его мысли принадлежат его индивидуальному сознанию. Мысль непрерывна, она дльщяся; даже когда мы засыпаем или теряем сознание, наше сознание соединяется с сознанием до сна; мысль постоянно меняется, сознание способно к селекции, к выбору предметов. Так, если мы, например, хотим припомнить забытую фамилию, наше мышление припоминает что-то, кажется, что мы уже вспомнили, но вот мы опять что-то упустили, возвращаемся обратно без желаемого результата. Если кто-то нам подскажет неправильную фамилию, наша память сразу же ее отклонит. Она не подходит к искомой. Вместе с тем, когда мы близки к припоминаемому слову наше состояние становится иным. Когда мы припоминаем не ту фамилию, то состояние нашего сознания является совсем другим, чем когда припоминаем настоящую.

В монографии «Прагматизм» он анализирует различные доктрины традиционной философии: эмпиризм, представителей которого он считает пессимистами, людьми нерелигиозными, не разделяющими религиозных убеждений (он избегает слова «атеист»), скептиками и плюралистами; рационализм, представителей которого он характеризует как идеалистов, оптимистов, считает их догматиками и представителями философского монизма. Эти традиционные философские направле-

ния в незначительной степени отвечают потребностям обычного человека в фактах, научном знании. Иное дело прагматизм, с его методом, который не отвергает ни фактов, ни науки, ни религии и который отвечает потребностям всех. Прагматизм приходит к выводу, что истинными являются такие идеи, которые мы можем присвоить, подтвердить и верифицировать (проверить) в опыте. Этого мы не можем сделать с идеями неистинными, фальшивыми. Если истины прагматические использовать для анализа традиционной философии, то, как считал У. Джемс, они проиллюстрируют убожество всех направлений традиционной философии. Таким будет, по его мнению, понятие субстанции, понимаемой как фундамент действительности и основа познаваемости мира. Она не добавляет ровно ничего к тому, что мы знаем о мире, и потому не имеет, считал Джемс, никакого практического значения.

Прагматизм — это сугубо американская философия, и хотя она пересекла океан и вызвала определенный интерес в Европе, она все же не получила в Старом Свете широкого распространения. Собственно, сам прагматизм возник в США в период наибольшего экономического подъема этой страны, интенсивного роста капиталистических производственных отношений, и вполне понятна высокая оценка в общественном сознании такой деятельности, которая ведет к успеху, росту капитала и богатства. Господствующему в Европе идеализму прагматизм противопоставил рассудок, трезвый взгляд и практицизм.

Теперь вернемся к характеристике роли философии прагматизма во второй половине XX века и в наше время. Как уже отмечалось, эта философия как новая научная методология для анализа проблем познания утратила свое влияние даже в США, однако ее влияние на

разработку доктрины международной политики США и выработку стратегий международных отношений и в наше время не вызывает сомнений. Это проявляется, например, в разработке идеологии глобализма и практики глобализации, проводимой США и их союзниками.

Глобализация — это род политики (геополитика), который осуществляется одной страной или группой стран и направлен на распространение своего влияния (экономического, информационного, военного, финансового, культурного и др.) на весь мир. Глобализм — это идеология глобализации, т. е. теоретическое обоснование и преломление через призму интересов одной страны или группы стран универсальных для всего мира своих ценностей, правил, норм. Теория и практика глобализации вначале вроде бы провозгласили гуманные цели: сделать существующий миропорядок более современным, демократичным, способствовать распространению и утверждению прав и свобод личности и гражданина и т. п. Однако мир от этого не стал более спокойным и безопасным (достаточно вспомнить хотя бы события последних лет в ряде стран арабского мира), а народы, люди не стали более свободными. Американская внешняя политика последних десятилетий — это политика двойных стандартов; она была направлена на реформу международного права в угоду именно США. Эта страна присвоила себе право судить об уровне демократичности любого государства, считать недемократичными те государства, в которых, по мнению США, нарушаются права и свободы граждан. США присвоили себе право применять к странам, в которых, по их мнению, не выполняются стандарты демократии, различные санкции, вплоть до военного вмешательства.

Политика глобализации в своей основе опирается на главный критерий истины в прагматизме, перефразировав который, мы обнаружим его действие в международной политике США: в ней истинно то, что выгодно США и приносит им успех.

Политика глобализма и практика международных отношений США, опирающиеся на прагматизм, привели к следующим последствиям:

а) в области экономических отношений: к отстаиванию преимущественно интересов транснациональных корпораций;

б) в области международных, этнических, национальных, религиозных отношений: к попытке нивелировать объективно существующее в мире многообразие в области культуры в широком смысле и сведение его к стандартам Западного мира и монокультуре, а также к неудачной попытке реализации доктрины мультикультурализма в некоторых странах Европы;

в) в области межгосударственных отношений: к попытке реализации теории расширяющихся границ США, в перспективе — к ликвидации межгосударственных границ, построению «мировой деревни» и созданию «мирового правительства».

Польский философ Адам Сикора сравнивает развитие доктрины прагматизма в Соединенных Штатах Америки с пожаром в прериях. На протяжении нескольких десятилетий на переломе XIX и XX веков эта философия добилась почти монополистической позиции в США, дошла до Англии, Италии, Франции, Швейцарии, Чехии. Ее влияние не ограничивалось только философией, она оказала воздействие на возникновение новых направлений в педагогике и психологии, в социологии и в теории права, в этике и в политике. Выдающийся мыслитель XX века, нобелевский лауреат Бертран Рассел, называл эту философию «философией купцов». Он отмечал, что любовь к истине в Америке затемнена духом частного интереса и это нашло свое отражение в прагматизме.

РАЗДЕЛ 5

ФИЛОСОФИЯ ПСИХОАНАЛИЗА

Психоанализ — это специфическое направление неклассической философии. В своей сущности это направление, которое развивалось первоначально в рамках психиатрии и психологии. Однако уже в самом начале своего формирования психоанализ внес достаточно много мыслей, идей, мотивов и сюжетов в гуманитарное знание в целом и в философию, в частности. Довольно быстро стало ясным, что открытия основателя психоанализа Зигмунда Фрейда, хотя и были сделаны в медицинской практике и на её опирались, были одновременно ответами на многие проблемы, которые волновали философов всех времен.

Когда мы говорим о связи психоанализа с философией, то следует, прежде всего, понять, что психоанализ как психолого-психиатрическая доктрина и метод диагностики и терапии психических отклонений у человека, опирается на определенную философскую концепцию человека, общества и культуры. Именно философская концепция, на которую опирается психоанализ и которую, одновременно, он сам обогащает, исторически принадлежит к современной неклассической философии — философия жизни.

Взгляды З. Фрейда на природу человека оказались сильно связанными с иррационализмом и волюнтаризмом А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, а также со взглядами С. Кьеркегора. З. Фрейд, оставаясь в рамках философии жизни, продолжил их практику и отрицание рационалистической концепции человека как существа мысля-

щего и сознательного, и создал оригинальную философскую доктрину.

Это направление неклассической философии было в значительной своей части разработано выдающимся австрийским психиатром, психологом и философом Зигмундом Фрейдом. Это подтверждается даже тем, что в философской литературе синонимом понятия психоанализ является понятие фрейдизм, и потому вполне обосновано начать изложение психоанализа с характеристики взглядов Зигмунда Фрейда, а затем перейти к анализу взглядов и приобретений психоанализа для философии в трудах других представителей этого направления в философии и гуманитарном знании, а также в медицине.

Мы остановимся на вкладе в доктрину психоанализа и современной философии таких мыслителей, как Альфред Адлер, Карл Густав Юнг, Вильгельм Райх, Эрих Фромм и Герберт Маркузе.

Зигмунд Фрейд (1856—1939 гг.)

Зигмунд Фрейд — основатель психоанализа. Родился во Фрайберге в еврейской семье. В то время город, в котором он родился, входил в состав Австро-Венгрии. Зигмунд был старшим из восьми детей, у него было еще два брата и пять сестер. Отец был торговцем шерстью. Когда Зигмунду исполнилось четыре года, отец с семьей переехал в Вену. З. Фрейд выделялся среди своих братьев и сестер, заметно превосходя их по уровню способностей, которые, как считали его учителя, были исключительными. У него был острый ум и неутолимая жажда к чтению. Родители тоже, естественно, понимали это и старались создать для него лучшие условия. Его братьям и сестрам запрещалось музицировать, когда занимался Зигмунд. Если остальные дети читали,

учили уроки при свечах, то Зигмунду родители выделили керосиновую лампу.

Зигмунд Фрейд с 9 лет учился в гимназии и был одним из лучших учеников; окончил ее с отличием в 17 лет. На его выбор будущей специальности повлияло прекрасное эссе И. В. Гёте о природе, которое, по собственному признанию З. Фрейда, привело его к решению изучать медицину. Он почти всю жизнь провел в Вене: здесь окончил гимназию, стал студентом и получил медицинское образование на соответствующем факультете Венского университета. Будучи студентом, работал в лаборатории психологии Эрнста Брюкке, изучал гистологию нервных клеток. С отличием окончил университет, получил степень доктора медицины и приступил к медицинской практике. Сформировавшиеся к тому времени научные интересы привели его в главную больницу Вены, и он приступил к научным исследованиям в Институте церебральной анатомии.

Фрейд хотел изучать нервные заболевания, однако эти возможности в Австро-Венгрии были, по его мнению, весьма незначительными, и в 1885 году он поехал на стажировку в Париж, где пробыл почти полтора года и изучал под руководством Шарко истерию, которую исследовал его руководитель. После возвращения в Вену он заключил брак с Мартой Бернэ и начал частную практику специалиста по нервным заболеваниям. Глубокие размышления над проблемами лечения этих патологий у людей привели его к отходу от начального этапа, когда он в лечебной практике использовал методы электротерапии и гипноза, которым владел.

Несколько позже З. Фрейд начал сотрудничать с Й. Брейером и познакомился с новой методикой лечения этим выдающимся врачом истерии у маленькой девочки. Й. Брейер вводил девочку в состояние глубокого гипноза и добивался вербализации ее рассказов, её воспоминаний о впечатлениях и эмоциях в ситуациях ее раннего детства. Фрейд приходит к выводу о том, что,

возможно, в психике существуют мощные мыслительные процессы, которые скрыты от сознания человека. Вместе с Й. Брейером З. Фрейд опубликовал работу «Исследования истерии» (1895). Собственно, можно говорить, что З. Фрейд разработал новую методику лечения неврозов, которую назвал психоанализом. Он инициировал объединение сторонников его метода и стал основателем «Венского психоаналитического общества», возникшего в 1908 году.

Заметное влияние на будущего психиатра, психолога и философа оказали два великих открытия: эволюционная теория Ч. Дарвина и закон сохранения энергии. Они сформировали у З. Фрейда убеждение, что научное знание — это поиск и знание причин происходящих явлений под контролем опыта. Человеческий организм — это, с одной стороны, продукт эволюции всего человеческого рода, а с другой стороны — это продукт жизни отдельного индивида. Это положение З. Фрейд распространил на понимание психики человека. Он считал, что психика человека — это функция организма, своеобразного аппарата, заряженного энергией. Эта энергия разряжается либо в нормальных, либо в патологических реакциях. Энергетические ресурсы личности служат «горючим» её действий и переживаний, с одной стороны, а с другой — личность в результате развития несет память о собственном детстве и одновременно память о детстве всего человечества. Поиск причин явлений и законов, лежащих в их основе, называется детерминизмом, и З. Фрейд был его несомненным представителем.

З. Фрейду принадлежит неоспоримая заслуга в открытии того факта, основанного на почти всеми признаваемого положения, что регулятором человеческого поведения является сознание, что, наряду с тем, что осознаваемо человеком, в структуре психического скрыт глубокий пласт несознаваемых человеком, могущественных стремлений, страстей, влечений, желаний. Как практический врач-психиатр, он столкнулся с тем,

что эти неосознаваемые переживания и мотивы могут серьезно осложнять жизнь и даже становиться причиной нервно-психических заболеваний человека. Фрейдский метод исцеления души оказал воздействие на многие другие науки о человеке — социологию, педагогику, антропологию, этнографию, а также на литературу и искусство.

После создания психоаналитического общества Зигмунд Фрейд с одним из своих учеников Карлом Юнгом, предпринял путешествие в США с целью пропаганды своего учения и разработанного им метода лечения. Поле аншлюса Австрии фашистской Германией З. Фрейд эмигрировал в Великобританию, где провел последние годы до смерти в 1939 году.

З. Фрейд был очень плодовитым автором. Среди наиболее известных его произведений «Тотем и табу» (1913), «По ту сторону принципа удовольствия» (1923), «Я и Оно» (1923), «Психология масс и анализ человеческого я» (1921), «Недовольство культурой» (1929), «Моисей и монотеизм» (1939).

Собственно философское учение З. Фрейда тесно связано с его медицинской практикой и вытекает из метода лечения неврозов. Метод избавления больных от неврозов З. Фрейда основан на изучении и технике ошибочных человеческих ассоциаций и ошибочных действий, на изучении и анализе сновидений его пациентов. Фрейд считал, что его метод позволяет проникнуть в сферу бессознательного в психике и скорректировать психику человека.

Фундаментом психоанализа стало открытие З. Фрейда, что психические явления и процессы являются в своей сущности неосознаваемыми. Точнее, Фрейд считал, что сознательные явления и акты составляют только часть психической жизни и, при этом не самую важную, если речь идет об объяснении как самой психики человека, так и большинства его внешних рефлексов и поведения.

Самой важной частью психики человека и подлинным двигателем человеческого поведения является широкая сфера подсознательного, к которой З. Фрейд отнес иррациональные страсти, инстинкты, влечения, присущие человеческой природе и вытесненные в сферу подсознательного (бессознательного), эмоциональные переживания человеческих индивидуумов, особенно те, что накопились в раннем детстве и которым сопутствовали отрицательные чувства.

В 1902 году З. Фрейд был назначен профессором Венского университета, хотя никогда не предпринимал усилий заняться чтением систематического курса университетских лекций. Он оставался практикующим врачом, а результаты своих научных исследований и свои теоретические концепции представлял в публикациях и эпизодических лекциях. Был издателем или соиздателем нескольких специализированных научных журналов.

Если говорить об оценке наследия З. Фрейда в европейской и мировой культуре, то можно отметить, что, с одной стороны, его доктрина вызывала большой энтузиазм, а с другой — не менее острую критику. И сам З. Фрейд, и его психоанализ имели чрезвычайно высокую оценку в США. Во время визитов за океан его принимали чрезвычайно доброжелательно. В то же время в Европе (прежде всего — в Великобритании) на первом этапе психоанализ столкнулся с острой критикой, и лишь позднее к учению З. Фрейда был проявлен определенный интерес.

З. Фрейда упрекали в крайнем биологизме. По мнению многих европейских мыслителей, Фрейд слишком абсолютизировал роль инстинктов в интерпретации природы личности. Критиковали З. Фрейда за абсолютизацию роли сексуального инстинкта и недооценку социальных причин в формировании и функционировании личности человека. Однако, несмотря на эти упреки и некоторые методологические недостатки теории

З. Фрейда, его несомненной и значимой заслугой было формирование нового взгляда на психику человека. Он был, без сомнения, первым мыслителем, который весьма последовательно и в основном убедительно показал, что бессознательные и иррациональные процессы в психике человека могут играть существенную роль в практике его поведения. Он первым занялся проблемами формирования человека и обратил внимание на то, что на психические особенности взрослого человека может иметь решающее воздействие опыт раннего детства.

Конечно, время внесло существенные изменения и в теорию, и в практику психиатрии и психологии, но именно З. Фрейда считают творцом современной психиатрии. Многие его наблюдения, например, касающиеся функционирования защитных механизмов в психике человека, нашли подтверждение в современных научных исследованиях.

Теорию личности человека З. Фрейд в окончательной форме сформулировал в начале 20-х годов XX столетия. Согласно этой теории личность человека — это структура, состоящая из трех основных частей (элементов).

Первый слой, уровень, или область, психики человека составляют совокупность примитивных импульсов, которые З. Фрейд назвал «Оно», или «Ид». «Оно» — это бессознательное, которым являются некоторые наши желания, влечения, а также процессы интуиции, творчества, формирования планов, идей и т. п. Они находятся ниже порога сознания, составляют бессознательное; это биологические инстинкты, обусловленные и наследуемые от природы, общей людям и животным. Это составные элементы подсознательного, то, что является наследованным и приобретенным. Они исполняют роль генератора энергии и мотора, двигателя личности. Вначале З. Фрейд говорил о сексуальном инстинкте, затем об инстинкте жизни (Эрос) и инстинкте смерти (Танатос).

Второй слой, уровень, или область, психики человека — «Эго», или «Я». «Эго» — это слой, в целом являющийся осознаваемым регулятором, принципом, регулирующим поведение личности человека таким образом, чтобы отдельные инстинкты и желания, входящие в «Оно» («Ид») были в состоянии уравновешенности, покоя и не приводили к конфликту личности с обществом, а также не влекли за собой психические болезни.

Живя в обществе, личность не может реализовать все свои инстинкты, желания, страсти, не может реализовать те из них, которые носят деструктивный характер для общества, не может реализовать свои желания способом, который не согласуется с принятыми в обществе нормами.

Слой «Эго» формируется на протяжении жизни личности, которая, познавая окружающую среду, научается контролировать свои инстинкты и желания, с одной стороны, каким-то образом расходовать энергию, которая скрывается за ними, а с другой стороны, действовать так, чтобы не были нарушены социальные нормы и не доходило до конфликта личности с обществом. От правильного функционирования «Эго» зависит, с одной стороны, отсутствие страданий и психических болезней у личности, а с другой стороны — гармоническое сосуществование этой личности с другими людьми.

Третий слой, уровень, или область, человеческой психики — это «Супер-Эго», или «Супер-Я», возникает как результат усвоения (интернализации) всякого рода социальных норм. В то время, как «Ид» озабочено мгновенным удовлетворением своих желаний, «Супер-Эго» определяет, является ли данное поведение морально приемлемым. «Супер-Эго» включает в себя также создаваемые личностью идеалы и нормы поведения. Все это происходит в результате усвоения требований и запретов по отношению к личности со стороны родителей и общества на самых ранних этапах развития личности.

Значительная часть «Супер-Эго» является бессознательным, поскольку сформировалась в самом раннем детстве. «Супер-Эго» действует как внутренняя сила, которая некоторые наши поступки осуждает, «наказывает», а другие — «награждает», поощряет. Средствами наказания являются угрызения совести и чувство вины, а средством поощрения — чувство гордости и удовлетворения собой.

Описанная трехуровневая организация личности человека была самой важной частью концепции человека З. Фрейда, на которую опиралась его доктрина психологии и его лечебная психиатрическая помощь пациентам.

Заметим, что в своей философской концепции человека З. Фрейд отмечает, что существовавший до сих пор в европейской философии культ рационализма заслони от исследователей проблему бессознательного.

Во взаимоотношениях «Я», «Супер-Я» и «Оно» первое, т. е. «Я», — это арена борьбы между «Оно» и «Супер-Я», между бессознательным и, прежде всего, сексуальной энергией и той частью психики, где сконцентрированы запреты, табу, требования, налагаемые на человека обществом, моралью, культурой. Именно конфликт между «Супер-Я» и «Оно» является, в соответствии с концепцией З. Фрейда, причиной неврозов и, одновременно, стимулятором креативности, творческого начала у человека.

Можно сказать, что в концепции о трех уровнях психики человека важнейший слой психики — «Я» — осуществляет исполнительную власть, главной функцией которой является согласование интересов между «Оно», «Супер-Я» и требованиями внешнего мира. Образно говоря, правильно функционирующее «Я» — это мастер компромисса. «Я» разрешает «Оно» разгрузить имеющуюся в наличии энергию таким образом, чтобы силы «Оно» не составили опасной угрозы для здоровья личности или чтобы способ их разгрузки и реализации

желаний «Оно» не задевал и не обижал «Супер-Я», не приводил к конфликтам, к противоречиям с внешним миром. С помощью «Супер-Я» сознательная личность обезопасит силы бессознательного через разрядку, сублимацию, облагораживание действий личности.

З. Фрейд наряду с разработкой концепции бессознательного сформулировал концепцию, которая называется «реакцией вытеснения», или сублимацией. Речь идет о том, что существует процесс вытеснения из сферы человеческого сознания в сферу бессознательного того, что нарушает здоровье психики, является для нее разрушительным — отрицательных эмоций, негативного опыта и т. п. Это вытеснение, по-Фрейду, является способом защиты психики человека. Однако вытеснение не проходит бесследно; с переходом в сферу бессознательного эти отрицательные эмоции и опыт, нереализованные желания могут проявиться в виде «случайных», непредвиденных действий, поступков, оговорок и т. п., вплоть до «странностей».

Особое место в методе психоанализа З. Фрейда занимают сновидения людей, которые создатель философии психоанализа считал реализацией скрытых желаний, влечений, страстей, стремлений человека, т. е. всего того, что он не смог осуществить в реальной жизни. Эта концепция была разработана в его труде «Толкование сновидений».

Другим главным фактором, который руководит психикой человека, З. Фрейд считает удовольствия. Психика, подобно компасу, всегда, по мнению З. Фрейда, указывает человеку один путь — к удовольствию. Не всякое стремление к удовольствию, однако, может быть реализовано, и тогда наступает сублимация, т. е. вытеснение его из сознания в сферу бессознательного.

З. Фрейд разработал практически две психоаналитические системы. Первая утверждает, что в основе бессознательного лежит «либидо» — сексуальное влечение. Психическая деятельность в этой системе — это

или процесс непосредственной реализации сексуального инстинкта, или сублимация, т. е. превращение сексуальной энергии в несексуальную.

Вторая психоаналитическая система З. Фрейда была создана как его реакция на критику первой. Центральным понятием второй системы являются понятия «Эрос» и «Танатос». «Эрос» символизирует инстинкт жизни и лежит в основе созидательной, конструктивной жизни человека, благодаря которой он обеспечивает продолжение рода и обеспечивает свои личные потребности. «Танатос» символизирует инстинкт смерти, он подталкивает человека к деструктивной, разрушающей деятельности по отношению к тому, что кажется человеку опасным и чужим.

В развитии взглядов З. Фрейда, следовательно, можно выделить три этапа.

На первом этапе, примерно до 1900 г., фрейдизм был теорией возникновения психических заболеваний, диагностирования и лечения неврозов.

На втором этапе, примерно до 1920 г., взгляды З. Фрейда переформировались в общую теорию структуры и функционирования человеческой психики. Эта теория приписывала основную роль в регулировании психической жизни человека бессознательным инстинктам, особенно сексуальному инстинкту, который З. Фрейд назвал либидо (или сексуальное либидо).

Либидо (от лат. *libido* «влечение, желание») — одно из ключевых понятий психоанализа, введенное в научный оборот З. Фрейдом. Первоначально это понятие обозначало специфическую психическую энергию, лежащую в основе всех сексуальных проявлений индивида. Либидо рассматривается как ведущий мотив человеческого поведения, проявляющийся в социально приемлемой форме благодаря психологической защите вытеснения, сублимации. В более поздних трудах З. Фрейд использовал понятие либидо как синоним жизненной энергии (Эрос), побуждающей человека к самосохранению

и воспроизводству себе подобных. Согласно З. Фрейду, часть либидо направляется на объект (партнера) любви и дружбы, а часть на собственное «Я» (т.е. выделяют «Объект-либидо» и «Я-либидо»). З. Фрейд рассматривал либидо человека как постоянный конфликт с системами запретов и нравственных правил, образцов, с обычаями, которые как бы «встроены» в психику человеческих индивидуумов в процессе их воспитания.

Равнозначным Эросу в жизни человека Фрейд считал «инстинкт смерти», который определял как негативный, деструктивный и уничтожающий. Этот второй инстинкт З. Фрейд символически определил как Танатос (Танат — смерть).

На третьем этапе развития взглядов З. Фрейда, после 1921 года, основатель психоанализа расширил свою доктрину до философско-социологической концепции человека и культуры. Этот третий этап эволюции взглядов Фрейда достаточно отчетливо был изложен в его книге «Культура как источник страданий».

Учение о бессознательном, вытеснении, сублимации З. Фрейд переносит и в социальную философию. Человеческое общество может существовать только при безусловном подавлении бессознательных привычек, страстей, влечений составляющих это общество индивидов. Если же этого не происходит, общество будет разрушено изнутри. Следовательно, необходимым условием существования общества является массовая сублимация подавленной энергии и превращение ее в культуру. Одним из методов подавления этой энергии, считал З. Фрейд, выступают ритуалы. Ритуалы, или, в оценке З. Фрейда, коллективное бессознательное — это форма реализации вытесненных желаний. Насчитывается множество таких ритуалов: религия, мораль, искусство, поэзия, музыка, зрелища, включая театр, массовые мероприятия.

З. Фрейд считал, что по мере развития человеческой цивилизации общество через разнообразные ритуалы все больше подавляет человеческие страсти, по-

рывы, влечения, и это приводит к массовым неврозам, психозам и депрессии все большего количества людей. Люди, чьи желания, стремления, страсти подавлены, группируются в массы, в толпу и направляют свою энергию на лидера. Это приводит к идентификации толпы с лидером и осознанию толпой и лидером своей «ценности», «силы», общей безопасности и защищенности, порождает агрессию, беспощадность. Толпа становится легкоуправляемой, и иногда достаточно одного жеста или слова, призыва лидера, чтобы толпа взорвалась и стала действовать разрушающе, без оглядки на мораль, запреты, законы. Роль лидера, по мнению З. Фрейда, может занять только личность с ярко выраженными психическими отклонениями, аномалиями. Лидер сам должен верить в свою исключительность и заставить поверить в это толпу, повести ее за собой.

Социальная философия З. Фрейда — это логическое дополнение и распространение его взглядов на природу человека, культуру. Эти взгляды изложены им в книге «Культура как источник страданий» или «Недовольство культурой». В трактовке З. Фрейда, культура исполняет в жизни человека две функции: она является для человека источником страданий, но одновременно, дает человеку возможность неограниченной самореализации, самовыражения. В первом случае культура направлена против природы человека, выступает как отрицание ее, а в другом — как ее дополнение и переформирование. З. Фрейд считал, что с позиций культурных ценностей натура человека — зла. В соответствующих условиях, если бы не действие сил, тормозящих желания, страсти, инстинкты человека, он вел бы себя как «дикая bestия», которой чужды какие-либо общественные или гуманистические взгляды. Однако, живя в обществе, личность не может реализовать всех своих желаний, инстинктов, страстей, в частности, тех, которые носили бы деструктивный характер и с которыми это общество борется.

Чтобы нивелировать эти противоречия, снять конфликты между жизнью личности и жизнью общества, это общество создает для невозможных к реализации инстинктов личности различные компенсации или замещающие их вещи, социальные институты и пр. Именно таким заменителем, компенсирующим невозможность реализации некоторых инстинктов человека, является культура, а более точно выражая мысль З. Фрейда, — возможность для человека самореализоваться в культурном творчестве. В творчестве личность реализует свою жизненную энергию, переводя ее из сферы бессознательного (наследуемых инстинктов и приобретенных комплексов) в сферу сознательной деятельности. По образному выражению З. Фрейда, «мы живем культурой, поскольку и не можем жить натурой» (природой человека).

Личность, как считал автор психоанализа, может бороться с конфликтами в собственной жизни, не прибегая к помощи психоаналитика, а опираясь на механизмы сублимации, замещения или своеобразного возвышения своих действий. Всюду, где мы имеем дело с различными отношениями и психическими болезнями, вместо сублимации действует механизм, при котором вместо творческой деятельности появляются болезненные симптомы. В этом случае, когда не действуют оба этих механизма защиты психики, человек живет в постоянном конфликте с обществом и культурой.

С учетом того, что основной вклад в возникновение и разработку психоанализа внес З. Фрейд, а также с учетом того факта, что именно ему принадлежит основная заслуга в разработке философии психоанализа, психоанализ часто называют фрейдизмом.

К известным представителям психоанализа также относятся А. Адлер, В. Райх, К. Г. Юнг, Г. Маркузе, Э. Фромм и др. Рассмотрим их взгляды и вклад в развитие философской проблематики психоанализа. Следует, однако, оговориться, что их идеи в большей сте-

пени относятся к психоанализу и в меньшей степени к философии психоанализа. Это касается, прежде всего, А. Адлера, В. Райха, К. Г. Юнга.

Альфред Адлер
(1870—1937 гг.)

Австрийский врач и психолог, родился в еврейской семье, в которой было шестеро детей. Был очень слабого здоровья, и это привело его к желанию стать врачом. С 18 лет начал учиться медицине в Венском университете. Ученик и многолетний сотрудник З. Фрейда, позже — самостоятельный практикующий врач-психиатр и автор собственной концепции психоанализа, отличающейся от взглядов его учителя. Наряду с врачебной практикой занимался преподавательской деятельностью в университетах США и Великобритании. Значительное признание и популярность А. Адлеру принесла его доктрина, получившая название «индивидуальной психологии», которая значима до настоящего времени и используются в практике воспитания детей и в разрешении личностных проблем взрослых людей.

Будучи учеником З. Фрейда, Адлер одним из первых отказался от учения о либидо. Он отрицал также пессимистические интерпретации человека, как существа, доминирующую роль у которого имеют животные, биологические инстинкты. Конечно, он не отрицал тот факт, что человек является и природным существом, но то, что является в нем самым важным, определяющим, т. е. качества личностные и индивидуальные, формы человеческой активности, он приобретает, живя в обществе, вернее говоря, живя в различных сообществах совместно с другими людьми.

Альфред Адлер является автором концепции комплекса неполноценности. Именно стремясь избавиться от этого комплекса, человек проявляет гиперактивность, и именно этим могут быть объяснены многие до-

стижения в области политики, финансов, бизнеса, искусства. Этот комплекс каждый человек приобретает в раннем детстве на основе своей слабости как ребенка по отношению к взрослым и по отношению к могуществу и силе всего мира.

Способы компенсации комплекса неполноценности оказывают влияние на формирование всех личностных свойств и характеристик, а невозможность выхода из этого чрезвычайно тяжелого комплекса влечет за собой нервные расстройства. Поэтому очень важным в жизни каждого человека является осознание им своих собственных недостатков и потребность их преодоления, компенсации. Это приводит к созданию у личности индивидуального жизненного плана, который определяет направления ее деятельности, ее намерения и идеалы, приводит личность к мобилизации ее усилий и действий по достижению наивысшей, возможной для нее позиции в обществе.

Этот индивидуальный план действий начинает формироваться у человека еще в раннем детстве под влиянием семейного воспитания, затем продолжается в различных социальных группах, к которым принадлежит эта личность. Задачей воспитания является формирование у ребенка социально значимых чувств и осознание, что лучшим путем для усиления чувства собственной ценности является активное участие в функционировании социальных групп, в которые человек начиная с детства постепенно входит и членом которых себя считает.

Эта теория А. Адлера оказала очень сильное влияние на психотерапию и педагогику, в свое время создавались даже «адлеровские консультации» для детей. Ценность созданной Альфредом Адлером концепции индивидуальной психологии заключается в ее оптимистической вере в человека.

Среди трудов А. Адлера наибольший интерес представляют его монографии «Индивидуальная психология в воспитании» и «Смысл жизни».

Карл Густав Юнг
(1875—1961 гг.)

Карл Густав Юнг — другой выдающийся представитель психоанализа и ученик З. Фрейда, швейцарский психиатр и психолог. Родился в семье пастора швейцарской реформаторской церкви. Дед и прадед со стороны отца были врачами. Окончил медицинский факультет Базельского университета. Около шести лет работал в психиатрической клинике, одно время тесно сотрудничал с З. Фрейдом (1909—1913), был первым президентом Международного психоаналитического общества, редактором психоаналитического журнала, читал лекции по введению в психоанализ. Совмещал лечебную практику с научной, а также с преподавательской деятельностью в высшей школе. В 1913 году разорвал связи со своим наставником З. Фрейдом и создал собственную школу психоанализа, которая получила название аналитической, или комплексной, психологии. В 1935 году был назначен профессором психологии Швейцарской политехнической школы в Цюрихе, затем преподавал в Базеле.

Поводом к разрыву отношений между З. Фрейдом и К. Г. Юнгом послужила отличная от учителя интерпретация Юнгом понятия либидо. Юнг сформулировал гипотезу, что сексуальное либидо — это только одна из форм «первичного» либидо, которое значительно шире, поскольку можно признать его тождественным с нерасчлененной психической энергией человека, являющейся чем-то вроде общей жизненной силы человека.

Подобно А. Адлеру, К. Юнг подчеркивал значение отношений между родителями и ребенком для развития его личности. Он утверждал, что на формирование личности ребенка имеют большое влияние напряженные отношения между родителями, например, их нервное состояние, несогласие между собой, скрытые формы беспокойства — все это сказывается на психике ребен-

ка, формируя в ней бессознательно те самые психические состояния, которые были присущи его родителям.

Другой интересной идеей К. Юнга было учение о коллективном бессознательном. Согласно этой теории в содержание детства каждого человека входят воспоминания человеческого рода, а не только, как у Фрейда, воспоминания из собственной жизни личности. Юнг даже допускал, что в бессознательном человека сохраняются некоторые реликты животного прошлого человека.

По К. Юнгу, коллективное бессознательное — это «мудрость веков», которая встроена в психику каждой личности. Поэтому процесс самореализации личности человека и процесс психиатрической терапии основывается, по мнению К. Юнга, в значительной части на установлении контакта с ее коллективным бессознательным (интерпретации сознательной и бессознательной составляющих психики человека). Такая терапия может быть основана на интерпретации снов человека. Здесь возможны личностные интерпретации жизни человека, но и интерпретации опыта, добытого в ходе эволюции рода человеческого в течение многих столетий. Так, например, интерпретация сна человека о его отце может привести к открытию идеи отцовства вообще, т. е. к пониманию и осознания архетипа отца, который является элементом нашей культуры.

Архетип — это суммарный опыт многих поколений. Архетипы находят воплощение в мифах, сказаниях, былинах, традициях, религиях. Эти архетипы не вписываются в научное мировоззрение, более того наука и культура часто пытаются подавить архетипы. По мнению К. Юнга, именно это взаимоотношение между архетипами и наукой, культурой привело к кризису европейской культуры.

Трактовка К. Юнгом личного бессознательного отличается от понимания бессознательного его учителем З. Фрейдом. Личное бессознательное, по К. Юнгу,

это вытесненные из сферы сознания индивидуальные стремления человека. К. Юнг структурирует бессознательное на различные виды: выделяет групповое, национальное, расовое бессознательное; замечает, что у человека и животных существуют общие структуры бессознательного.

Коллективное бессознательное включает в себя множество архетипов. К. Юнг с помощью этого теоретического конструкта анализировал личность человека и создаваемую обществом культуру. Он считал, что архетипы — это общие для людей праформы, образцы, стабильные структуры, которые руководят поведением личности, определяют постоянные способы мышления и чувствования. Они создают определенные рамки как для мышления обыденного, так и научного и философского. Архетипы недоступны непосредственному познанию. Они проявляются в сознании посредством символов, содержащихся в мифах, верованиях, искусстве, в снах, фантазиях, мечтах личности.

Учение К. Юнга об архетипах оказало значительное влияние на многих мыслителей и художников, представителей искусства, религиоведения, теологии, философии, истории искусства и пр. К важнейшим работам К. Г. Юнга можно отнести: «Психология и религия», «Архетипы и символы».

К. Г. Юнг считал, что цель философии — помочь человеку расшифровать архетипы, т. е. высшие истины, зашифрованную историю человечества, понять их смысл, а через них понять себя и окружающую действительность.

Вильгельм Райх (1897—1957 гг.)

Вильгельм Райх родился в Галиции (ныне территория Львовской области Украины). Его отец управлял арендованным земельным поместьем, был еврей-

ским крестьянином среднего достатка, очень властным и вспыльчивым. Его жена была полностью подчинена мужу. Вильгельм Райх воспитывался в семье в изоляции от других детей, как из украинских, так и из еврейских семей. Отец, несмотря на еврейское происхождение, считал себя немцем по культуре, и в семье разговаривали исключительно по-немецки. В. Райх получил медицинское образование в Венском университете. Был ассистентом в клинике у З. Фрейда. По своим взглядам близок к марксизму и даже в 1929 г. вступил в коммунистическую партию, однако впоследствии был из нее исключен.

В. Райх — один из представителей психоанализа, который разделял позицию З. Фрейда о том, что в основе жизни и деятельности человека лежит сексуальная энергия. Он считал, что эта энергия имеет космическую природу. Однако эта сексуальная энергия конкретных индивидов подавляется обществом с помощью использования права, морали, традиций, культуры. В результате человек постоянно оказывается в состоянии несвободы, чувствует себя в оковах, он вынужден подчиняться другим, подчиняться властям, и это является причиной невротизации значительных масс населения и даже общества в целом.

Вильгельм Райх видит выход из такого положения в ниспровержении всех запретов и ограничений права, морали, традиций, культуры и т. п. и в приобретении каждым человеком сексуальной свободы. Таким образом, В. Райх является автором теории сексуальной революции, которая была весьма популярной в определенной среде в разных странах не только европейского континента.

В середине XX века формируется обновленный психоанализ или неофрейдизм. Наиболее яркими представителями этого этапа развития психоанализа были, пожалуй, Эрих Фромм и Герберт Маркузе. Рассмотрим их взгляды и вклад в философию психоанализа.

Эрих Фромм
(1900—1980 гг.)

Эрих Фромм родился во Франкфурте-на-Майне. Образование получил в Гейдельбергском и Мюнхенском университетах, где изучал философию, при этом специализация его была в области социальной психологии. Углубленную специализацию он прошел в Берлинском психоаналитическом институте. Трудовую деятельность начал в качестве врача-психоаналитика. Затем работал в родном городе Франкфурте-на-Майне в широко известном уже в то время Институте социальных исследований, который был создан в 1924 году. В 1933 году, сразу после прихода к власти в Германии национал-социалистов во главе с Гитлером, Э. Фромм эмигрирует в США. Поэтому в специальной литературе Эриха Фромма представляют как американского психолога и философа. В годы, предшествующие второй мировой войне, в годы войны и после нее Э. Фромм продолжал работу во Франкфуртском Институте социальных исследований, который переехал в США.

Совместно с американскими учеными Гарри Суливаном и Кареном Хорнеем Эрих Фромм создал американский психоаналитический институт. Э. Фромм одновременно был профессором, работал в Колумбийском университете, затем почти 14 лет преподавал в автономном университете Мехико, а с 1962 года в университете в Нью-Йорке.

Эрих Фромм оставался в кругу философов, относящихся к психоанализу, но отрицал крайний биологизм З. Фрейда, на место которого поставил концепцию формирования человека под влиянием социально-культурных причин. Он создал собственную концепцию человека, систему философско-психологических взглядов, в которой главным источником деформации личности считал неправильную, ошибочную организацию общественной жизни. Эта деформация проявлялась как за-

щита в действиях человека, ищущего способы преодоления состояния одиночества, преодоления и успокоения своих самых глубоких психических потребностей, таких, как любовь, творчество. Эрих Фромм специализировался также на критике современной промышленной революции и противопоставлял ей собственное видение «здорового общества», которое должно создавать человеку условия и шансы аутентичной жизни и развития.

Философское мировоззрение Э. Фромма формировалось под влиянием фрейдизма, психоанализа. Однако Э. Фромм критиковал З. Фрейда за сведение всего социального к инстинктам и подчеркивал, что человек с момента рождения формируется под влиянием семьи, школы, общества. Исходным моментом концепции человека у Э. Фромма является идея, что человеческая природа определяется историко-социальными причинами, при этом Э. Фромм не отрицал определенное ограниченное влияние на формирование человека биологических причин. Связи и зависимости между людьми являются источником многих потребностей, желаний, сказываются на формировании у людей таких отношений, как любовь, ненависть, сочувствие, потребность общения и дружбы.

Фромм утверждал, что человек есть существо социальное, во всяком случае не является результатом исключительно биологических инстинктов и их совокупностью, как утверждал классический психоанализ З. Фрейда.

Э. Фромм довольно охотно обращался к некоторым идеям философии Карла Маркса, которые оценивал как лучшие в плане выяснения и рассмотрения бытия человека как существа социального. В частности, об этом он написал в книге «Марксистская концепция человека» (1961).

Социальная история рода человеческого начинается тогда, когда он выделился из состояния единства с природой, с миром и начал осознавать свое отличие от

природы и от других людей. Э. Фромм считал, что человек как биологический вид произошел в результате эволюции от высших приматов. Постепенно детерминация их поведения инстинктами достигает минимума, а развитие мозга достигает максимума. У человека формируются специфические, отличающие его от животного, свойства: разум, самосознание и воображение, а эти свойства порождают ситуацию обособленности, отделенности человека от среды, его одиночества, что в свою очередь, приводит его в состояние тревоги, страха, вины и стыда. Разрушение единства дочеловеческого существования со средой определяет, таким образом, человеческую природу. Человеческая природа — это единство исторической, социальной эволюции в сочетании с врожденными биологическими механизмами и закономерностями.

Источником человеческих страстей, аффектов, стремлений являются потребности. Среди них можно выделить чисто физиологические потребности, необходимые для выживания, например, потребность в пище. Они являются первичными мотивами человеческого поведения.

Однако физиологические потребности не обеспечивают человеку ни счастья, ни даже нормального психического здоровья. Для этого необходимо выйти за пределы этих животных, биологических потребностей. Появляются потребности общения человека с другими людьми, общения человека с самим собой, восстановление гармонии и единства с природной средой, многие другие специфически человеческие потребности.

Э. Фромм выделяет и классифицирует такие потребности. По его мнению, необходимо различать:

- потребность в приобщенности: преодоление отдаленности человека, изолированности, одиночества человека. Механизмом этой преодоленности Э. Фромм считает любовь;

- потребность в преодолении ограниченности собственного существования, которая порождает у человека желание стать созидательно активным, творящим, уйти от положения пассивного, бессильного существа;

- потребность в укорененности и братстве — это стремление в сотрудничестве, помощи, близких межличностных отношений;

- потребность в чувстве тождественности, т. е. ощущение себя субъектом собственных действий, в обретении своей индивидуальности, «самости»;

- потребность в системе ориентации и потребность в поклонении, это выражается в необходимости сформулировать определенную систему координат для восприятия мира, осмысления жизни. Такими координатами могут быть различные системы атеизма, религиозные системы, рационалистические системы, способствующие формированию разумной личности, ориентированной на творческое создание.

Нереализация названных видов потребностей способствует формированию у человека различных негативных, деструктивных качеств, таких, как нарциссизм, стремление к самоутверждению в деструктивном, разрушительном поведении, инцест, национализм, квазипатриотизм, чувства принадлежности к толпе и др.

Эти собственно человеческие потребности Э. Фромм характеризует в работах «Здоровое общество» и «Бегство от свободы».

В этих книгах он представил в историческом разрезе концепцию стадий жизни человека, предшествовавших современному индивидуалистическому обществу, которое характеризуется полной социализацией человеческих индивидуумов и надличностных социальных структур. Первая стадия наступила после разрыва первичных связей человека с матерью-природой, а сущностью этой стадии было подчинение «другой природе», которой стало человеческое общество со своими структурами, ранее существовавшими социально-политиче-

скими строями (формациями) — рабством, феодализмом. По мнению Э. Фромма, это был период примерно в четыре тысячи лет, который предшествовал стадии человека «полностью рожденного», или «полностью пробужденного».

Постепенно, не исключая потрясений, реализовался прогрессивный процесс индивидуализации человека, т. е. процесс приобретения людьми позиций и сознания человеческих индивидуумов. Этот процесс длился от Реформации и до современности. Еще в средневековье человек не был свободным, но и не имел чувства автономии и от природы, и от других людей, а отсюда у него отсутствовало чувство неуверенности, одиночества и страха.

Фромм считал, что такая характеристика человека, как его первичная связь с природой, а затем её потеря, которая касалась всех людей, повторяется в наше время в каждой индивидуальной истории каждой личности. Так, ребенок, рождаясь, перестает находиться в совершенной биологической связи с организмом матери, а опосредовано он теряет в этот момент свое единство со всей природой. Он еще достаточно долго живет в условиях функционального единства с матерью, семьей и внешней средой, у ребенка еще нет осознания собственной независимости от мира, чувства индивидуальности или ощущения себя каким-то «Я», отличным от других людей. Он во всем завязан от среды, в которой живет. Эта ситуация полной зависимости и подчиненности, отсутствие чувства индивидуальности и свободы гарантирует ребенку безопасность, чувство принадлежности среде, стабильность в его жизни и способах ее реализации.

Эти характеристики бытия ребенок утрачивает по мере его индивидуализации, социализации, по мере роста его свободы, что приводит, в конце концов, к такому состоянию, когда человек уже не может справиться с возникающими перед ним задачами.

Человек отдает себе отчет в ограничениях, которые существуют в его экзистенции, осознает собственное бессилие и малость по сравнению с большинством сил природы; он способен вообразить себе собственные границы существования, т. е. смерть. Такие проблемы отсутствуют у животных. Им достаточно удовлетворения физиологических потребностей (голода, жажды, потребностей сексуальных и т. п.). В случае человека потребности такого рода тоже не могут оставаться неудовлетворенными, но человеку недостаточно только удовлетворения этих потребностей. У него формируются потребности, которые отличают его от животных. Что это за специфические потребности, которые присущи человеку? В книге «Здоровое общество» Э. Фромм выделяет пять специфических человеческих потребностей, а также правильные формы их удовлетворения, описывает и последствия, которые возникают у человека, если эти его потребности не удовлетворены.

Э. Фромм считает, что социальное поведение человека в значительной степени определяется его страхом. Под влиянием страха из сознания человека вытесняются в общепризнанные и принятые людьми нормы морали, традиции, культура. Следовательно, страх формирует социальный характер человека. Социальный характер — это комплекс ценностных ориентаций человека, заменяющих ему инстинкты, желания, влечения, стремления и помогающих человеку адаптироваться к условиям общества, в котором он живет.

Современный человек живет в противоречивом обществе потребления. Это общество стимулирует накопительство, подавляет личность, противопоставляет личность и общество, в нем отсутствуют гармонические отношения с другими людьми, с природой и т. п.

Э. Фромм анализирует основные дихотомические противоречия человеческого существования, к которым он относит патриархат и матриархат, гуманизм, демократизм и авторитаризм, тоталитаризм; власть и под-

чинение; собственно человеческое бытие и бытие личности в обществе, в истории; стремление иметь, обладать и просто жить и др. Задача философии — научить человека преодолевать эти противоречия. Фромм считает, что это возможно только посредством культивирования всеобщей любви. Необходимо сделать мир добрее, гуманнее; добиваться, чтобы у каждого человека стало приоритетным желание жить, а не умереть. Э. Фромм мечтает о реформе общества и создании такой его модели, где установится гармония в отношениях личности и государства; личности и общества; личности, общества и природы; где будет отсутствовать тоталитарная, общая для всех идеология и т. д.

Характеризуя состояние свободы человека, Эрих Фромм подчеркивает две ее стороны. Человек развивает свое сознание, приобретает знание, власть над природой, приходит к осознанию своей особенности, уникальности, к ощущению своего существования над миром природы, т. е. господства над природой. Это дает ему определенное удовлетворение, материальное благополучие, новые возможности развития и ощущение свободы бытия. Этот достигнутый уровень свободы Э. Фромм называет «свободой от», «свободой от чего-то» и характеризует как негативную свободу. Фромм подчеркивает, что негативная свобода — это свобода от натуральных связей человека с природой, обществом, свобода от разных форм угнетения, от недостатка в чем-то и т. п. Эта негативная свобода характеризуется еще и тем, что она стала трудной судьбой для людей, привела их к изоляции от других людей, к состоянию одиночества, постоянного ощущения опасности, к сомнениям в поиске смысла жизни, к ощущению ее бессмысленности.

Главная мысль его книги «Бегство от свобод» в том, что современный человек не обрел в результате утери связи с природой свободы позитивной для реализации своего индивидуального «Я», своих интеллектуальных способностей, ощущений, чувств. Свобода не принес-

ла ему независимости и власти разума, а сделала его одиноким, бессильным и пугающимся будущего, его находящимся в состоянии постоянного страха перед ним. Все это приводит к трём патологическим механизмам «бегства от свободы».

Э. Фромм рассматривает три вида этих механизмов:

- садомазохистский, который состоит в полном отказе от своей индивидуальности и полном подчинении кому-то другому, т. е. речь идет о необходимости полной подчиненности индивидуума кому-то или чему-то иному. Фромм утверждает, что ни садисты, ни мазохисты не могут жить без других, без подчиненности другим. Возникает симбиоз этих двух тенденций — садомазохизм как один из механизмов бегства от свободы;

- деструктивный, разрушительный механизм. Его необходимым элементом является наличие жертвы и стремление к её полному (вплоть до физического) уничтожению;

- конформизм, точнее, автоматический конформизм. Речь идет о полном подчинении личности группе, господствующим в ней обычаям, доминирующим взглядам. Этот механизм выглядит внешне как добровольный, который отдаляет от такой личности состояние одиночества и бессилия. Если я такой, как все, чувствую и мыслю так же, как другие, приспособляюсь к их обычаям и взглядам, то я буду спасен от состояния одиночества.

Единство двух садомазохистских тенденций Э. Фромм называет авторитаризмом. Крайний авторитаризм основан на полном подчинении «слабых» масс «сильным» вождям, а примером его Э. Фромм назвал гитлеризм.

Эрих Фромм искал непатологические способы, механизмы разрешения обозначенных их проблем человеческой свободы и человеческого существования. Человек во все времена и во всех культурах решал одну и ту же проблему: как преодолеть свое одиночество, как обрести

чувство единства, как выйти за границы своего индивидуального бытия и достичь подлинного сосуществования с другими.

Фромм, по его собственному утверждению, был учеником Фрейда и Маркса, и, как подлинный гуманист, он стремился помочь современным людям найти рецепт преодоления негативного состояния в современном обществе. Однако он не остановился на тех предложениях, которые сформулировали и З. Фрейд и К. Маркс для преодоления состояния негативной свободы. В книге «Бегство от свободы» Э. Фромм писал о необходимости переформирования негативной свободы в позитивную, т. е. в такую свободу, которая не толкала бы человека к бегству от свободы и отказу от своей индивидуальности. Двумя самыми важными способами преодоления негативной свободы и одновременно составными частями позитивной свободы являются, по мнению Э. Фромма, любовь и творческий труд. Благодаря этим, казалось бы, простым вещам, человек вновь обретает единство с миром: с людьми, с природой и с самим собой. Эти взгляды мыслителя были изложены в его книге «Об искусстве любви».

Главным элементом свободы Э. Фромм считал любовь, но не любовь как растворение «собственного «Я» в другой личности, не любовь как обладание другим человеком, а любовь как спонтанное единение личности с другой личностью с сохранением каждым из них «собственного «Я».

Вторым элементом свободы является труд, но не принудительный труд, который частично является показателем господства человека над природой, а частично делает человека несвободным, зависимым от продуктов собственного труда (вспомним проблему отчуждения в учении К. Маркса). Фромм писал о таком труде, в котором человек объединяется с природой в творческом акте. Он подчеркивал, что только творческий труд, который можно сравнить с деятельностью

художника или высококвалифицированного ремесленника, может привести такую личность к единению с внешним миром. В каждом творческом процессе труда человек «соединяется» с создаваемым им результатом труда, который представляет для него внешний, существующий за этой личностью мир. Когда столяр изготавливает стол, крестьянин выращивает хлеб, художник рисует пейзаж, во всех случаях творческого труда творец достигает единства с внешним миром. Однако это характеристика именно творческого труда, который планируется, исполняется, а результат оценивается самим субъектом такого труда.

Так же Э. Фромм рассуждает о любви как о средстве преодоления одиночества и негативной свободы личности. Именно любовь считал он лучшим способом разрешения проблем человеческого существования.

Как в характеристике роли труда в преодолении негативной свободы Э. Фромм не пошел по пути, который сформировал К. Маркс, так и в случае с характеристикой роли любви он не повторяет взгляды З. Фрейда. Фрейд сводил любовь по существу только к сексуальному инстинкту, влечению, не поняв того, что сексуальный инстинкт — это только одно из многих проявлений любви и глубокой потребности человека в единении с другими людьми. Но Э. Фромм отрицал и такое понимание любви, как симбиоз, худшей формой которого он считал садомазохизм. Он очень высоко ценил любовь, которая является таким же искусством, каким является сама жизнь. Искусство любви никому не дается сверху, ему надо учиться, учиться и постоянно совершенствоваться. Истинная, зрелая любовь отличается от симбиотической, поскольку является единением, обусловленным сохранением интегральности человека, его индивидуальности. Любовь — это активная сила в человеке, которая способна разрушить преграды, отделяющие человека от его близких, сила, объединяющая его с другими. Благодаря любви человек побеждает чувство собственной изо-

лированности и одиночества, оставаясь при этом самим собой, сохраняя свою интегральность, свое единство.

Э. Фромм подчеркивает парадоксальность любви, говоря о том, что в результате её две личности становятся одной, оставаясь при этом двумя существами. Сила любви, её мощь выражается в том, что такого рода единство, объединение с другим человеком есть самое сильное стремление людей; цементирует человечество, семью, общество. Ошибки на этом пути приводят к потере человеком самого себя или потере и даже гибели других.

Без любви, утверждал Э. Фромм, человечество не могло бы существовать ни одного дня. Любовь — это деятельность, а не пассивное созерцание. Деятельный характер любви, по мнению Э. Фромма, можно характеризовать предложением: «Любить — это, прежде всего, давать, а не брать». Именно «давать» в любви определяет ее силу, в самом этом действии проявляется сила, богатство любящего человека, появляется ощущение экспансивности и жизненности, а также ощущение переполняющей человека радости.

Это «дать» в любви может реализоваться в сфере материальной, как чувство того, что дающий — богатый человек. Однако богатым может быть не тот, что много имеет, а только тот, кто много дает. Тот, кто только копит богатство, кто переживает по поводу любой неудачи на этом пути, по поводу любой потери, с позиции Э. Фромма является бедным человеком независимо от размера того, чем обладает. Не материальное богатство и стремление «давать» является самым важным в любви, а сфера личностная, т. е. то, что является истинно человеческим. В этой сфере человек отдает другому человеку себя, то, что в нем является самым ценным, делится своей радостью, своими увлечениями, интересами, знаниями; он обогащает ими другого человека и сам получает от этого другого. Этот другой тоже дарит своему партнеру то, что в нем истинно человеческое. При

этом каждый дает не для того только, чтобы взамен что-то взять. «Давать» — это сама по себе радость; искренне давая что-то другому, человек имеет право что-то получить от него. В этом смысле любовь есть силой, которая создает любовь, утверждал Э. Фромм.

Э. Фромм утверждал, что эти два элемента позитивной свободы неразрывно связаны друг с другом: любовь и творческий труд — вещи не делимые: любится то, для чего трудимся, а работает человек для того, кого любит.

Таким образом, Э. Фромм создал собственную философско-психологическую систему, в которой главным источником деформации личности современного человека считал ошибочную организацию общественной жизни. Эти деформации проявляются в целях и действиях человека, который ищет способы преодоления чувства собственного одиночества и удовлетворения своих самых глубоких психологических потребностей, которыми являются любовь, творческий труд и потребность «принадлежать» к обществу, социальным группам, другим людям.

Особенно популярной стала его последняя книга, которая была названа «Быть или иметь?» (1976). Этой книге предшествовали уже упоминавшаяся «Бегство от свободы» (1941), «Человек для самого себя», «Психоанализ и религия» (1950), «Революция надежды» (1968).

Э. Фромм был психоаналитиком, психологом и философом, но всегда — гуманистом. Он принадлежал к франкфуртской философской школе, которую считали неомарксистской. Он сам писал, что занимался одновременно З. Фрейдом и К. Марксом, и при этом подчеркивал, что из этого совсем не следует, что он признавал их равноценными в истории; более того, прямо отмечал, что К. Маркса по его значению в мировой истории нельзя даже сравнивать с З. Фрейдом. Однако будучи психоаналитиком, он сохранял и верность З. Фрейду. Фромм конечно же не был марксистом, хотя часто обращался к

этой философии. Это учение он попробовал соединить с фрейдизмом для разработки собственного метода научного исследования, который определил как гуманистический психоанализ. Цель своих исследований Фромм тоже определил достаточно отчетливо: выяснить социальные и психические причины человеческого одиночества и агрессии.

Э. Фромм отмечал, что марксизм из всех философских направлений лучше рассматривал онтологию человеческого бытия, понятого в марксизме как бытие социальное. Личность человека может быть понята только в ее единстве, целостности. Он не был согласен с концепцией человека в неопозитивизме. Человек, замечал Э. Фромм, есть существо общественное и не является (как утверждал З. Фрейд) существом самодостаточным, поддерживающим отношения с другими людьми исключительно ради собственного удовольствия. А если человек — существо общественное, то для его исследования методов психоанализа недостаточно: необходимо исследовать проблему человека многосторонне.

Много внимания Э. Фромм уделил исследованию проблем свободы личности. Он различал два понятия свободы: «свободы от» и «свободы для». Человек, развивая своё сознание, знание и власть над природой приходит к осознанию своей уникальности вплоть до возвышения его над природой и подчинения природы человеку, а это открыло ему новые горизонты развития и предоставило возможность почувствовать свободу своего бытия. Эта добытая человеком свобода имеет, по мнению Э. Фромма, характер свободы негативной, отрицательной, так называемую «свободу от чего-то», которую Э. Фромм называет кратко «свобода от».

«Свобода от» трактовалась Э. Фроммом как свобода от связей природных и социальных, от разных форм порабощения, недостатков и т. п. Её негативный характер заключается в том, что ее достижение отягощено негативными последствиями, делающими эту свободу

трудной, иногда вообще невыносимой для реализации человеком.

Фромм критикует капитализм. По его мнению, это общество не способно обеспечить удовлетворение потребностей личности и порождает патологические явления у человека. Позитивная свобода, «свобода для» делает личность богаче. Здесь речь идет о ее творческой деятельности, которая реализуется благодаря связи личности с другими людьми. Здоровое общество не может быть построено путем революции, путем кардинального изменения общественных отношений, но только путем перестройки этих отношений на основе психоаналитической критики. Следовательно, критика Э. Фроммом капитализма направлена на перестройку отношений между людьми, между людьми и обществом, а не на отрицание капитализма и частной собственности на средства производства.

Э. Фромм негативно оценивает последствия научно-технической революции как для отдельного человека, так и для общества в целом. Научно-техническая революция, развитие новых технологий, по мнению Э. Фромма, ведет к катастрофе, порождает у людей депрессию, равнодушие, агрессию, насилие. Фромм называет эти негативные явления болезнями цивилизации. Это приводит к возрастанию числа самоубийств, росту заболеваний шизофренией; люди все чаще уходят из реальной жизни в виртуальную и видят цель в формирующемся кибернетическом обществе.

Эрих Фромм живо интересовался многими событиями современной ему общественной жизни, а будучи профессором и работая со студенческой молодежью, он поддерживал молодежные протестные выступления и движения, которые прокатились по США и многим европейским государствам, правда, считал их бессмысленными. Он был убежден, что добиться изменения общества в рамках его самого невозможно, надо сделать его более гуманным, обеспечивающим и гарантирующим условия для полного развития человеческой личности.

Герберт Маркузе
(1898—1979 гг.)

Герберт Маркузе родился в еврейской семье в Берлине. Во время первой мировой войны служил в германской армии. В 1918 году становится членом солдатского Совета и принимает участие в Ноябрьской революции и восстании «Союза Спартака» — организации, предшествовавшей будущей Компартии Германии. Однако после того как руководство партии пошло на сговор с представителями немецкого генералитета и после убийства Розы Люксембург и Карла Либкнехта, покидает ряды партии. Образование получил в Берлинском университете. Получил степень доктора в области литературы, а затем изучал в Фрайбурге философию под руководством Мартина Хайдеггера. Под влиянием марксизма и фрейдизма начал работать в Институте социальных исследований во Франкфурте-на-Майне. После прихода к власти в Германии нацистов почти все члены этого института, включая Г. Маркузе, эмигрировали в США. В эмиграции в США была создана «Новая школа социальных наук», которая принесла в Америку европейские традиции, как в области философии, так и в области образования. После второй мировой войны Г. Маркузе работает в американской разведке по денацификации, затем покидает эту службу.

Герберт Маркузе — представитель неофрейдизма. Работая в Институте социальных исследований, он познакомился с В. Райхом, который натолкнул Г. Маркузе на мысль о возможности связать некоторые положения марксизма с учением З. Фрейда. Г. Маркузе знакомится с «Философско-экономическими рукописями» К. Маркса, которые были опубликованы только в 30-е годы XX века. Занимался, живя в США, проблемами советологии.

Имеются противоречивые оценки его сотрудничества с секретными службами США. Некоторые исследо-

ватели более позднего периода его жизни, когда он участвовал в студенческом движении 60-х годов в Европе и даже был одним из лидеров этого движения, его «легендой», считают, что он выполнял задания спецслужб, разобщая студенческое и рабочее движение. Приписывают Г. Маркузе определенную роль и в падении во Франции власти Ш. де Голля.

Основные произведения Г. Маркузе — «Разум и революция» (1941), «Эрос и цивилизация» (1955), «Одномерный человек» (1964) и др. Он исследовал и развивал фрейдовскую теорию культуры. В «Одномерном человеке» критиковал, подобно Э. Фромму, последствия научно-технической революции и «технологической цивилизации». В книгах по советологии он пытался представить собственную концепцию «третьего пути», т. е. пути развития общества между капитализмом и социализмом.

Попытка Г. Маркузе соединить марксизм и фрейдизм неоригинальна, такая же попытка предпринималась и Э. Фроммом. Но в среде молодежи и студентов он снискал славу и авторитет как сторонник сексуальной эмансипации. Его учение было таковым, что каждый, кто знакомился с ним, мог найти свое: студенты — учение о социальной и сексуальной эмансипации; левое движение в США — критику негативных последствий развития американской цивилизации и американского образа жизни; немцы — критику антигуманизма и деструктивной роли средств массовой информации.

Среди собственно философских проблем, которыми занимался Г. Маркузе, можно отметить его исследования онтологии Г. В.Ф. Гегеля и молодого К. Маркса; критику философии позитивизма; анализ негативных последствий для культуры и цивилизации научно-технической революции. Как и все другие неофрейдисты, он писал о борьбе между современной цивилизацией и человеческими инстинктами.

Развитие культуры, по мнению Маркузе, происходило только потому, что общество силой подавляло инстинкты и эмоции людей. Человек существует между двумя главными инстинктами — жизни и смерти, и именно эти инстинкты определяют сущность человеческого бытия, его экзистенции. Специфическим является определение Г. Маркузе человеческой свободы. Поскольку общество постоянно употребляет силу для подавления человеческих инстинктов и стремлений, постольку свобода — это недостаток (лучше — недостаточность) подавления стремлений, желаний, инстинктов человека. Маркузе анализирует особый тип личности позднего капитализма — «одномерного» человека: власть всеобщего проникает на бессознательный уровень, определяет все потребности человека, и он перестает чувствовать свою ущербность, подавленность, отчужденность и удовлетворяется одномерностью, т. е. этими навязанными ему извне потребностями. Выход — в революционном протесте и освобождении потребностей и, прежде всего, в раскрепощении сексуальных влечений.

Лидерами такой революции будут наименее поддающиеся влиянию власти социальные слои — люмпен-пролетариат и студенчество. Маркузе не был революционером, считал себя стратегом революции, а по существу выражал взгляды мелкобуржуазной среды, используя эклектически фрейдизм, марксизм, анархизм, маоизм, реформизм. Его критиковали и слева, и справа.

Таким образом, если фрейдизм (психоанализ) объясняет поведение человека трансформацией его сексуальных влечений и вытеснением их из сознания в сферу бессознательного, то неопрейдизм, не отказываясь от бессознательной мотивации поведения человека, исходит из решающей роли социальной среды, культуры, традиций, морали в формировании психики человека.

Критика современного общества неотрейди́змом оказала огромное влияние на духовную и политическую жизнь XX века, к ней и сегодня обращаются различные протестные движения. Психианализ оказал воздействие на различные направления философской мысли столетия: феноменологию, экзистенциализм, философскую антропологию, структурализм, герменевтику. Он оказывает воздействие на интерпретацию бытия человека в мире, нравственное отношение человека в обществе, взаимосвязи человека, общества и культуры.

РАЗДЕЛ 6

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Феноменология — термин, означающий «наука о явлениях» (от греч. феномен — являющийся и логос — учение, наука). Это одно из наиболее влиятельных направлений неклассической философии XX века. Основателем феноменологии считается Эдмунд Гуссерль.

Эдмунд Гуссерль
(1859—1938 гг.)

Эдмунд Гуссерль родился в Моравии. По образованию он математик. Образование получал в Лейпцигском, а затем в Берлинском университете. Продолжил обучение в Вене. В Венском университете защитил диссертацию «К теории вариационного исчисления» и начал активно заниматься философией. Происходил из еврейской семьи, однако в 1886 году принял протестантское вероисповедание. Работу начал в университете в г. Галле, позже в Геттингене, а затем возглавил кафедру во Фрайбурге.

Первые научные работы Эдмунда Гуссерля были посвящены философским проблемам математики. Так, в работе «Философия арифметики» (1891) он исследовал проблемы оснований математики, а позже в двухтомнике «Логические исследования» (1900, 1901) он начал исследовать логику. Этот двухтомник стал первым произведением нового направления в философии — феноменологии, открытого и разработанного Э. Гуссерлем.

Во время работы в Геттингене он встретил весьма доброжелательный прием и обрел первых единомышлен-

ников. К этому периоду относится публикация Э. Гуссерлем статьи «Философия как строгая наука», которую историки философии определяют как программную, а также книги «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии». Возглавив кафедру во Фрайбурге, он продолжал активную научную работу и опубликовал книги «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени» (1928), которую редактировал его самый способный ученик и один из создателей философии экзистенциализма Мартин Хайдеггер, затем «Формальную и трансцендентальную логику» (1929), «Картезианские размышления» (1931) и «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1936).

Несмотря на еврейское происхождение, Э. Гуссерль не выехал из Германии в эмиграцию после прихода к власти А. Гитлера, как это сделали очень многие немецкие ученые. Он продолжал жить во враждебной по отношению к нему атмосфере нацистского режима во Фрайбурге. Умер по болезни в 1938 году. Его ученики, опасаясь антисемитских настроений властей, вывезли его библиотеку и неопубликованные работы в Бельгию. Рукописный архив Э. Гуссерля насчитывал почти сорок тысяч листов.

Влияние на становление Э. Гуссерля, на разработанную им феноменологию, несомненно, оказали лекции его учителя Франца Brentano, которые он прослушал в Венском университете, а также философия И. Канта и Рене Декарта.

Э. Гуссерль поставил перед собой задачу найти фундамент, основание человеческого познания. Он утверждал, что философ ничего не должен принимать за очевидное, должен быть готовым при необходимости даже отказаться от результатов собственных исследований и начать все сначала.

Его первое научное произведение «Философия арифметики» предшествовало феноменологии. В нем автор применил психологический анализ к основным

понятиям математики и логики. Рецензентом этой книги выступил весьма известный математик Готлиб Фреге, который упрекнул автора в том, что он подменяет психологией логику. Дело в том, что Э. Гуссерль в своей книге утверждал, что объекты математики и логики являются продуктами человеческого разума, а следовательно, подчиняются законам психологии. Наш разум действует согласно таким законам, которые являются законами логики. Но если законы логики описывают законы психики, то они, следовательно, подтверждают факты психические.

Возможно, что критическое замечание Г. Фреге по поводу подмены логики психологией привело Э. Гуссерля к критическому осмыслению проблемы предмета математики и логики. К концу XIX века весьма широко признавалось, что предметы математики и логики (числа, отношения, правила преобразований, все закономерности) являются продуктами человеческого разума, поэтому подчиняются законам психологии и не могут везде иметь обязательную силу, т. е. быть всеобщими. Можно предположить, что иной организм, который функционирует не так, как мозг человека, будет их воспринимать по-другому.

При такой интерпретации любая истина математики не носила бы всеобщий характер, а была бы случайностью, зависела от рода человеческого и даже от любой личности. Такая позиция не принималась Э. Гуссерлем так же, как и неприемлемой она была для логиков и математиков, которые всегда были склонны верить в то, что даже если бы мир вообще не существовал, а с ним не существовали бы и все люди, то все равно было бы истинным, что дважды два равно четыре.

Критикуя психологизм, Э. Гуссерль опирался на взгляды своего учителя Франца Brentano о необходимости разграничивать в познании психические акты и предметы этих актов. Опираясь на эту мысль, Э. Гуссерль доказывал, что истины математические и логи-

ческие являются предметами познания и как таковые не принадлежат психическому процессу и не касаются психических актов человека, а относятся к объектам идеальным, которыми являются все числа, законы, правила и понятия логики и математики. Отсюда он делал вывод, что истинность утверждений математики и логики не абсолютна, а сомнительна. Далее Э. Гуссерль приходит к выводу, что в целом наше знание, которое мы получаем во всех науках вместе взятых, относительно, оно проникнуто духом скептицизма и «несносной манерой, когда мы только скользим по поверхности явлений и не постигаем того, что находится в их глубине».

Науки — это нагромождение все большего качества фактов из исследуемых областей мира. Мы изучаем эти факты, классифицируем их, обобщаем во все новых теориях, но это не влечет за собой большего понимания мира, действительности. Умножая средства технической власти над миром, человек неустанно увеличивает дистанцию между собственными умениями оперировать вещами и способностью их понимания. Науки не способны сами создать эффективные средства понимания мира. Они способны измерять мир, им манипулировать, но не способны понять то, что измеряют и чем манипулируют, т. е. не способны достичь знания о сущности действительности. Э. Гуссерль не хотел мириться с такой ситуацией. Он пришел к выводу, что наука должна повернуться к исследованию самих вещей, т. е. быть наукой об исследовании источников, опираться на такой опыт, из которого следует все остальное, исследовать то, что мы созерцаем непосредственно. Для Э. Гуссерля существенно только то, что очевидно, т. е. феномен — это, прежде всего сущность, которая дается человеку в созерцании.

Уже в следующей работе Э. Гуссерль учёл замечание своего рецензента весьма последовательно. Он отказывается от психологизма, в котором его упрекнул Г. Фреге, и в «Основаниях логики» создает теорию, трак-

тующую логику и математику как науки, независимые от опыта и потому полностью отличающиеся от психологии. Именно в этой работе он начал разработку феноменологического метода и программы нового философского направления — феноменологии. Эту работу он продолжил затем в труде «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии».

Э. Гуссерль сформулировал задачу построения универсальной науки (универсальной философии), относящейся к «всеобъемлющему единству сущего», которая бы имела строгое обоснование и служила бы обоснованием всем другим наукам и познанию вообще. Именно такой наукой должна стать его феноменология.

Феноменология исследует и приводит в систему априорное в сознании, сводя априорное к последним сущностным necessitatibus, тем самым задавая основные понятия наукам. Задача феноменологии, по Э. Гуссерлю, познать полную систему образований сознания, конституирующих объективный мир. Э. Гуссерль считает методами феноменологического исследования непосредственное созерцание (очевидность) и феноменологические редукции.

Непосредственное созерцание как феноменологический метод означает, что феноменология является дескриптивной наукой и ее материалом служат исключительно данные непосредственной интуиции. Дескриптивизм — (от лат. *descriptive* — описание) — это метод описательного определения (характеристика) единичных объектов посредством общих понятий (имен, свойств и отношений, выполняющих ту же функцию, что и название собственным именем). Объект дескрипции обязательно существует и всегда единствен, и это является достаточным условием для введения его описательного определения (дескрипции) в язык той или иной формальной системы или исчисления.

Э. Гуссерлю принадлежит призыв, который характеризует его философское кредо: «назад к самим вещам»,

призывающий к тому, чтобы в познании бытия иметь целью достижение точного знания о бытии, возвратиться к вещам, т. е. анализировать то, что непосредственно дано в созерцании и что в связи с этим несомненно.

Обращение феноменологии Гуссерля к «самим вещам» повлекло за собой отказ от натуралистической установки, противопоставляющей сознание и бытие в предшествующей рационалистической философии. Эта установка, присущая обыденному мышлению, сознанию, в философии привела к трактовке знания как однозначного и пассивного отражения реальности, данной в чувственных восприятиях, к господству позитивизма и к кризису европейской науки.

Гуссерль считает, что то, что непосредственно дается в опыте созерцания явлений — это не только первичный зародыш, который улечивается и потому не может быть предметом точной науки. Феноменологический анализ показывает, что в фундаменте чувственного зародыша лежит зародыш нечувственный, который является сущностью, понятием, общей истинной данной вещи, и она, т. е. понятие, сущность, и есть тот феномен, который должен быть схвачен нашим познанием. Следовательно, феноменология, отвлекаясь от существующего, рассматривает сущность — возможное, априорное в сознании.

Э. Гуссерль подчеркивал, что феноменология — это наука, ограниченная непосредственной интуицией, т. е. её метод — прямое интуитивное содержание сущностей (идеация), более того, это наука о сущности трансцендентально чистых переживаний. Феноменология, по определению её создателя, — это анализ раскрываемых в непосредственной интуиции априори, фиксаций с её помощью непосредственно усмотримых сущностей.

В феноменологии Э. Гуссерля присутствует, можно сказать, дух философии Платона, утверждавшего, что истинной действительностью являются какие-то неизменные, необходимые общие идеи, эйдосы, с помощью

которых только и может быть достигнуто истинное и полное познание. Аналогично и у Гуссерля в его феноменологии лежит убеждение о своеобразной двухслойности явлений. Первый слой — это то, что эмпирически реально и что мы познаем нашими чувствами. Под этим первым слоем скрыт второй слой, более важный, чем то, что над ним как бы надстроено. Этот другой слой — это слой существенных состояний вещи, вещей идеальных, это слой эйдетический, в соответствии с терминологией Платона.

Этот слой доступен исключительно актам духовным, которые Э. Гуссерль и его сторонники называют эйдетической интуицией. Эта эйдетическая интуиция и есть специальный способ, метод «схватывания», или, в терминологии феноменалистов, «очевидность» — правовой источник познания.

Рассмотрим теперь другую составляющую метода феноменологии Э. Гуссерля — феноменологическую редукцию. Э. Гуссерль рассматривает три вида феноменологических редукций.

Во-первых, чистая феноменология отвлекается от погруженности во внешний мир, а сосредоточивает внимание на самом акте (переживания) сознания, в котором нам мир дается. Это феноменологическая (психологическая) редукция.

Во-вторых, феноменология рассматривает эти переживания сознания не как конкретные факты, а как идеальные сущности. Это эйдетическая редукция.

В-третьих, феноменология не останавливается на редукции к переживаниям сознания (феноменологической редукции) и на редукции эйдетической — редукции к идеальным сущностям, а редуцирует к чистому сознанию, которое в феноменализме называется трансцендентальной редукцией, которая осуществляет переход от эмпирического сознания субъекта к чистому сознанию.

Рассмотрим три вида редукции, цель которых, по Гуссерлю, исключить из образов сознания объективные и субъективные компоненты и сосредоточить созерцание на внутренней структуре сознания — его феноменах. Таким образом, созерцание направляется не на образ, а на его суть. Например, образ цветка меняется в зависимости от освещения, от ракурса наблюдения, от психологической установки на цену, цвет, форму и пр., но все же сохраняется понимание того, что это именно данный цветок. Такое понимание и есть феномен чистого сознания. Отсюда не следует, что в феноменологии отрицается существование внешнего мира или духовных процессов, происходит лишь временное отвлечение от них, или, как писал Э. Гуссерль, мир как бы «заключается в скобки», чтобы отвлечься от стереотипов мышления, субъективизма и узреть феномены чистого сознания, т. е. предметы феноменологического анализа.

Термин редукция многозначен, он происходит от латинского *reductio* «сведение, возвращение, приведение обратно». Это и упрощение, сведение сложного к более простому, понимаемому. В логике под редукцией понимают раздел, где на основе истинности суждений делается вывод об истинности умозаключений. Мы, естественно, рассматриваем значение редукции в феноменологии. Феноменологическая редукция состоит в том, чтобы изменить естественную установку сознания, которое обычно обращено к внешнему миру, и направить все внимание на самое это сознание, на его «чистую» структуру, освободив сознание от всего эмпирического.

Феноменологическая редукция состоит из двух этапов. Первый — это эйдетическая редукция, которая заключается в том, что мы заключаем «в скобки» все реальные образы сознания, а также имеющиеся знания о них, в особенности — научное познание. Все редуцированное как бы приостанавливается. Феноменолог воздерживается от всяких суждений о реальном. Это воздержание Э. Гуссерль обозначает термином эпохе. В ре-

результате этой операции остается искомое — субъективность, вначале в виде субъекта как такового. Феноменолог на этом этапе не отрицает существование внешнего мира, а только отвлекается от него. Чтобы лучше понять его суть, можно сравнить первый этап с такой формой чувственного познания, как представление (воспроизведение); т. е. с мысленным образом предмета, который в настоящее время не воспринимается органами чувств человека.

Второй этап — это собственно феноменологическая редукция, очищение субъективного Я, Еgo и движение к «чистому» потоку сознания как таковому. Гуссерль писал об этом этапе как о переживаниях, которые совершаются в нас, когда мы мыслим. Обычно мы, совершая мыслительную деятельность, не замечаем этих переживаний, не анализируем их внимательно. Задача феноменологии заключается в том, чтобы при помощи рефлексии (мышления о мышлении) зафиксировать эту деятельность в дескриптивных (описательных) понятиях.

С помощью феноменологической редукции Э. Гуссерль реализует задуманную им реформу познания и создания новой логики и философии, в основе которой лежит отделение идеального от реального, отделение результатов познания, истин от познавательного процесса. Для того чтобы феноменология стала фундаментом всех наук, она не должна быть зависима от естествознания, изучающего внешний мир; от психологии, изучающей сознание; от логики, изучающей мышление, так как феноменология изучает не внешний мир, не содержание сознания, не процесс мышления, а структуру сознания, принципы осуществимости мышления. Поэтому предмет феноменологии — непосредственно данные феномены сознания, а её метод — чистое описание при воздержании от содержательных утверждений.

Э. Гуссерль говорит об идеальности истин, которые, по его мнению, не имеют никакого отношения к реальному миру, к реальной деятельности человека и чело-

вещества в этом мире. Феноменологию не интересует, является ли данный предмет действительным или не является, так как для феноменологов сущность действительных и недействительных предметов одна и та же.

Вопрос о сущности — это вопрос «что?» Сущность относится к трем измерениям феномена: 1) сущность чего-то (например, крокодила); 2) сущность для кого-то (например, крокодил для меня, крокодил для моего брата); 3) сущность в отношении с другими существами (земноводными, хищниками).

Важное место в феноменологии занимают акты наблюдения. Если мы, например, наблюдаем в воде сломанную палку, можно сказать: «Вижу сломанную палку», однако согласно феноменологии правильно будет сказать: «Вижу палку как сломанную». В чем разница? В первом случае моя интерпретация наблюдения ошибочна, т. к. я ввожу мысленную конструкцию, которой в наблюдении нет. Во втором случае я говорю то, что действительно вижу, и начинаю становиться феноменологом. Мы переходим от исследования вещей к исследованию феноменов этих вещей: от исследования того, что есть, на уровень того, что вижу как существующее. То есть, *я исследую мир, но не таким, как он есть «в себе», а таким, каким он есть для меня.* Место реального мира занимает мир как бы появившийся в моём сознании, содержащийся в сознании смысл. Наше сознание интенционально, т. е. в нём исключено все, что для него является внешним. Сущность предмета и интенциональное сознание этого предмета связано: интенциональность переводит вещи в сферу чистого сознания. Вещи даются нам в феноменах, в явлениях. В явлении наиболее важной является сущность; сущность — это смысл явления. Явление, благодаря его смыслу, направляет нас к вещи, и оно — условие познания вещи. Исследование феноменов под углом зрения их сущности Э. Гуссерль называет исследованием феноменологического смысла.

Новая философия и новая логика, разработанная Э. Гуссерлем, должна быть сориентирована на изучение науки. Истинное знание и естественнонаучное знание не имеют ничего общего, это антиподы. Истинной является только априорно очевидное знание. Именно очевидность есть самый совершенный признак и критерий истинности.

Целью феноменологии, согласно Э. Гуссерлю, является построение науки о науке, или наукоучения, или «философии как строгой науки, научной теории, научного познания».

Подобно О. Контю, Э. Гуссерль в начале разработки феноменологии пытался исключить такие проблемы, как проблема существования внешнего мира, проблема противоречия социального бытия. Традиционная наука, по его оценке, ориентируется на познание внешнего мира, противоречий социального бытия, на познание законов мира, пытаясь выразить их в формулах. Гуссерль считает эти законы фикциями, так как ни один из законов не воспринимается как априорно очевидное знание, а только на основе индукции, выводе из единичных фактов опыта. Следовательно, ни один из них не может считаться абсолютно истинным.

Для того чтобы подчеркнуть различие между реальным и интенциональным содержанием сознания, Гуссерль вводит понятия ноэзиса и ноэмы.

Ноэзис — это само переживание сознания, взятое независимо от всякого стоящего за ним бытия, а ноэма — это смысл переживания, указывающий на этот трансцендентальный предмет (реальный или идеальный). Можно сказать, что ноэма — это мысленное представление о предмете, или предметное содержание мысли. Ноэзис, по другому говоря, — это то, что осталось бы, если бы не было бытия, но было только сознание. Ноэме присущ смысл (она обладает «содержанием»), посредством которого она сопрягается со своим предлагаемым предметом. Гуссерль таким образом поясняет отличие

самого интенционального предмета от его представления в ноэме: дерево не имеет ничего общего с восприимчивостью дерева как таковой, которая как смысл восприятия совершенно не отделена от соответствующего восприятия. Само дерево может сгореть, разложиться на свои химические элементы и т. д. Смысл восприятия — нечто неотделимое от его сущности — не может сгореть, в нем нет химических элементов, нет сил, нет реальных свойств. Ноэма — это смысл предмета как таковой, она не реальна, но и не ирреальна, это смысловое единство всех слоев предмета через ноэтические акты сознания, соответствующие различным сторонам предмета.

Феноменологию Э. Гуссерля вполне логично оценивать как крайний субъективный идеализм, хотя, когда он утверждает, что существуют реально общие понятия (по существу — универсалии, или идеи, эйдосы), проявляются в его мировоззрении и элементы объективного идеализма. Действительность в феноменологии Гуссерля рассматривается как нечто идеальное; предмет познания полностью зависит от нашего сознания, а его действительное существование при строгом следовании феноменологическому методу оказывается лишь видимым, иллюзорным.

Посредством восприятия для человека появляется Другой, т. е. отличный от меня субъект. Первоначально я воспринимаю его лишь как «живое тело» (психофизическое единство, тело в сочетании с субъективностью) — моё собственное. Обнаруживая другое тело, подобное моему, я — по аналогии с собой — приписываю ему и свойство быть психофизическим «живым телом», т. е. субъектом. Вслед за этим и мой мир «становится общим и для другого объективным» (интерсубъективным миром).

Как открыть установить основания науки и достичь надежды на получение абсолютного знания? Как преодолеть аргументы скептиков, сомневающихся в возможности получить объективное знание, и релятиви-

стов, утверждающих, что если истины существуют, то они, лишь относительно, а абсолютные истины недостижимы? Эти и другие вопросы поставил перед собой Эдмунд Гуссерль, создатель феноменологии. Он считал также, что поиск уверенности — непреходящий элемент европейской культуры. Рассуждая так, он разрабатывал новую методологию науки, опираясь на традиции Платона, Декарта, Лейбница, Канта. Наперекор позитивизму, скептицизму, релятивизму, сциентизму, которые считал причиной распада современной культуры, он искал такой метод, который будет гарантировать получение знания абсолютного, знания независимого от любых внешних причин, от биологических особенностей субъекта познания, от истории и от общества. Он осуществлял поиск критериев истины, которые всегда сохраняют свое значение, независимо даже от существования мира.

Мы живём в условиях сциентизма, прогресса знания, который вызывает у людей удивление. Однако, несмотря на этот прогресс знания, науки не смогли разрешить многие загадки действительности, в которой люди живут и действуют. Это, по мнению Э. Гуссерля, происходит потому, что каждая из наук опирается на основания, обоснованность которых сама не углубляет, каждая из наук исследует отдельные фрагменты или аспекты действительности, не задумываясь над их связями с иными фрагментами, а тем более со всем миром. Это обусловило то, что науки, как по отдельности, так и взятые вместе, дают нам знания сомнительные; такое знание, которое может быть оспорено.

Лавиной растут факты, гипотезы, классификации, теории, они часто даже помогают нам прогнозировать некоторые явления природы, совершенствовать технику, однако, по мнению Э. Гуссерля, не дают человеку и человечеству целостного знания о мире и его понимания как целостного; науки, описывая факты не способны интерпретировать их.

Существующая философия не только не способна интерпретировать мир, более того, опираясь на идеи, пришедшие из прошлых теорий, которые унаследовала от предшествующих философских школ, она ограничивается и удовлетворяется знанием приблизительным, она опирается на покрытые туманом взгляды. Такая философия привела к сомнению во всех научных установлениях, нормах и ценностях. В этой ситуации Э. Гуссерль пришёл к выводу, что необходима новая философия. Именно феноменология должна стать такой философией, наукой, лежащей в основании всех наук, обосновывающей их, а тем самым обосновывающей и себя самое. Тем самым феноменология — будет способна исполнить истинное призвание, каким является реализация идеала абсолютно обоснованного знания. Благодаря именно феноменологии произойдет полная мысленная реконструкция мира науки и философии, подведение нового фундамента под здание знания, более того, под всю человеческую культуру.

С чего необходимо начать эту реконструкцию знания? Надо, считал Э. Гуссерль, начинать с того, что нам дается непосредственно, напрямую, что само себя представляет. В этом смысле необходимо начинать с феноменов. Каждые психические переживания необходимо рассматривать не как факты психики, а с позиции выявления в феноменах сущности. Таким образом, речь должна идти не об анализе вида или формы этого психического переживания и исследовании его содержания, следует стремиться, чтобы из данного явления выделить общую, необходимую, в конечном счете, сущность какой-то вещи, или, следуя за Э. Гуссерлем — идею, *eidos*. Если бы феноменологическое описание ограничивалось исключительно единичными явлениями, то феноменология как наука была бы невозможна. Однако, по Гуссерлю, речь идет не только о единичных явлениях, но и об общих явлениях, общих предметах и общих состояниях вещей, которые могут быть даны как

абсолютно самосуществующие. Гуссерль утверждал, что возможно непосредственное созерцание в общих объектах их сущности. Именно то, что акты эйдетические, в которых мы непосредственно созерцаем сущность исследуемого предмета, дают нам шанс постижения точного знания, не подлежащего никаким сомнениям.

Чистая феноменология как наука может быть наукой, исследующей сущность, но никогда не может быть наукой, исследующей существование.

Э. Гуссерль не оставил системного анализа изложения своей философии, не создал и собственной философской школы, хотя у него было немало учеников и единомышленников, однако они недолго находились рядом со своим учителем, быстро переставали быть его единомышленниками.

Мотивы феноменологии отчетливо видны в других направлениях неклассической философии.

Феноменология Э. Гуссерля оказала влияние на возникновение экзистенциализма (М.Хайдеггер был его учеником), на герменевтику, неотомизм. В частности, религиозная философия Иоана Павла II (Кароля Войтылы) испытала на себе влияние одного из последователей Э. Гуссерля — Макса Шелера.

Э. Гуссерль был уверен, что кризис европейской культуры обусловлен «заблудившимся» рационализмом. Надо отбросить доминировавшее до сих пор понимание научности и рациональности, которые были взаимосвязаны и приобрели характер односторонности. Сконструированный этой наукой «объективный мир» был преувеличен, абсолютизирован до уровня универсума всякого бытия. Со времен Возрождения рационализм преобразился в натурализм. Заслуга в этом в значительной степени принадлежала Галлилео Галилею. Этот гений одновременно и открывал, и закрывал природу, осуществив математизацию природы и идеализацию чувственных данных. Что же конкретно Галилей, открывая, закрывал? То, что открываемый нами мир

признавал единственным, объективным, истинным; в сущности, этот мир — результат математизации науки, т. е. вторичный и относительный к деятельности, которую осуществляет исследователь. Гуссерль называет фундаментальным заблуждением рационализма наивность — конструкции мышления, разума о мире были признаны самим этим миром. Этот идеальный мир, сконструированный с помощью математики (геометрии, как указал Э. Гуссерль) потом возносится на фундамент нашей повседневной жизни, хотя и не является ни первичным, ни существующим сам по себе, ни объективным. Это ошибочное мнение стало общепризнанным у большинства философов XVII—XVIII веков.

Можно, завершая рассмотрение интеллектуального наследия Эдмунда Гуссерля, согласиться с теми историками философии, которые называли его феноменологию одновременно закрывающей и открывающей. Закрывала она период развития философии и в целом философию классическую, а открывала философию современную, неклассическую.

Неустанное, упорное стремление к истине, интеллектуальная чуткость и утонченность, открытость — все это способствовало тому, что Эдмунд Гуссерль до такой степени повлиял на европейскую культуру, что трудно ее понять, не будучи знакомым с его трудами, хотя, естественно, далеко не все читающие его произведения, стали сторонниками феноменологии.

РАЗДЕЛ 7

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

В XIX—XX веках одной из важнейших проблем философских исследований становится проблема человека, что свидетельствует о своеобразном антропологическом перевороте в философии. Это пристальное внимание к проблеме человека, которое становится исходным пунктом и центральной проблемой практически всякого философствования, было обусловлено радикальными переменами в общественной и политической жизни и в значительной мере является следствием нарастающих кризисных явлений в обществе. Катастрофы первой и второй мировых войн, последующие социальные изменения, рост научно-технического прогресса в мире, который стал носить революционный характер и повлек за собой не только позитивные, но и негативные социальные последствия, еще более пробудили у философов интерес к коренным проблемам человеческой экзистенции. Этот интерес нашел свое отражение в целом ряде направлений неклассической философии, где различные стороны человеческой экзистенции становятся центральными. Такими направлениями являются феноменология, персонализм, экзистенциализм и собственно философская антропология.

Общей чертой, объединяющей все эти направления, является стремление найти и определить специфический предмет философии и отойти от установившегося в классической философии принципа объект-субъектного рассмотрения теории познания, избежать характерного для позитивистской философии отождествления пред-

мета философского и конкретно-научного исследования. Новые философские учения обращаются не к сфере объективно-научного, а к чистой субъективности как к первооснове всякой объективности. Именно в сфере субъективности видят во многих направлениях современной философии принципы свободной и творческой деятельности человека, его подлинного бытия, т. е. в этих учениях антропологической направленности утверждается мысль о человеческих основаниях всего существующего.

Мы проследим в данной лекции эти изменения в философских исследованиях на примере философской антропологии как самостоятельного направления неклассической философии.

Философская антропология (греч. антропос — человек, логос — наука) — наука о человеке, его природе и сущности, о его основных отношениях к природе, обществу, другим людям, самому себе, о его происхождении, о социальных и метафизических основаниях его существования, об основных категориях и законах его бытия. Вместе с тем, необходимо отметить, что понятие «философская антропология» в современной литературе трактуется неоднозначно, оно употребляется как минимум, в трех значениях и т. д. Эти значения, хотя и близки по смыслу, все же содержат в себе своеобразный круг подходов и проблем.

Философская антропология — это, прежде всего, самостоятельная сфера философского знания. В этом значении философская антропология противостоит традиционным сферам философского знания — логике, гносеологии, этике, эстетике, истории философии.

Идея специального выделения собственно антропологических проблем родилась в XVIII веке. Ее предвестником был И. Кант, который утверждал, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Однако следует отметить, что истоки философской антропологии относятся ко времени дале-

ко отстоящему от XIX века: эти истоки можно найти в древнегреческой философии (вспомним учения Сократа, Платона, Аристотеля), в греческой философии жизни (эпикуреизм, стоицизм, скептицизм), в религиозной философии средневековья (Августин Блаженный, Фома Аквинский), в философии Нового времени (французские материалисты, немецкая классическая философия и пр.), наконец, антропологические проблемы активно разрабатывались и в неклассической философии, например, в философии жизни (Ф. Ницше, В. Дильтей), в психоанализе, в марксизме и др. В этом состоит определенная сложность изложения этой проблематики: многие идеи философской антропологии нами рассматривались в других разделах по неклассической философии (например, при рассмотрении учений Ф. Ницше, В. Дильтея, Э. Фромма, Г. Маркузе и др.). Но философская антропология не была для данных авторов определяющей в их философских трудах и поэтому их взгляды на человека были рассмотрены в других темах.

В XX веке философская антропология приобрела еще два значения. В 20-х годах так стали называть особое философское направление, представленное такими мыслителями как, М. Шелер, Э. Кассирер, А. Гелен, Г. Плеснер.

Как самостоятельное направление неклассической философии, философская антропология в значительной степени выступает как синтез знаний о человеке, накопленный в различных науках.

Как известно, человек является объектом исследования во многих частных науках — анатомии, физиологии, психологии, логике, лингвистике, праве, педагогике, социологии и, естественно, в философии.

Еще одной особенностью философской антропологии как самостоятельного направления неклассической философии является (особенно во второй половине XX века) тот факт, что она формируется в значительной степени через извлечение из других направлений фи-

лософии специфически антропологической тематики соответствующих идей, антропологических концепций: это вычленение идет как по объекту (человек), так и по тематике (учение об обществе, учение о правах и обязанностях, учение о свободе и ответственности, учение о ценностях и пр.). Мы уже не раз подчеркивали, что проблема человека приобрела центральное место в неклассической философии. Следовательно, философская антропология с учетом уже отмеченного своеобразия может существовать как определенная синтетическая философия человека. Однако её нельзя рассматривать только как синтез знания, полученного разными науками о человеке. Задача философской антропологии заключается в формировании целостного, а не совокупного, знания о человеке; в демонстрации единства физического, психического, духовного, биологического и социального (а возможно, и божественного) в человеке, в анализе его сущности и существовании.

Сегодня философская антропология обретает новое значение. Это не только определенное философское направление, но и особый метод мышления, не подпадающий под разряд ни формальной, ни диалектической логики. Человек в конкретной ситуации — исторический, социальной, экзистенциальной — становится предметом, объектом философско-антропологического исследования. Возможно, учитывая многообразие аспектов, характеризующих сущность и существование человека, понадобится новая методология исследования проблемы человека, которая будет опираться на возникшие в последние десятилетия методологии глобального эволюционизма, на синергетику.

Наиболее известными представителями философской антропологии как самостоятельного направления неклассической философии являются Макс Шелер, Эрнст Кассирер, Арнольд Гелен, Гельмут Плеснер, Теодор Людвиг Визенгуд Адорно (его концепцию человека мы рассмотрели в теме «Психоанализ»).

Основоположником философской антропологии как самостоятельного направления неклассической философии по праву считается Макс Шелер.

Макс Шелер
(1874—1928 гг.)

Немецкий философ, социолог, один из основателей науки о ценностях — аксиологии, социологии культуры. Становление его философских взглядов включает в себя периоды, когда он занимался проблемами феноменологии (был учеником Э. Гуссерля), философии религии (неокатолицизм).

После отхода от религиозной проблематики Макс Шелер посвятил своё творчество обоснованию философской антропологии. На него оказали заметное влияние такие мыслители, как Ф. Ницше, Э. Гуссерль, Б. Паскаль, Августин Блаженный.

Макс Шелер родился в Баварии, по мировоззрению был человеком религиозным, практикующим католиком, и это обстоятельство оказало заметное влияние на его жизнь и творчество. Учился в университетах Берлина и Йены, где защитил сначала докторскую, а затем диссертацию. Был знаком не только с трудами Э. Гуссерля, но и с ним лично.

Как мы помним, для философии Э. Гуссерля исходным пунктом философской рефлексии был антипсихологизм, особенно в начальный период его творчества, когда он занимался философией математики. Для Шелера философия была, прежде всего, наукой о человеке и определяющих его существование закономерностях бытия и развития. Поэтому большинство историков философии считают М. Шелера представителем не столько феноменологии, сколько основателем и представителем антропологического направления в современной философии. Справедливости ради надо отметить и то обстоятельство, что он никогда не был до конца последова-

тельным представителем феноменологического направления в философии и никогда до конца не разделял взгляды на основы феноменологии и на ее метод.

Основные произведения М. Шелера — «Формализм в этике и материалистическая этика ценностей» (1913—1916), «Положение человека в космосе» (1928), «Трансцендентальный и психологический метод» (1900), «Феноменология и теория познания» (1933), «Кризис ценностей» (1919), «Формы знания и общество».

В 1927 году он огласил написанный им доклад под названием «Особое положение человека», который вызвал среди ученых заметный резонанс. По мысли М. Шелера, этот доклад должен был стать частью задуманного им фундаментального труда «Сущность человека», в котором он собирался изложить программное содержание и основные тезисы философской антропологии. Однако сравнительно ранняя смерть М. Шелера помешала ему осуществить задуманное.

М. Шелер работал в университете и «Институте социальных исследований» во Франкфурте-на-Майне. Незадолго до смерти, в 1929 году, М. Шелер возглавил кафедру философии в университете во Франкфурте-на-Майне.

В начале первой мировой войны М. Шелер становится политическим писателем, пишет ряд произведений: «Гений войны и немецкая война», «Причины ненависти к немцам». Он придерживался пацифистских взглядов и несколько упрощенно трактовал войну как «рыцарский бой двух сторон». Это его увлечение было непродолжительным: он отходит от деятельности политического писателя, перестает быть ревностным католиком, отходит от религии. К этому периоду относится его произведение «О том, что вечно в человеке».

Макс Шелер был философом и человеком всесторонне образованным, и круг его интересов был очень обширным — философия, антропология, психология, социология, педагогика, аксиология. Более того, он является

начинателем новых областей знания: прикладной феноменологии, аксиологии, социологии знания, наконец, философской антропологии. Он считал, что главной задачей философии должно быть исследование сущности и структуры человека, а задачей философской антропологии — исследование сущности отношений человека с природой и обществом, а также отношений с другими людьми. Он сам исследует материальные, физические, духовные, психические начала в мире, особенности биологического в человеке, равно как и духовно-исторические, и социальные начала в человеке.

Надо подчеркнуть, что исследуя сущность человека, он опирался на феноменологический подход и метод. Под сущностью человека он понимал феномены, т. е. такие проявления человека, через которые мы можем постичь сущностные моменты, составляющие самого человека. Заметим, что здесь он не был последовательным феноменологом, а дополнил свои исследования некоторыми опытными, эмпирическими методами, опираясь на достижения естествознания в области изучения человека. Главной проблемой философии, по мнению М. Шелера, всегда была проблема сущности человека и места человека по отношению к другим формам бытия. В написанных им трудах М. Шелер провел обстоятельный анализ существующих в науке антропологических систем. Он выделяет и анализирует:

- теологическую (религиозную) концепцию антропологии, которая, по словам М. Шелера, сводит проблему человека к мифу об Адаме и Еве;

- антропологические концепции античной философии, где была сформулирована идея уникальности человека и вывод о том, что он, благодаря разуму, способен познать все вещи действительного мира;

- натуралистические концепции антропологии, в которых в учении о человеке делается упор на естественные науки; к ним примыкает позитивистская кон-

цепция человека, рассматривающая человека как результат развития природы.

М. Шелер отметил, что идеал концепции человека в классической античной философии Платона и Аристотеля заключался в признании специфической особенности человека — наличии у него разума, который существенно отличал человека от животных. Он замечал также, что эта уникальность человека будет отмечаться во многих более поздних концепциях человека.

Заметим, что религиозная концепция человека была дана М. Шелером уже после того, как он порвал с католицизмом.

Что касается третьей, натуралистической концепции, то она, по мнению М. Шелера, не отражает специфику сущности человека, а только утверждает, что человек существо «менее животное», а в принципе между человеком и животным не существует принципиальной разницы. Человек — это не вершина развития млекопитающих и позвоночных, поскольку эта вершина еще относится к тому, вершиной чего является. Макс Шелер относит к этой концепции в древнегреческой философии Демокрита, в философии Нового времени — Ф. Бэкона, Д. Юма, Дж. Ст. Милля, а также естествоиспытателей Нового времени Ч. Дарвина и Ж. -Б. Ламарка.

Антропологическая концепция античной философии и натуралистическая концепция Нового времени исходят из того, что человеческая сущность сформировалась в результате естественных процессов, совершенствующих человека, начиная от его выделения из животного мира. В этих концепциях также подчеркивается активная, деятельностная сторона сущности человека.

Названным трем концепциям М. Шелер противопоставил две следующие:

- пессимистическую концепцию в антропологии, которая характеризовала человека как находящегося на грани гибели (Г. Лессинг, О. Шпенглер);

• антропологическую концепцию сверхчеловека Ф. Ницше.

Пессимистическая концепция антропологии трактует человека как обреченного на самоуничтожение. Убеждение, что он выше животных, неистинно. Мир — это дорога к смерти человека. Характеризуя концепцию сверхчеловека у Ф. Ницше, М. Шелер обращает внимание на его тезис «Бог умер» и замечает, что, возможно, Бог и не должен существовать, чтобы у человека осталась ответственность за свой выбор, свободу действий, чтобы существовал смысл собственно человеческого бытия. Заметим все же, что самому М. Шелеру ближе всех была антропологическая концепция сверхчеловека из-за ее атеистического звучания.

Макс Шелер, исследуя природу человека, призывает при этом исходить из него самого. Он ценил идею Аристотеля об иерархии материи и формы, соответственно, лестнице живых существ. Он подчеркивал, что человек занимает срединное место в этой иерархии между животными и Богом, сопричастен и к тому, и к другому. Он — сопряжение человеческого и сверхчеловеческого, конечного и бесконечного, временного и вечного, естественного и сверхъестественного. Шелер подчеркивает телесно-душевное естество человека и не согласен с идеей психофизического параллелизма. Личность — это тайна, так как основной ее составляющей является не биологическое и психическое, но дух, именно он делает человека человеком. Личность опредмечивает все, сама не превращаясь в предмет. Дух — это внеприродный принцип персональности. Личность нельзя познавать, к ней можно только приблизиться и понять в созерцании ее сущностей. Именно в расшифровке тайны человека заключено предназначение современной философии, считал М. Шелер.

Значение философского наследия Макса Шелера в его внимании к проблеме человека, в анализе его сущности, его особенностей. М. Шелер предвидел угрозы

сущностным характеристикам человека, которые исходят из развития цивилизации, неограниченного возрастания роли техники и технологий в жизни общества.

Учение М. Шелера оказало заметное влияние на другие направления неклассической философии, особенно на философию экзистенциализма.

Макс Шелер задумал осуществить весьма заманчивую программу: «познать человека во всей его полноте». Он предлагал соединить, синтезировать онтологическое, предметное изучение различных сфер человеческого бытия с целостным философским его постижением. Правда, эта программа не была им реализована. Его последователи Г. Плеснер, А. Гелен и другие создали только отдельные, т. н. региональные антропологии — биологическую, психологическую, культурную, религиозную.

Таким образом, философская антропология — это попытка систематизировать в философском учении о человеке данные разносторонних конкретных научных исследований — биологических, психологических, этнографических, культурно-исторических, социологических и др.

Далее мы познакомимся более подробно с учением еще одного из основателей философской антропологии Эрнста Кассирера, а также со взглядами Арнольда Гелена и Гельмута Плеснера.

Эрнст Кассирер
(1874—1945 гг.)

Немецкий философ, культуролог, родился в семье купца еврейского происхождения в Бреслау, современном Вроцлаве. Начальное образование получил в родном городе, в 1892 г. поступил в Берлинский университет. В соответствии с широко распространенной тогда в Германии традицией посещал интересующие его лекции у известных профессоров в университетах Лейпци-

га, Гейдельберга, Мюнхена, Марбурга. Получил широкое образование, наряду с философией изучал право, литературу, математику, физику, причем достаточно глубоко. Об этой связи гуманитарного и естественно-математического знания свидетельствует тема защищенной им в 1899 г. диссертации, посвященной анализу Р. Декартом математического и научного познания.

С 1906 по 1919 гг. работал в качестве преподавателя высшей школы в Берлинском университете (приват-доцент), затем занял должность профессора и последние три года был ректором Гамбургского университета, где он работал с 1919 г. по 1933 г. В 1933 г. , после прихода Гитлера к власти, Э. Кассирер по соображениям безопасности эмигрировал из Германии и проживал в Англии, Швеции, США. Он работал в самых престижных университетах мира — в Оксфордском, Гетеборгском, Йельском, Колумбийском. Занимался подготовкой и изданием сочинений И. Канта, Г. В. Лейбница. Интересовался теорией относительности А. Эйнштейна, творчеством Гете, Руссо, Лессинга, Шиллера. Многим из них он посвятил отдельные труды.

На начальном этапе своей научной деятельности занимался философскими проблемами естествознания, разрабатывая теорию понятий. Э. Кассирер, в отличие от И. Канта, отказался от деления мира на мир «вещей в себе» и «мир явлений этих вещей нам», т. е. от деления мира на мир ноуменов и мир феноменов, и ввел понятие «мира культуры» как единого мира. Разнообразии культуры Э. Кассирер видит в существовании различных сфер культуры, которые он определяет как «символические формы»: язык, миф, религия, искусство, наука. Эти идеи изложены Э. Кассирером в 3-х томной «Философии символических форм».

Вышеназванные «символические формы» рассматриваются Кассирером как самостоятельные образования, несводимые друг к другу. Впоследствии эти мысли легли в основу понимания им человека как животного,

созидающего символы и живущего в мире этих символов. Эта часть учения Э. Кассирера относится к разработанной им философии культуры в рамках философской антропологии.

К основным его работам в области философии культуры можно отнести «Философию символических форм», а также произведение «Логика наук о культуре».

После исследования философии культуры Э. Кассирер переходит к философско-антропологическим исследованиям, результаты которых изложены в трактате «Опыт о человеке». В этой работе он, с одной стороны, пытался защитить рациональную, разумную основу понимания человека, критикуемую со стороны иррационализма, а с другой стороны, указывал на её границы, предлагая определение человека как символического животного. Человек, по его мнению, — это животное, изобретающее символы.

В работах, посвященных культуре, Э. Кассирер, анализируя функции вышеперечисленных символических форм, утверждал, что именно через язык, миф, религию, искусство человек обретает понимание самого себя и окружающего мира и именно поэтому сам человек был определен им как «животное, создающее символы».

Важное место в концепции символических форм Э. Кассирера отводится языку. Из хаоса впечатлений язык формирует картину мира. Язык — автономное творение духа, с помощью которого человек не просто отражает действительность, как утверждают многие философы, а созидает эту действительность в языке, и на основе этих языковых знаков образуются понятия, которые являются продуктами символического познания.

Наряду с анализом языка в концепции символических форм Э. Кассирер уделяет значительное внимание анализу мифов и оригинально трактует их.

Миф — это форма осознания человеком своей общественной, прежде всего, родовой организации. Миф — это зеркало, в которое смотрится человек; он видит в

нем себя, но не осознает этого. Современная мифология, как считал Э. Кассирер, связана с современным государством, которое не может опираться исключительно на рассудок и здравый смысл граждан, а вынуждено окутывать социальную действительность мистическим мифологическим туманом, чтобы внушить этим гражданам свою необходимость, неизбежность и даже «святость».

По мнению Кассирера, единственным предметом философии должна стать культура. Заметное влияние на эволюцию взглядов Э. Кассирера в сторону антропологической проблематики оказала личность Альберта Швейцера — человека чрезвычайно одаренного способностями и широким кругом интересов, чья гуманистическая и гуманитарная деятельность была увенчана международным признанием — присуждением ему Нобелевской премии мира (1952).

А. Швейцер — немецко-французский мыслитель-гуманист, теолог (доктор теологии, 1900 г.), врач (доктор медицины, тема диссертации — «Психиатрическая оценка Иисуса: характеристика и критика», 1913 г.), доктор философии (тема диссертации: «Философия в постановке задач очищения религии И. Канта», 1899 г.), пастор, музыковед, теоретик философии культуры, общественный деятель — работал в качестве врача, выполняя гуманитарную миссию в Африке. Кассирер высоко оценил мысль А. Швейцера о том, что философия по своему призванию путеводитель и страж разума, она должна готовить нас к борьбе за идеалы, лежащие в основе культуры. Однако в час гибели, по мнению А. Швейцера, этот страж «смежил очи».

Кассирер был согласен с А. Швейцером в том, что все философы, которые в последние десятилетия работали в области теоретической философии, в том числе и он сам, заслуживают в определенном смысле этот упрек А. Швейцера. Именно под влиянием А. Швейцера, по утверждению самого Э. Кассирера, он обратился к про-

блеме человека через исследование проблем культуры. Некоторые историки философии отмечают, что его вклад в теорию познания и методологию науки, его натурфилософское мировоззрение и мировоззрение в области философии культуры гораздо значительнее, чем философско-антропологические исследования.

Вопрос «Что есть человек?» равносителен вопросу «Как возможен человек?». Рост знаний, развитие культуры, несомненно, являются источниками всестороннего прогресса человека и общества, но они также привели к катастрофическому самоотчуждению человека. Эта особенность была отмечена в европейской философии первой половины XX века Максом Шелером в его трудах по философской антропологии. Шелер натолкнулся на факт, что человек — это нечто столь обширное, пёстрое, многообразное, что все известные до сих пор определения вряд ли могут считаться удачными. Э. Кассирер разделял эту мысль и тоже подчеркивал, что каждое до сих пор существовавшее мировоззрение, пытавшееся определить *единство и однородность человеческой природы*, было обречено на логическую ошибку «часть вместо целого», поскольку сводило сущность человека к тем или иным ее проявлениям.

Теологи, ученые, биологи, социологи, этнологи, экономисты и т. д. подступали к проблеме человека с собственных точек зрения. Сочетать или соединить эти частные позиции не удалось никому. Даже классическое определение человека как *homo sapiens* — человек разумный, рациональный, по мнению Э. Кассирера, определение неполное, одностороннее и даже неудовлетворительное. Разум, конечно, одна из наиболее существенных черт человеческой природы, но человеку присуща и иррациональность: наряду с интеллектуальными формами деятельности человек реализует в своей деятельности такие проявления, которые никак не относятся к рациональным в области искусства, религии, мифа и др. Поэтому Э. Кассирер выход из этого тупика

находит в понятии символа. Все формы человеческого познания и деятельности, считает Э. Кассирер, суть символические формы, поэтому человек и может быть определен как символическое животное, или животное, производящее символические формы.

Здесь Э. Кассирер противоречит Максу Шелеру. Шелер считал именно символизм причиной бедствий философской антропологии. Символ, будучи условным образом реальности, закрывает нам доступ к самой этой реальности, а то и вовсе упраздняет её, поскольку существуют символы, знаки, которым ничего не соответствует в действительности. М. Шелер считал, что человек посредством собственных усилий способен познать предметы мира в их собственном бытии. Но познать вещь в её собственном бытии возможно не иначе как через десимволизацию вещи, т. е. очищение её от всяческих человеческих установлений, убеждений, мировоззрения и пр., очищение её от символических форм. Надо в познании идти от символов к вещам, такая позиция М. Шелера вполне согласуется с концепцией интуитивизма А. Бергсона и феноменологии Э. Гуссерля.

Э. Кассирер занимает прямо противоположную позицию. Познание самого предмета принципиально невозможно. Мы познаем не предметы, так как это означало бы, что они уже раньше определены и даны как предметы, мы познаем предметно. Между человеком и миром нет и не может быть никакой непосредственной связи; человек творит мир посредством символов и этим ограничивается его миссия. Человек — узник мира образов, которые созданы им самим, и всякая попытка выхода за пределы этого мира квалифицируется Э. Кассирером как «философская мистика». Определение человека поэтому не может носить субстанциональный характер, а может быть только фундаментальным. Это значит, что человека невозможно понять ни посредством какого-либо внутреннего принципа, определяющего его сущность, ни через эмпирическое

рассмотрение каких-либо врожденных его способностей. Сущность человека исчерпывается кругом его деяний, которые определяются языком, мифами, религией, искусством, наукой, историей. Но если это так, то подлинной философией человека может быть только философия, проникающая в структуру этих символических форм и мыслящая их в органической целостности. Э. Кассирер делает отсюда вывод, что человеческая культура, взятая в целом, может быть описана только как процесс прогрессивного самоосвобождения человека. Прогресс человека — это прогресс восходящего символа творчества: от простейших жестов до релятивистской механики, замечал Э. Кассирер.

Как мы уже отмечали, Эрнст Кассирер может считаться одним из основателей философской антропологии. Он считал, что человек — это мир человека, т. е. общество, государство. Целостной характеристикой, определяющей человека, не может быть ни его физическая, ни духовная (метафизическая) природа, а только его труд. Субстациональной основой человека Э. Кассирер считал даже не сам труд, а знаково-символическую деятельность человека. Именно она является сущностью человека.

Перейдем теперь к рассмотрению философских антропологий Арнольда Гелена и Гельмута Плеснера. Предварительно приведем весьма существенное замечание. Ученик Макса Шелера Поль Ландберг считал, что философская антропология не может быть особой наукой о человеке, синтезирующей данные конкретных наук, поскольку она стремится к целостному пониманию человека, а последнее — целостность — не может появиться из совокупности отдельных черт и качеств человека. Всякие факты, обстоятельства человеческого бытия, которые даются отдельными науками, должны оцениваться не сами по себе, а лишь в их особой значимости для целого и обнаруживать свой подлинный смысл лишь в целом.

Арнольд Гелен
(1904—1976 гг.)

Немецкий философ и социолог, один из классиков философской антропологии. Его основное произведение, посвященное философской антропологии, «Человек. Его природа и положение в мире» еще при жизни автора издавалось 12 раз. Среди его работ можно выделить «Действительный и недействительный дух», «Теория свободы воли», «Первобытный человек и поздняя культура», «Душа в техническую эпоху». Его философская эволюция включает два этапа: сначала он исследовал проблемы философии жизни и неофихтеанства, а позже занялся проблемами философской антропологии. В области философской антропологии сначала находился на позиции «антропобиологической», а позже перешел на позиции культурно-социологической концепции. Он придерживался взглядов на философскую антропологию как на целостное учение о человеке, которое синтезирует данные отдельных наук, руководствовался принципом, что человек должен быть объяснен исходя из самого себя. Он не придерживается позитивной оценки известной иерархической «лестницы существ» Аристотеля, сторонниками которой были его предшественник Макс Шелер и, как увидим далее, Г. Плеснер. Он исходил из представления, восходящего к Ф. Ницше, трактовавшего человека как еще «неопределившееся животное».

Именно это обстоятельство исключает человека из животного мира. Человек характеризуется биологической недостаточностью — несоответствиями, неспециализированностью органов чувств, примитивизмом, плохой оснащенностью инстинктами. В отличие от человека, животные обладают биологической специализированностью, которая позволяет им лучше прилаживаться, приспосабливаться к окружающей среде. Если животное обнаруживает узкую региональную связанность с определенной средой, то человек не имеет такой однозначно детерминирующей его четко определенной среды, он

имеет для себя средой весь мир, отличается пластичностью, способностью к обучению. Таким образом, человек открыт миру и свободен для выбора своих решений.

Человек, следовательно, не может находиться в полной гармонии с природой, но он всегда целостен и может быть понят только как целостность физическая и духовная. При этом духовность человека не дана ему извне, а является реализованной возможностью его жизненной природы. Человек постоянно отягощен грузом ответственности за собственное выживание. В деятельности человек продуцирует культуру (мир символических значений, неотъемлемых от человека): там, где у животного мыслится окружающий мир, у человека предполагается сфера культуры.

В общении, коммуникации с другими людьми человек соотносит себя с этими другими; объединяется, кооперируется с другими, порождая тем самым множество человеческих сообществ; создает специализированные социальные учреждения, т. е. институты, регулирующие межчеловеческие коммуникации и стабилизирующие их результаты. Социальные институты являются заместителями инстинктов, присущих животным, и автоматизируют человеческую жизнь. Они обогащают мотивы человеческой деятельности, формируют привычки, обеспечивают предсказуемость человеческого поведения.

А. Гелен, таким образом, приходит к выводу, что уже природой человек спроектирован и приспособлен для культурных форм существования.

Гельмут Плеснер
(1892—1985 гг.)

Немецкий философ и социолог, один из классиков философской антропологии. Родился в Висбадене. По образованию биолог. С 1926 года преподавал философию в Кёльне, с 1933 года эмигрировал в Голландию

и преподавал социологию в Гронингене. После войны вернулся в Германию и был профессором Геттингенского университета. Основная его работа — «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию». Кроме того, им написаны такие труды, как «Истоки кризиса трансцендентального понимания истины», «Единство чувств. Основные черты эстезиологии духа», «Власть и человеческая природа», «Смех и плач», «Философская антропология» и др. Г. Плеснер пытался преодолеть одностороннее определение А. Геленом человека как открытого, независимого от среды. Он выступал против дуализма души и тела, против понимания человека как биологически ущербного, против теоцентризма, ставя в центр мира не Бога, но человека.

Свою концепцию человека Г. Плеснер разрабатывает на основе привлечения данных естественных наук, прежде всего, биологии. Человек, по его убеждению, должен быть рассмотрен с позиций единого проекта, объединяющего его и природную, и культурную сущности. Существующий в мире порядок не есть нечто предустановленное, ибо такое предположение противоречит историчности бытия человека. Этот порядок создается самим человеком, он ориентирован на него самого и создается человеком для самого себя. Именно поэтому человек занимает центральное положение в мире.

Чтобы познать тайну человека нужно двигаться от «тела» к «сознанию», а не наоборот, как это делала предшествующая философия. Тело занимает особое место у человека, оно связывает внутреннее и внешнее, реальное и трансцендентное. Основная граница лежит между телом человека и средой. Граница обращена и во внутрь — она есть собственная граница человека, и во вне, т. к. она является одновременно границей иного. Граница — это переход из одного пространства в другое, а бытие на границе — это всегда бытие «между». Благодаря принадлежащей ему границе, живое тело и пребывает в самом себе и выходит за пределы самого себя.

Всякое живое существо как тело должно обладать определенной замкнутостью и в то же время быть открытым среде, от которой оно зависит. Плеснер выделяет особенности взаимосвязи различных живых организмов со средой. Простейший способ взаимосвязи — это «вычленение» тела в среду. Так происходит с растениями, лишенными центрального органа, направляющего движение других органов. Плеснер называет такую взаимосвязь открытой формой организации, т. е. непосредственной, и определяет его несамостоятельной частью соответствующего жизненного круга.

В животном, в отличие от растения, Плеснер видит более высокую форму соотнесенности. Животное не вычленено простым и непосредственным образом в свою среду, а носит форму опосредованности; животное обладает относительной самостоятельностью по отношению к среде, обладает замкнутой организацией. Животное выступает как относительно самостоятельная часть соответствующего ему жизненного круга. Связь со средой осуществляется посредством дифференцированных органов, обладающих относительной самостоятельностью, но связанных с центральным органом.

Наконец, существует третья ступень органической жизни — и эта ступень принадлежит человеку. В отличие от животных человек осознает себя и как «я в теле», и как «я». «Я» можно постигнуть как находящееся вне себя, т. е. как пункт, из которого человек способен созерцать «сценарий своей внутренней жизни». «Я» — это нечто необъективизируемое, это не предмет. Человек всегда скрыт для самого себя, поэтому позициональность человеческой жизни носит характер эксцентричности. Это проявляется в тройственной характеристике человека: он предстает 1) как тело, 2) как «Я в теле» (живое тело), 3) как «Я». Эта тройственная определенность означает тройственный характер структуры мира человека, способы реализации человеческого существования, формы его поведения.

Человек отличается от животного эксцентрической позицией, которая проявляется, например, в смехе или плаче. Человек способен схватывать, познавать покоящееся в себе бытие, и эта способность первоначально ведет к осознанию собственной «самости» себя как личности, а затем и к осознанию внешних объектов, окружающих явлений как вещей. Лишь человеку и со стороны своего собственного «Я», и со стороны окружающего «Оно» открывается бесконечность мира. Только духовное существо — человек — при столкновении с необъяснимыми ситуациями проявляет «эксцентричную позицию» — смех и плач. Существо, лишённое «эксцентричности», — животное — не способно заметить несоответствие в ситуации. Человеческая деятельность как реакция на среду и собственное бытие соединяет воедино духовную и физическую сферы: некоторый физический автоматизм и артикулируемые реакции, исходящие от самой личности.

Отношение человека к бытию определяется тремя, сформулированными Плеснером, антропологическими законами.

Первый закон Г. Плеснер определяет как «**Закон естественной искусственности**». Согласно этому закону человек должен сам себя сделать тем, что он есть. Человек может жить только управляя своей жизнью. Он не может существовать без норм и потому обязан создавать искусственные нормы, т. е. культуру как способ человеческого существования. Поэтому искусственное для человека столь же естественно, как и его биологическая организация.

Второй закон обозначен Г. Плеснером как «**Закон опосредованной непосредственности**». Этот закон определяет способ, которым даны объекты человеку, и форму отношения человека к себе. В своем сознании человек обладает прямым и непосредственным отношением к вещам, которое само опосредовано, поскольку человек не только растворяется в нем, но и обладает дистан-

цией по отношению к нему (сознанию). В рамках этого закона Плеснером исследовались такие специфические формы самовыражения человека, как смех и плач.

Третий закон — «Закон утопического места». Человек в силу своей эксцентрической позициональности испытывает своеобразную «неукорененность». Достигнув чего-то, он сразу с необходимостью вновь оказывается вне пределов достигнутого. Он никогда не обретает покоя. Опыт этой неукорененности ведет к осознанию человеком ничтожности бытия всего мира. Собственное бытие, бытие сущего осознается человеком как случайное, и он стремится к чему-то абсолютному, необходимому. В этом Плеснер видит причину религиозности: только в абсолютном человек может обрести равновесие, опору своему существованию.

Несколько слов о центральном понятии философской антропологии Г. Плеснера — позициональности. Оно вытекает из его рассуждений о границе: любое живое существо определяет свою границу, т. е. то, за пределы чего оно может выходить и возвращаться вовнутрь границы. Эта способность Г. Плеснером различается у растений, животных и у человека: растения непосредственно включены в среду, животные имеют опосредованный аппарат включения, координируемый центральным органом. Но животные не осознают себя таким центром. Иное дело — человек: осознание себя таким центром — специфически человеческое качество. Оно возможно в силу эксцентричности человека. Чтобы осознать себя как центр, нужно выйти за пределы этого центра, т. е. выйти за пределы самого себя. Эту операцию позициональности осуществляет рефлексия человека, т. е. осознание «Я» самим собою.

Таким образом, Г. Плеснер показал, что не дух, а особая форма связи с окружающим миром, со средой обитания отличают человека от других живых существ и от структуры иных живых существ.

Подводя краткий итог рассмотрения основных концепций философской антропологии, можно отметить, что это направление неклассической философии исходит из того, что «давление жизни» побудило человека создать культуру для защиты от стихии природы, и созданная человеком искусственная среда стала средой его обитания.

Философская антропология привлекла внимание многих философов к исследованию и осмыслению человеческого существа. Результаты этих исследований сказались на других направлениях неклассической философии XIX—XX веков. Вместе с тем, в философской антропологии классиков этого направления неклассической философии понимание человека основывается либо на базе научного анализа различных безличных структур человеческого бытия, т. е. человек сводится к природе, представляется лишенным смысла, истории развития, или, образно говоря, своей собственной биографии в онто и филогенезе; либо понимание человека основывается на принципах чистой субъективности, т. е. подчеркивается его полная автономность и независимость от всяких объективных сфер. Эти подходы не отражают сложную организацию и целостность человеческого существа, ибо человек представляет собой единство тела и души, разума и воли, рассудка и чувственности, рационального и иррационального. Проблема человека не может быть рассмотрена без учета его целостности и без конкретно-исторического анализа его развития.

РАЗДЕЛ 8

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Экзистенциализм — направление неклассической философии, которое нашло отражение не только в самой философии, но и в культуре в широком смысле слова: в литературе, театре, кино и даже в повседневной жизни творческой интеллигенции. Специфическим предметом исследования в этой философии стал индивидуальный человек, его существование и его фундаментальные свойства.

В отношении к личности, к индивидууму экзистенциализм утверждал, что его судьба не подчинена ни общественному, ни историческому влиянию, детерминации, т. е. причинной обусловленности. Личность человека полностью свободна, она сама творит все ценности, сама определяет смысл и форму собственного существования, и сама несет ответственность за последствия своего выбора: каким образом ей поступать в том или ином случае.

Философия экзистенциализма опирается на многие идеи, которые были развиты в рамках гуманистической традиции, идущей от Сократа, от греческой философии жизни. Если говорить о современной неклассической философии, то в мировоззрении экзистенциализма как бы сливаются воедино три философские тенденции: философско-теологические размышления датского философа Сёрена Кьеркегора, иррационализм философии жизни Ф. Ницше и других представителей этого философского направления, а также феноменология Э. Гуссерля. Можно увидеть и влияние на экзистенциализм

И. Канта и Г. В.Ф. Гегеля, чьи идеи были переработаны в иррационалистическом духе, а также идеи немецкого романтизма.

В этих учениях, предшествующих экзистенциализму, были использованы и доработаны, расширены четыре главных мотива. *Первый — мотив гуманизма*, который требовал от философов считать проблему существования человека основным предметом философии. Это требование идет еще от Сократа. *Второй — мотив инфинитизма*, суть которого заключается в том, что человек, обладающий конечным бытием, которое ограничено его рождением и его смертью, в своем бытии постоянно сталкивается с бесконечностью бытия (Бога) и постоянно стремится к ней. Эти идеи были сформулированы Платоном и Августином Блаженным. *Третий — мотив трагизма*, утверждающий, что бытие человека наполнено постоянными заботой, страхом, тревогой перед неизвестным для него будущим и чувством угрозы со стороны современности. Этот мотив мы встречаем в философии Б. Паскаля. *Четвертый — мотив пессимизма* — человека окружает ничто, это следует из того, что не существует никаких объективных ценностей, на которые человек мог бы опереться в своем существовании. Более того, некоторые экзистенциалисты, принадлежащие к атеистическому направлению, стали говорить и о смерти Бога, который, следовательно, тоже не может быть для человека опорой в его существовании.

Философия экзистенциализма характеризуется заметным разнообразием, но ее представителей объединяет концентрация, сосредоточенность на сущности человеческого бытия, экзистенции единичного, конкретного человека, не человека вообще, а человеческого индивидуума, на его бытии здесь и теперь. Представители экзистенциализма *post factum* в XX веке нашли корни своего учения во взглядах и произведениях датского философа Сёрена Кьеркегора и признали его первым представителем философии экзистенциализма.

Сёрен Кьеркегор (1813—1955 гг.)

Сёрен Кьеркегор — датский философ — предтеча экзистенциализма. Происходил из семьи глубоко верующих протестантов; его отец был пастором. Мы уже писали о его семье в разделе «Философия жизни», и можно обратиться вновь к этому описанию. Приведем дополнительно еще некоторые факты из жизни датского философа, которые, возможно, помогут лучше прояснить его философские взгляды.

Сёрен Кьеркегор и Ф. М. Достоевский, которых считают предтечами экзистенциализма, творчество которых получило высочайшую оценку потомков, были несчастливы в личной жизни. Труды первого были посвящены философским проблемам антропологии, проблемам бытия, религии, свободе. Произведения второго — Ф. М. Достоевского — это, прежде всего, художественные произведения, но такие, в которых он поднимается до самых глубоких философских проблем. Литературным даром обладали и писатель, и философ. К датскому философу признание пришло через сто лет после его смерти, после второй мировой войны. Так, например, Ж. -П. Сартр говорил о себе, что он только «младший кузен» Сёрена Кьеркегора. В свою очередь Альберт Камю, да и в целом все представители экзистенциализма, необычайно высоко ценили творчество Ф. М. Достоевского. А. Камю еще в студенческие годы выступил в качестве режиссера театральной постановки «Братьев Карамазовых» и сам принял участие в этой постановке в качестве актера.

Есть философы, чьи произведения — результат исследований и размышлений, и таких, пожалуй, большинство. Но есть и другие, те, жизнь которых вписана в их произведения до такой степени, что их трудно понять без знания жизни авторов, их переживаний, сомнений, разочарований. К этой второй группе принадлежат, не-

сомненно, и С. Кьеркегор, и Ф. М. Достоевский; каждый из них писал как бы о себе, соединяя мысленно собственные переживания с переживаниями тысяч людей.

Начнем с С. Кьеркегора. Сёрен был самым младшим из семи детей, которые были у 56-летнего отца Михаила Кьеркегора и 45-летней матери. Мать Кьеркегора через четыре месяца после свадьбы родила первого ребенка. Это событие было расценено С. Кьеркегором как грех его родителей и оказало на него значительное влияние. Кроме того, из рассказа отца Сёрену стало известно, что его отец, еще будучи подростком, в один из суровых ютланских дней бесконечно устал от холода и голода и проклял Бога за то, что он послал ему такую судьбу. Отец Сёрена внушил себе мысль, что Бог за это наслал наказание не только на него, но и на всю семью: в течение непродолжительного времени умерли пять из семи его детей, а также ушла из мира их мать. Отец остался с двумя сыновьями. Старший в будущем стал, как и отец, пастором протестантской церкви, а в последствии епископом, а Сёрен, хотя и был слабого здоровья и все опасались за его жизнь, выжил, но внушил себе, что он умрет после достижения 33 лет жизни, т. е. в возрасте Христа. Он не сомневался, что два греха, которые допустили его родители, сказались и на его судьбе, что его судьба тоже predetermined сверху. Он воспитывался в весьма суровой религиозной семейной обстановке, а когда ему было лишь 10 лет, его 66-летний отец взял с него клятву, что он до смерти не откажется от веры. Позже Сёрен написал, что его отец от большой любви сделал сына несчастным.

Однако впереди Сёрена ждала еще одна драма. Однажды он случайно увидел Регину Ольсен и познакомился с ней. Между молодыми людьми возникло взаимное чувство большой любви, которая, однако, привела их обоих к несчастью. Нам неизвестно, что произошло через год после объявленной ими помолвки о предстоящем браке. Возможно, сказались некоторые комплексы,

которые возникли в результате сурового религиозного воспитания, может, физическая слабость Сёрена, состояние его здоровья, но он отказался от создания семьи с девушкой, которую искренне любил, и которая любила его. Регина даже решилась пойти к нему первой, пришла к дому, в котором он жил, но не застала. Сёрен был уверен, что он не может поступать «как все», он приговорен «к исключительности», что он «предназначен» для исполнения задач «особых» и должен подняться выше общепризнаваемых норм этики. По отношению к Регине он поступил нечестно, но эта нечестность, непорядочность была предназначена ему сверху. Он страдал, но хуже всего было то, что ему как бы нравилось это страдание, он роскошествовал от этого страдания, рассматривал его как свидетельство своей исключительности и даже величия, потому что никто больше не страдает так, как Сёрен Кьеркегор. Следствием всех этих переживаний, страданий, сомнений, почти безумия от неисполнения любовных желаний стала исключительная творческая активность: он писал так много, что создавалось впечатление, что он пытался таким образом преодолеть свою боль. Он издавал книги, которые почти никем в то время не читались, используя деньги отца, оставшиеся ему в наследство.

Регина Олсен, пройдя через отчаяние от разрыва отношений с любимым, дала согласие на брак с Фредериком Шлеглом, государственным чиновником высокого ранга. Пред заключением этого брака Сёрен и Регина встретились в последний раз, до этого они долгое время практически не общались. Последними словами Регины Сёрену были, что она прощает его и просит у Бога благословить его, желает ему всего доброго. Это произошло 17 марта 1855 г. в день отъезда Регины с мужем из Дании к месту его службы. 11 октября того же года Сёрен потерял сознание на улице и был перенесен в больницу. Месяцем позже, 11 ноября, он умер, прожив 42 года. Регина пережила его на 49 лет. Эта любовь и

расставание сказались не только на его судьбе, но и на его философии.

Сёрен Кьеркегор в университете Копенгагена изучал теологию, но его интересы были направлены больше на философию, литературу и историю. Он глубоко изучил философию Г. В.Ф. Гегеля, однако эта философия вызвала у Кьеркегора глубоко разочарование, и он стал противником крайне абстрактной рационалистической доктрины немецкого философа. Как отметил позже Ж. -П. Сартр, Сёрен Кьеркегор не захотел быть понятием в философии Гегеля. Он предпринял путешествие в Берлин, чтобы послушать лекции Ф. В. Й. Шеллинга, который считался противником Гегеля, но и философия Шеллинга разочаровала С. Кьеркегора.

Интересовался литературной деятельностью, тем более, что обладал соответствующими способностями, был автором нескольких книг, тематикой которой были философские и религиозные размышления. В этих книгах он подражал Сократу, для которого философия была способом жизни, а не профессией. Как и Сократ, Сёрен Кьеркегор никогда не излагал свои философские и религиозные взгляды как некоторую систему. Он излагал эти взгляды в форме афоризмов. Его основные труды: «Или-Или», «Страх и трепет», «Философские крохи», «Понятие страха», «Этапы жизненного пути» и др.

В целом о философии Кьеркегора можно сказать, что она сформировалась как критическая реакция на абстрактную философскую систему Гегеля и в оппозиции к официальной протестантской религии на основе его личного опыта и размышлений над этими учениями. Кьеркегор был уверен, что главным предметом философии должно быть существование (экзистенция) человека как личности; он стремился к такой философии, которая бы проникла в самую сущность индивидуальной экзистенции человека. Задачей философии, по мнению датского философа, не должно быть постижение объективных и общих законов, присущих миру, приро-

де и даже человечеству. Философия должна заниматься субъективными проблемами, выражающими чувства, переживания, рефлексии, сомнения, колебания, страхи, разочарования, беспокойство, которые внутренне присущи человеку как конкретной личности, индивидууму, являются неотделимыми свойствами этой личности, ее существования, а не присущи человеку вообще. Человек в философии С. Кьеркегора не рассматривался как единственный представитель «человека вообще», а как чистая индивидуальность, субъективность. Такую философию С. Кьеркегор назвал экзистенциальной философией.

В философии Кьеркегор был последовательным субъективным идеалистом. Он постоянно подчеркивал в своих работах, что стремится познать истину, которая была бы истиной только для него лично. «Для чего нужна истина объективная, которая не имеет глубокого значения для жизни конкретного человека?» — спрашивал С. Кьеркегор, подразумевая ответ, что такая истина не нужна конкретному человеку.

Понятие «экзистенция» у Кьеркегора было категорией, относящейся к свободной личности. Это специфически человеческая категория, которая не может быть использована для характеристики других вещей. С. Кьеркегор утверждал, что существовать — это значит деятельно вмешиваться в собственное существование, реализовать себя, осуществляя выбор своего поведения в рамках различных возможностей. Человеческое существование состоит в постоянном расширении и стремлении к собственной индивидуальности и выходе из-под власти повседневности, соборности, социальности, группы, толпы. Это приобретение и усиление собственной индивидуальности неразрывно связано с исключительной ответственностью личности за свое существование. Такое понимание человеческой экзистенции у Кьеркегора совпадает с более поздним понятием М. Хайдеггера «аутентичное существование», противопоставляемое

немецким философом понятию «неаутентичного существования».

Опираясь на свой религиозный опыт и оставаясь одновременно в оппозиции к официальному христианству, Кьеркегор воспринимал религиозную веру не как совокупность убеждений и взглядов, но как необходимый атрибут экзистенции человека. Сёрен Кьеркегор старался в своих работах упорядочить собственные взгляды на человека, мир и Бога. Для этого он выделил три стадии «на дороге жизни» человека: эстетическую, этическую и религиозную. Отличительной особенностью человека на эстетической стадии было отношение мужчины к тому, что женственно, а центральным образом был Дон Жуан. «Она», женское начало, воплощает в себе чувственность. Жизнь Дон Жуана — это погоня за новыми и новыми чувствами и их познание. Характер их, прежде всего, эстетический. Это бесконечный, неустанный поиск прекрасного, без глубоких чувств и без моральных переживаний. Мир, переживание любви вместе с собственным переживанием и достижением чувства покоя и удовлетворения — это составные эстетической стадии. Кьеркегор далек от морализаторства, порицания Дон Жуана, даже относится к нему почти с симпатией, однако характеризует такую жизнь, как пустую, не имеющую никаких ценностей и ведущую к разочарованию. Человек на эстетической стадии живет одним днем, даже минутой, перед ним — ничто, и бесконечная тоска. Его личность находится в стадии становления, он как бы еще не ставшая личность, которая как бы устраняется от того, чтобы предстать перед «обличием Бога».

Эстетическая стадия может приготовить человека к вере. Эстет стремится к приятному, а приходит к разочарованию и страданиям. Стремясь к наслаждениям, приходит к выводу о бессмысленности жизни. По природе своей человек является атеистом, но охватывающий его страх имеет, по мнению С. Кьеркегора, характер ре-

лигиозный, но в стадии эстетической пока еще нет места Богу.

В противоположность этой стадии, где нет морали, права, ответственности, добра и зла, этическая стадия располагает этими ценностями. Переход от эстетической стадии к этической требует приобщения Бога к жизни человека: Бог придает жизни человека смысл. На этой стадии человек должен «избрать себя», то есть решиться на признание обязывающих его ценностей и нравственных норм. Бог даёт человеку эти ценности и законы, желает подчинения его законам и установленным порядкам, а человек должен выбирать, при этом даже не важно, что именно он выбирает, но что-то он должен именно выбирать. Первое, что человек должен выбирать, — это то, в чем он, возможно, и не заинтересован, но что согласуется с нравственным божьим законом. Выбор — это важный элемент самореализации человека. Благодаря выбору человек становится тем, кем он становится. Осознающая свои действия личность ответственна за свою готовность к выбору. Человек должен прислушиваться к себе, к тому, что в нем является божественным, что бесконечно. Выбирая, человек выбирает между добром и злом. Выбор «или — или» не касается внешних по отношению к человеку явлений, а касается самого человека, являющегося субъектом, осуществляющим этот выбор.

Нормы, обязательные для человека на этической стадии, имеют общий характер, но ответственность и выбор всегда носят личный характер. По Кьеркегору, выбор — это синтез необходимости и свободы. Личность становится послушной в своем выборе, но не внешней безличностной морали, праву, а своей субъективной вере.

В этот момент человек уже находится, благодаря вере, в третьей стадии — религиозной. С. Кьеркегор в этой стадии выделяет религиозность А и религиозность В.

Первая, религиозность А, есть явление общее, проявляется и в христианстве, и в язычестве. Достаточно того, что человек живет в соответствии с нормами морали, чтобы находиться в состоянии религиозности А. Надо жить так, как принято, посещая церковь, участвуя в религиозных обрядах, в христианском воспитании детей и т. п. Такая жизнь сочетает в себе элементы и эстетической, и этической стадии, но, по мнению Кьеркегора, такая жизнь не аутентична, она не христианская.

Иначе обстоит дело с религиозностью В. Эта религиозность доступна только избранным — «рыцарям веры». В ней нет священников и обычных верующих. Она полностью иррациональна, противоречива в сравнении с разумом; её содержание абсурдно и парадоксально одновременно. Здесь обнаруживается пропасть между Богом и человеком, но одновременно выявляется действительная структура, глубина содержания, внутреннее в человеке. Здесь Кьеркегор употребляет для характеристики религиозности понятие абсурда и парадокса. Абсурд — выражение, составляющие части которого между собой спорны, даже противоречивы, взаимно исключают друг друга. Парадокс — это сложное предложение, состоящее из двух, взаимно противоречивых, но одновременно истинных и неотделимых друг от друга. С. Кьеркегор приводит пример такого парадокса: «Индивидуум стоит выше, чем человек вообще, или личность выше, чем общество». «Рыцарь веры» способен установить личный контакт с Богом, и тем превосходит, выходит «за» нормы морали, являющиеся общеобязательными.

Хорошим примером такого парадокса является жизнь библейского Авраама, патриарха Израиля, это пример, который приводит Сёрен Кьеркегор. Авраам, как патриарх, должен исполнять нормы морали, которые даны народу Израиля Богом, но Бог даровал престарелым Аврааму и его жене Саре сына Исаака. Бог, который не понятен в своих поступках, повелел затем Аврааму принести его сына, которого отец лю-

бил, в жертву для сожжения на горе, которая ему будет указана. Так, Бог, установивший для народа Израиля и для Авраама нормы морали, теперь призывает одну из этих норм нарушить. Желание Бога, изъявленное Аврааму как одному из избранных, — это испытание Авраама Богом: является ли тот на самом деле «рыцарем веры»? Авраам находился в состоянии внутреннего разлада, будучи одновременно и таким, как все, и избранным — рыцарем веры. Вера Авраама — это парадокс: индивид должен изолироваться от общего. Но такая изоляция невозможна — Авраам остается отцом Исаака. Этот внутренний конфликт Авраам разрешает в пользу веры, он проявил послушание Богу: вместе с сыном поднялся на гору, подошел к алтарю и приготовился принести сына в жертву. Бог проявил волю, недоступную разуму; он отвел поднятую Авраамом руку с ножом и свершил так, что на жертвенном алтаре оказался ягненок. Исаак был спасен. «Ничего не состоялось, и все состоялось» — написал Кьеркегор. Когда Авраам стал потенциальным отцеубийцей, поднял нож на собственного сына, он увидел в глазах сына удивление, сын был поражен тем, что происходило. Авраам доказал, что он — «рыцарь веры», но в собственных глазах он был все же детоубийцей. Возвращаясь с горы, он ничего не говорил сопровождающему его слуге, возвратившись домой, ничего не сказал Саре. Не потому, что не хотел, а потому, что не хватило слов, чтобы об этом рассказать.

Эта библейская история в творчестве С. Кьеркегора — литературная иллюстрация и аллегория собственной философии и собственной жизни. Авраам — это сам Кьеркегор, а Исаак — это Регина Ольсен, принесенная «в жертву» ради высшей цели, к которой призвал С. Кьеркегора Бог. Он послал ему такое испытание, чтобы проверить, является ли он божьим избранныком, рыцарем веры. Испытуемый дал положительный ответ, но заплатил за это Кьеркегор потерей Регины. С одной

стороны, С. Кьеркегор, подчиняясь общим нормам морали, мог стать хорошим мужем своей Регины. С другой стороны, он отказался от исполнения этих общих нравственных норм и перешел в стадию религиозности В. Для Кьеркегора это был парадокс самого Бога, и отсюда парадоксом стала вера в Бога, а для разума она стала абсурдом. Авраам (Кьеркегор) молчал. Он не мог рассказать правды о своих переживаниях, ибо если бы он рассказал об этом языком понятным всем, то сам не поверил бы этой правде. Он пришел к выводу, что субъективная правда, присущая человеку, доступна только тому, кто ее сам в себе переживает. Когда она пересказывается другому, то становится неправдой.

Вера у С. Кьеркегора рассматривается в тесной связи с анализом проблемы конечного и бесконечного. Одна из фундаментальных характеристик индивидуальной человеческой жизни — ее временный характер: человек когда-то рождается, и он когда-то должен умереть. Но каждый человек одновременно рассматривает свою жизнь через призму бесконечности и вечности. Обладая конечным существованием, которое ограничено его рождением и его смертью, человек желает быть вечным и бессмертным. Выражением этих желаний и стремлений человека является религия и вера в Бога. Они для человека, по мнению С. Кьеркегора, являются необходимыми, поскольку дают ему надежду на вечность и бессмертие.

Но религия имеет и негативные последствия для верующего человека, поскольку обрекает его на сомнения и страдания. Каждое приближение к Богу ведет человека к пониманию своего бессилия, своей ничтожности в сравнении с Богом, вызывает у него страх и тревогу, беспокойство и неуверенность. Рождение и смерть человека взаимно переплетены, все в мире меняется и проходит. А что же (или кто) в мире бесконечно, вечно, абсолютно свободно, бессмертно? Таковым является исключительно Бог. Поэтому Кьеркегор говорит об основ-

ном фундаментальном конфликте, которым является конфликт между человеком и Богом, между конечным и бесконечным бытием, смертью и бессмертием.

Личность не может своим разумом понять этой антиномии «Бог — человек», и потому человек трактует Бога как существо иррациональное, недоступное его разуму. Христианская религия постоянно напоминает человеку о его несовершенстве, бессилии, малости и потому углубляет драматизм человеческого существования. В результате человек замыкается в себе, обращается к своим внутренним переживаниям, он занимается конкретной деятельностью, которая дает ему возможность забыть о смерти и о вечности. У него появляется убеждение, что его временное существование в мире — это натуральное явление. Христианская религия, религиозная вера, по мнению С. Кьеркегора, ставит одинокого человека перед грозным и молчащим Богом, от которого личность не может получить конкретной поддержки, и даже не может надеяться на какие-то подсказки в своем существовании.

У С. Кьеркегора философия экзистенциализма XX века заимствует идею «экзистенциального мышления». Если научное мышление, исходящее из чисто теоретического интереса, абстрактно и безлично, то экзистенциальное мышление, связанное с внутренней жизнью человека, с его переживаниями, только и может быть конкретным, «человеческим», личностным знанием. Кьеркегор утверждал, что человек сам «существует» в своем мышлении, следовательно, он не может относиться к действительности как к чему-то объективному, не затронутому человеческой субъективностью. Кьеркегор подчеркивает постоянную текучесть, изменчивость, неустойчивость человеческой экзистенции, его обреченность на смерть, выражая эти свойства экзистенции человека в понятиях «страх», «сомнение», «трепет» и др. Сложная человеческая экзистенция неподвластна человеческому разуму, но не в силах осмыслить ее. Таким

образом, человеческая экзистенция, существование неподвластны разуму, более того, экзистенция для мысли, как замечал Кьеркегор, является чуждой средой. Здесь очень явственно выражена иррациональная сущность экзистенциализма.

Эти взгляды Сёрена Кьеркегора были особенно востребованы после первой мировой войны, после поражения в ней Германии. Именно эта страна стала родиной экзистенциализма — одного из самых популярных направлений неклассической философии, а наиболее известными немецкими представителями этой философии были Мартин Хайдеггер (1889—1976) и Карл Ясперс (1883—1969).

На становлении философии экзистенциализма в России оказала влияние Великая Октябрьская социалистическая революция 1917 года.

Эти события мирового масштаба, по мнению представителей экзистенциализма, обнажили несомненную истину, которая касалась человеческой жизни, экзистенции человека и его судьбы: человек смертен и его, в конечном счете, ждет смерть, поражение. Человеческая жизнь хрупка, он осознает свою конечность, и это определяет его существование в мире.

Кроме С. Кьеркегора, многие историки философии считают предтечей философии экзистенциализма русского писателя Ф. М. Достоевского. В судьбе С. Кьеркегора и Ф. М. Достоевского имеется много общего.

Федор Михайлович Достоевский (1821—1881 гг.)

Его отец — Михаил Достоевский — происходил из польской шляхты, имел родовой герб, был по специальности хирургом, а по образу жизни — садистом и деспотом. Он терроризировал свою жену и восемь своих детей. Жена его достаточно рано умерла, и он издевался сексуально над несовершеннолетними крепостными

девушками, а его любимым занятием было физическое издевательство над принадлежащими ему крепостными крестьянами. Оскорбляемые и унижаемые Михаилом Достоевским, в конце концов, отомстили ему сполна: они влили ему в горло бутылку спирта и задушили его. Воспоминания об отце были для Ф. М. Достоевского кошмаром до конца жизни, и эти воспоминания о нем он перенес и на народ, к которому принадлежал по отцу: он явно негативно относился к полякам и Польше. Его отец представлен в качестве ужасного распутника в романе «Братья Карамазовы».

Хотя отец и знал о намерениях сына Федора стать писателем, он насильно, вопреки воле сына, определил его на учебу в Высшую инженерную военную школу. Федор Достоевский задержался в этом учебном заведении только год. Несмотря на трудности и бедность, Ф. М. Достоевский все же решил осуществить свою мечту, стать писателем и сразу принял программное решение никогда не писать «на заказ», в угоду кому бы то ни было. Он жил практически в нищете, однако уже первое его произведение — повесть «Бедные люди» — принесло ему славу и признание. Он стал модным писателем, его приглашали в самые известные великосветские салоны.

Его увлечение политикой повлекло за собой арест, лишение свободы и заключение в Петропавловскую крепость. Однажды высшие чины политической тюрьмы решили пошутить: объявили всем арестованным, что они приговорены к смерти, предоставили возможность попрощаться с жизнью, поцеловать крест; их одели соответствующим для казни образом и поставили перед стеной для свершения казни. Солдаты зарядили ружья, после соответствующей команды, они подняли их и опустили. Многие арестанты потеряли сознание...

Достоевский вскоре попал на каторгу. Он жил в страшных условиях, в неотапливаемом, заплесневев-

лом бараке. Зимой выполнял тяжелую работу на валке леса, когда температура достигала 40° мороза и ниже. Однако именно на каторге Ф. М. Достоевский обрел духовное возрождение: по-новому открыл для себя христианство, систематически обращался к Библии. С каторги Ф. М. Достоевский вернулся лояльным царскому режиму подданным. Отметим две его болезни: одна физическая — он довольно рано заболел эпилепсией (некоторые источники связывают это с известием о смерти отца), а другая — страсть к азартным играм. Возможно, этот негативный собственный опыт позволил ему так психологически точно описать своего героя в романе «Игрок».

Новый этап развития философии экзистенциализма начинается после второй мировой войны. Поражение Германии, многочисленные человеческие жертвы, социально-политические изменения в мире породили представление о конце определенной исторической эпохи. Все это повлекло за собой перемещение центра тяжести философских интересов из теории познания, методологии и логики научного познания на проблемы человека, общества, истории. Среди философов-экзистенциалистов после второй мировой войны необходимо выделить французов Жана-Поля Сартра (1905—1980), Альберта Камю (1913—1960), Габриэля Марселя (1889—1973).

Для французских экзистенциалистов характерна активная литературно-художественная деятельность. Они излагают свои взгляды не только (и даже не столько) в академических монографиях и публицистических статьях, сколько в многочисленных драматургических и литературных произведениях — в пьесах, в новеллах, романах, мемуарах, выражая свои философские взгляды в художественных образах. Это отличает французских экзистенциалистов от немецких, и это обстоятельство открыло французским экзистенциалистам доступ не только к умам, но и к чувствам читателей и зрите-

лей, это уже был не узкий круг людей, интересующихся собственно философией. Такая форма распространения идей экзистенциализма расширила сферу влияния этого течения не только во Франции, но и в других странах, в особенности среди молодежи и деятелей искусства и литературы.

Мы познакомимся с двумя в определенной степени противоположными версиями экзистенциализма: с атеистической, к которой принадлежит М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю, и религиозно-католической, к которой можно отнести К. Ясперса и Г. Марселя.

На наш взгляд, будет интересным познакомиться и со взглядами представителей экзистенциализма в России: Льва Шестова (1866—1938) и Николая Бердяева (1874—1948).

Подчеркнем еще одну особенность представителей философии экзистенциализма: их политический плюрализм. Так, М. Хайдеггер, по мнению многих историков философии, разделял взгляды национал-социализма. Этими властями он был назначен ректором университета и при инаугурации призвал студентов взять за образец для подражания Гитлера. Правда, впоследствии он отказался от этих взглядов, однако был осуждаем общественностью за свое прошлое, понес определенные последствия за свое прошлое: в первые годы после второй мировой войны по решению суда ему не было разрешено заниматься преподавательской деятельностью.

Консервативных взглядов придерживались К. Ясперс и Г. Марсель, либеральных — А. Камю. Ж.-П. Сартр придерживался левых взглядов, одно время симпатизировал марксизму, правда, дистанцировался от Французской компартии. Он был признанным лидером студенческого и рабочего движения во Франции в 60-е годы XX века и лично участвовал в многочисленных протестных выступлениях.

Мартин Хайдеггер
(1889—1976 гг.)

Немецкий философ родился в небольшом городке Месскирхе в семье ремесленника, занимавшего место служителя невысокого ранга в костеле; мать его была крестьянкой. Учился в гимназиях в Констанце и Фрайбурге. Собирался принять монашеский постриг, однако этому помешала болезнь сердца. 20 лет от роду стал студентом теологического факультета Фрайбургского университета, но через два года перешел на философский факультет. Защитил две диссертации: одну — «Учение о суждении в психологизме» — в 1913 году (будучи студентом), а другую — «Учение Дунса Скотта о категориях и значении» — в год окончания университета в 1915 году.

В начале первой мировой войны он был мобилизован в армию, но по болезни был признан ограниченно годным и переведен в тыловое обеспечение в качестве ополченца.

В 1915 году был принят на должность приват-доцента на теологический факультет университета, который только что закончил, где читал курсы античной и средневековой философии. Однако его взгляды часто не совпадали со взглядами ортодоксальных католических теологов, работающих рядом с ним на факультете, и у него пропал интерес к занятиям христианской философией. Он из Фрайбургского университета и переезжает на работу в Марбургский университет. В эти годы он написал книгу «Бытие и время» — одно из самых значимых в современной философии произведений и получил весьма широкую известность как философ. К этому периоду относятся также его произведения «Кант и проблема метафизики», «Что такое метафизика?», «О сущности основания».

Уже в первые годы его академической карьеры он увлекается феноменологией Гуссерля. После ухода Гус-

серля в отставку с должности руководителя кафедры во Фрайбургском университете, М. Хайдеггер возвращается в родной университет в 1928 году и занимает эту кафедру после Гуссерля. В 1933 году, после прихода к власти нацистов, Хайдеггер назначен на один год этой властью на пост ректора университета. Через несколько дней после этого он вступает в национал-социалистическую партию и начинает участвовать в политической жизни. Он произносит в университете речи о необходимости интеграции университета в нацистское государство, призывает студентов подражать Гитлеру, называет его образцом для студенческой молодёжи.

После поражения нацистской Германии М. Хайдеггер оказался на оккупированной французами территории и подвергся процедуре денацификации: по решению суда, признавшего его сознательную поддержку нацистского режима, он был отстранен от преподавательской деятельности до 1951 года. Среди его послевоенных трудов можно назвать «Тождество и различие», «Что такое мышление?», двухтомник «Ницше» и др.

М. Хайдеггер писал, что вопрос о бытии, который, по его мнению, является основным философским вопросом, оказался забытым в философии еще со времен Платона. Собственно, и у самого Платона «мир эйдосов» безразличен к человеку, он объективен. М. Хайдеггер не сомневается, что исключительно выяснение сущности человеческого бытия даст нам ключ к пониманию сущности бытия как такового. Философия должна стать общей теорией бытия. Если его учитель Гуссерль с помощью феноменологического метода пытался найти источник знания и истины, т. е. его философия была подчинена теоретико-познавательным целям, то его ученик и последователь Хайдеггер поставил перед собой цель превращения феноменологии в общую теорию бытия, которая должна дать ответы на вопросы «Что такое бытие?», и «Почему вообще нечто существует?» Он пытался ответить на этот вопрос сразу, однако размышления при-

вели его к анализу бытия человека. На место надличностного трансцендентального сознания как субъекта познания М. Хайдеггер поставил «Дасейн», или бытие конкретных человеческих индивидуумов. Ключом для онтологического понимания бытия вообще у Хайдеггера стала антропология: прежде чем понять бытие вообще, надо понять бытие человека.

Именно человек есть тем, кто ставит вопрос о бытии; человек, будучи частью бытия вообще, находится в наилучшем состоянии, чтобы понять свое собственное бытие, свою экзистенцию, а затем уже понять смысл всякого бытия. Хайдеггер считал вполне обоснованным идти от анализа первичного существования человека в мире, чтобы, отгалкиваясь от этой ситуации, построить знание о бытии, существовании как таковом.

Специфически человеческий способ существования характеризуется тем, что человек как бы заброшен в мир, т. е. его существование — это «бытие-в-мире» и одновременно это бытие с другими, или «коэкзистенция», т. е. совместное с другими личностями бытие, но оно относится и к сосуществованию человека с существованием различных вещей за человеком, вне человеческого бытия.

Человеческая экзистенция возможна не иначе, как в форме коэкзистенции. У Хайдеггера нет сомнения в существовании внешнего по отношению к человеку мира, оно настолько же несомненно, как бытие конкретного человека, или существование моего «Я». Поскольку исходная позиция в философии Хайдеггера — это бытие человека в мире, то вопрос о существовании мира совершенно бессмыслен и не нужен. Человек не пассивен в мире. Своей деятельностью он преобразует первичный хаос в упорядоченную структуру. Он придает смысл всем вещам и устанавливает различного рода отношения и зависимости между ними, при этом сотрудничает с другими людьми. Пользуясь в своей деятельности какими-то орудиями, он не просто переходит к использованию

орудий, устройств, но и общается с другими людьми, которые либо изготовили это орудие труда, либо тоже пользуются им.

Человек, придавая бытию порядок, способен прислушиваться к голосу бытия, т. е. бытие человека — это постоянное сосуществование и совместная с миром вещей деятельность. Этот мир вещей окружает человека, но бытие вещей отлично от человеческого бытия, мир вещей чужд человеку.

Вещи просто существуют в мире и ничего более: они не способны что-то изменить в своем собственном существовании. В отличие от бытия вещей, человек в состоянии занимать некоторое отношение как по отношению к собственному бытию, так и к бытию других людей и вещей. Человек, прежде всего, осознает свое бытие. Вещи же только существуют, ничего об это не зная. Понимая бытие, человек открывает его смысл, который сам по себе не открывается бытием.

Это тот круг проблем, который был основан на абстрактной феноменологии Гуссерля, но у М. Хайдеггера более конкретный взгляд и другая концепция человека. Иное дело, и это нужно подчеркнуть особенно, что ни Хайдеггер, ни другие представители экзистенциализма так и не смогли реализовать свои первичные планы, т. е. не перешли от экзистенции человека как конкретной личности к философии бытия вообще, т. е. не создали общей теории бытия, хотя почти все декларировали необходимость перехода к её созданию.

М.Хайдеггер выделил девять характеристик бытия человека, которые отличают его от бытия вещей.

Итак, главные аспекты бытия человека, согласно Хайдеггеру, — это «бытие-в-мире», т. е. принципиальная связь бытия человека с бытием остального мира (1); а также тот факт, что человек в мире — активный, сознательный, понимающий, смыслообразующий в своих отношениях с миром (2). М. Хайдеггер выделил и дру-

гие свойства нашей человеческой личностной экзистенции (существования).

Таким свойством человека является то, что человек не только без его согласия заброшен в этот мир, но он должен реализоваться в этом мире. Личность есть не только то, чем она есть, но также и то, чем она будет, — а она будет такой, какой сама себя делает. Человек в своем существовании постоянно стоит перед выбором; и то, что он отбрасывает, отказывается от некоторых своих возможностей, и то, что он реализует, зависит исключительно только от него самого. За свой выбор человек сам несет ответственность. Человек таков, каким он сам себя делает. Это третье свойство человеческой экзистенции (3).

Следующим (4) свойством является то, что человеческая экзистенция осознается самим человеком как экзистенция временная (не только в физическом смысле.). Человек постоянно стремится выйти за собственное существование, он строит проекты по изменению собственного бытия. Человек никогда не идентичен, не тождествен сам себе, у него имеются намерения, он оценивает свое настоящее с позиций прошлого и возможного будущего. Это отличает человеческое существование от существования других вещей, которые тождественны сами себе.

Следующее (5) свойство связано с предыдущим: человеческое существование характеризуется естеством, самостью, собственным «Я». Это не позволяет ни суммировать людей, ни сводить их один к другому. Каждая человеческая личность чем-то отличается от других. Экзистенция конкретной личности никоим образом не может быть сведена, редуцирована к экзистенции другого человека.

Очень важной характеристикой человека и свойством его существования (6) является то, что, хотя личность требует существования других людей, с которыми должна совместно существовать, жить и сотрудничать,

общение с другими не может быть аутентичным. Люди, с которыми сталкивается личность, по отношению к ней выступают как безличные, анонимные силы, которые пытаются навязать личности собственные способы поведения. Личность чувствует себя обязанной поступать в соответствии с принятыми в данной среде правилами, обычаями, образцами поведения и нормами морали.

Очередное (7) свойство человеческой экзистенции является следствием из предыдущего. Хайдеггер замечает, что личность, индивидуум в результате коммуникаций с другими, перестает быть собой, попадает в неволю, в рабство безличной силы, которая определяется Хайдеггером как «Man», это уничтожает «личностность» и индивидуальность конкретной личности. Человек начинает действовать так, как другие: он работает, играет, смущается так, как все другие. Это своеобразный отказ личности от самого себя, своей индивидуальности, уникальности, «самости», это существование в форме конформизма, существование безличностное и банальное.

В результате экзистенция человека переходит в состояние неаутентичное; человек отказывается понимать мир по-своему, он освобождается от ответственности за выбор поведения, поскольку ничего не выбирает, а поступает как все. Неаутентичное существование человека ведет к следующему (8) свойству существования личностей: неаутентичное существование — это своеобразный отказ от знания правды о самом себе. Спасением от такой судьбы человека может быть, по мнению М. Хайдеггера, философия. Задачей философии является не исследование действительности, а размышления об экзистенции человека.

Задачей так понимаемой философии является освобождение личности из неаутентичного существования и усилия по убеждению этой личности возвратиться к аутентичному существованию. Это требует значительных усилий от такой личности: надо отказаться от спокойного существования, характерного неаутентичной лич-

ности, перейти к состоянию постоянного беспокойства, тревоги, которые присущи аутентичной экзистенции личности.

Эти чувства, а также страх смерти, составляют следующее (9) свойство человеческой экзистенции. Оно обусловлено тем, что человек как бы заброшен в мир чуждых ему вещей и чуждых людей. Человек в своей экзистенции обречен на изоляцию и одиночество, он не может рассчитывать ни на что легкое, удобное, уверенное, за исключением смерти. Хайдеггер утверждает, что жизнь человека — это движение к смерти. Понимание сущности смерти, осознанное принятие страха и выбор своего креста в жизни определяют свободу человека и является признаком истинной человечности. В заключение рассмотрения учения М. Хайдеггера сделаем еще два дополнения.

В книге М. Хайдеггера отчетливо виден субъективно-идеалистический характер его экзистенциализма. Этот идеализм вытекает из приоритета человеческого существования (Dasein) по отношению ко всем другим проблемам. Они, по мнению М. Хайдеггера, имеют способ бытия, свойственный человеку, его бытию. Следовательно, Хайдеггер определяет все сущее, как оно нам дано, способом человеческого бытия, его сознанием. Это не что иное, как субъективный идеализм.

«Dasein» по Хайдеггеру, — *это забота, это структура человеческого бытия в ее целостности*, она объединяет понятия «бытия-в-мире» и совместное бытие с другими людьми и с вещами, их коэкзистенцию. Хайдеггер пишет, что Dasein, которое находит себя заброшенным среди вещей и Других, находит в себе возможность и неотвратимость собственной смерти. Необходимостью для Dasein является принять эту возможность, ответственность за собственную экзистенцию, и это является фундаментом его заботы о достижении аутентичности человеческого бытия (т.е. Dasein).

Подчеркнем еще одно обстоятельство, понятие «бытие-в-мире», введенное Хайдеггером, подчеркивает неразрывность человеческого бытия и мира, т. е. субъективного и объективного. Здесь в завуалированной форме можно увидеть вариант «принципиальной координации», сформулированный в эмпириокритицизме; и это еще одно свидетельство субъективно-идеалистического характера экзистенциализма Мартина Хайдеггера.

Карл Теодор Ясперс
(1883—1969 гг.)

Карл Теодор Ясперс — один из главных представителей немецкого экзистенциализма, философ, психолог и психиатр. К. Ясперс родился в Ольденбурге. Его отец был юристом, затем директором банка, мать происходила из крестьянской семьи. С ранних лет увлекался философией, однако на его выбор будущей специальности оказал влияние отец, и он поступил на юридический факультет Гейдельбергского университета, продолжил образование в Мюнхенском университете. Поняв, что юриспруденция ему не очень нравится, он резко меняет специализацию, занявшись изучением медицины с 1902 по 1908 гг. После окончания медицинского факультета Гейдельбергского университета он получил степень доктора медицины. На протяжении последующих шести лет работает в психиатрической лечебнице в Гейдельберге. На основе собственной психиатрической практики приходит к выводу о необходимости совершенствования психиатрии. В 1913 году он защищает докторскую диссертацию, которая позже была издана в качестве фундаментального научного труда «Общая психопатология»; этот труд переиздавался много раз, даже еще в 1959 году.

После успешной защиты докторской диссертации был приглашен для работы в Гейдельбергском университете, и академическая работа в университете стала

для него основной на всю жизнь. Через несколько лет издает книгу «Психология мировоззрений», которой было открыто его увлечение философией. Еще через два года К. Ясперс стал профессором философии в родном университете. На его философскую эволюцию оказали влияние коллеги по университету, среди которых были Макс Вебер, Эрнст Блох, Георг Зиммель, и особенно М. Хайдеггер. Но с последним К. Ясперс разрывает отношения из-за его симпатии к национал-социалистам и принадлежности к этой партии. Этот разрыв был обусловлен не только их политическим антагонизмом, но и тем, что жена К. Ясперса была еврейкой, и антисемитизм, в котором обвиняли М. Хайдеггера, был для К. Ясперса неприемлем.

Нацистские власти лишили К. Ясперса в 1937 году звания профессора, и он, оставаясь в Германии, постоянно находился под угрозой ареста. Все эти годы (до 1945), он занимался научной работой, хотя не имел возможности публиковать свои научные труды. В 1945 году, как человек, не замеченный в симпатии к нацистам, он возвращается к преподавательской деятельности сначала в Гейдельбергском, а затем в Базельском университете в Швейцарии, очень активно печатается, выходят его работы «Вопрос о вине», «Ницше и христианство», «О европейском духе», «Философская вера», «Об условиях и возможностях нового гуманизма».

Хотя дороги К. Ясперса и М. Хайдеггера разошлись, Ясперс помнил те дружеские отношения, которые связывали его с Хайдеггером. Он ничего не скрыл от комиссии по денацификации в отношении Хайдеггера, но сделал все, чтобы последнему разрешили печататься уже в 1945 году, а в 1949 году содействовал, чтобы Хайдеггеру разрешили вернуться к преподаванию в университете. Он переписывался с Хайдеггером до 1963 года. Однако в интеллектуальном отношении К. Ясперс был ближе к религиозному экзистенциализму С. Кьеркегора, чем к атеистическому экзистенциализму М. Хайдеггера.

Философские взгляды К. Ясперса изложены в его главном, пожалуй, труде «Философия» (1932 г.), который содержит полное изложение его оригинальной философской доктрины.

Как и Хайдеггер, К. Ясперс не видел возможности познания истины о действительности с помощью традиционной науки и философии. Он считал, что познание истины о бытии возможно только через отношение человека к собственной экзистенции, считал задачей философии разъяснение экзистенции человеческой личности и последующий переход к постижению истины о бытии вообще.

Экзистенцию человека К. Ясперс понимал как нечто, что не исчерпывается суммой возможных объективаций его свойств, которые приписываются человеку. Истину о человеке невозможно вывести из описания его внутренних переживаний, мыслей, действий, свойств человеческой личности. Она — процесс становления, движение, совершенствование этой экзистенции в мире. Философия должна стараться выразить индивидуальную, личностную истину об экзистенции, а не пытаться описать эту экзистенцию в каких-то общих, хотя, возможно, и важных понятиях. Вместо таких понятий, стремясь разъяснить экзистенцию человека, К. Ясперс ввел понятие знаков, модусов, которые являются выражением реализации экзистенции. Это, например, такие знаки, как «бытие собой», «свобода», «коммуникация», «вера», «трансценденция» и др.

Одним из важнейших знаков, разъясняющих экзистенцию, по мнению К. Ясперса, является коммуникация, общение между личностями. Реализация собственной экзистенции личностью невозможно без позитивного отношения с ее стороны к экзистенции другой личности, т. е. без аутентичной коммуникации с экзистенцией другого человека. В актах положительной коммуникации истина одного партнера общения освобождает истину другого партнера и наоборот.

К. Ясперс рассматривал экзистенцию в контексте трансценденции. Трансценденция для К. Ясперса тождественна с понятием скрытого Бога, с которым экзистенция не соприкасается непосредственно, но находит следы его присутствия в мире в виде различного рода «шифров», но во всем, что существует, чувствуются следы Его присутствия. Не научное познание, но философские размышления, рефлексии над бытием вообще и бытием человека, в частности, дает нам основание признавать существование Бога, осуществляющего провидение по отношению к миру и человеческим индивидуумам.

Вера в существование трансценденции особенно нужна человеку в так называемых пограничных ситуациях, которые, по мнению К. Ясперса, являются неотъемлемыми атрибутами экзистенции. Это необычайно трудные моменты в жизни человека, а способ разрешения, переживания этих пограничных ситуаций является свидетельством, знаком аутентичности экзистенции этой личности. Примерами таких пограничных ситуаций являются смерть, страдания, борьба, вина и т. п.

В ситуациях такого рода мы переживаем глубокий стресс, поскольку эти пограничные ситуации являются непосредственной угрозой самому существованию (нашему или существованию близких людей). Не бывает, чтобы человек не встречался с такими ситуациями, и далеко не всегда мы правильно реагируем, находим правильную линию поведения, когда такие ситуации наступают. По мнению К. Ясперса, правильная реакция на пограничные ситуации не может быть основана на попытке их отдаления во времени, на легкомысленном к ним отношении или попытке забыть о них, поскольку это или невозможно, или недостойно человека, т. е. такая экзистенция человека будет неаутентичной. По К. Ясперсу, отношением человека к пограничной ситуации должно быть «вхождение в эту ситуацию с открытыми глазами». Это равнозначно осознанному переживанию человеком этой ситуации и поиск им собственного

пути ее развязки или принятием на себя ответственности за следствия, которые влечет за собой пограничная ситуация. Поступая, таким образом, человек, личность с готовностью принимают экзистенцию такой, как она есть. Это бытие собой в пограничных ситуациях ни для кого не является легким, а приходит, по мнению К. Ясперса, как чудо, и равносильно дару, который мы получаем от трансценденции, или от Бога.

К. Ясперс считает, что вера в Бога является основой надежды. Беспокойство, забота о спасении является сущностью смысла жизни. Человек встречается на этой дороге многочисленные преграды, которые затрудняют, а иногда и перечеркивают его надежду на спасение. Эти преграды являются причиной страха перед смертью. Вера позволяет человеку понять смысл собственного существования и влечет за собой определенное отношение человека к внешнему миру. Стремясь избежать поражения, ошибок, человек должен постоянно связываться с трансценденцией, с Богом. К. Ясперс определил свою философию как метафизику надежды. Чтобы обрести надежду, человек должен обратиться к Богу. Он не может замыкаться в самом себе, а должен полностью посвятить себя Богу. Таким образом, экзистенциальная философия носит ярко выраженный теологический характер, и этим она отличается от экзистенциализма его соотечественника М. Хайдеггера.

Габриэль Марсель
(1889—1973 гг.)

Французский философ, представитель теистического (религиозного) направления в экзистенциализме, а также, как и большинство наиболее известных представителей французского экзистенциализма, литератор; он известен как драматург.

Габриэль Марсель — первый французский философ-экзистенциалист. Родился в Париже в семье диплома-

та. Окончил Сорбонну. Трудовую деятельность начал в качестве преподавателя философии. В юности испытал влияние А. Бергсона и С. Кьеркегора. Был профессором в Сорбонне. Круг его интересов довольно широк: литературный критик, драматург, музыковед и композитор. В 40 лет принял католичество и его экзистенциализм, в отличие от Ж. -П. Сартра и А. Камю, носит ярко выраженный религиозный характер. Во время первой мировой войны служил в «Красном кресте».

Основные произведения — «Метафизический дневник», «Опыт конкретной философии», «Трагическая мудрость философии», «Быть и иметь». В основе драматических произведений Г. Марселя «Расколотый мир», «Жажда», «Эмиссар», «Рим больше не в Риме» лежат религиозно-моральные конфликты.

Основные философские работы: «Метафизический дневник», «Бытие и обладание», «Человек и скиталец», «Таинство бытия» в 2-х томах и др.

Габриэль Марсель в возрасте 40 лет принял католичество, и это обстоятельство наложило отпечаток на его философское творчество. В 1950 году, когда папской энцикликой экзистенциализм был официально осужден Ватиканом как несовместимый с религиозной догматикой, Г. Марсель начал называть свою философию «неосократизмом», или «христианским сократизмом». Это, однако, не отразилось на содержании его философии. Он считал, что его религиозный экзистенциализм может укрепить католическую религиозность.

Марсель, как и неотомисты, считал философию служанкой теологии. Его экзистенциализм открыто порывает с рационализмом, он решительно отграничивает философию от всякого миропонимания, мировоззрения, претендующих на научную объективность. Свою задачу Г. Марсель видел в том, чтобы создать философское учение, не считающееся с методами и принципами объективного научного познания, пренебрегающее или даже отвергающее их. Он был уверен, что такая философская

доктрина будет обладать положительной ценностью. Марсель выступает и против материализма, и против идеализма. Духовное начало, трактуемое объективно, а не субъективно и тем самым доступное логическому анализу и рациональному познанию, Марсель не приемлет. Дух, по его убеждению, не может рассматриваться как объект познания ибо он в этом случае низводится до уровня рационально познаваемого. Не приемлет Г. Марсель и субъективный идеализм, но не потому, что это идеализм, а потому, что отношение субъекта к объекту берется им в познавательном плане как отношение между познаваемым и познающим.

В религиозном экзистенциализме Г. Марселя воедино слиты иррационализм и антиобъективизм. Он полностью исключает рассмотрение чего-либо в качестве объекта, в его объективной реальности; отказывается от рациональных, логических средств познания, от «духа абстракции». На место познания Марсель ставит «соучастие», «сочувствие». В результате этой замены, или подмены, основной вопрос философии принимает форму не отношения между объектом и субъектом, а отношения между переживаемым и переживающим. При этом Г. Марсель не разделяет их: нет переживающего без переживаемого, а переживаемого без переживающего. Принципиальная координация между ними приобретает эмоциональную окраску, объединяя их в нераздельное идеалистическое единство. Он претендует подняться над противопоставлением объекта и субъекта, мышления и бытия и свести их к единству, которое не может быть выражено в понятиях.

Г. Марсель противопоставляет также понятия «проблема» и «тайнство». Проблему он определяет как нечто встреченное, что преграждает мой путь. Проблема всецело передо мной. Тайнство есть нечто, захватывающее меня самого, и сущность тайнства не всецело передо мной. В этой ситуации различие между «во мне» и «передо мной» как бы теряет свое значение. Тайнство

включает, вовлекает меня самого, мое существование, сливает воедино Я и не-Я, стирает грани между «вне меня» и «во мне». Тем самым таинство преодолевает рациональный, логический подход, переходит в сферу метапроблематического. Пока мы находимся в этой сфере проблематического, возникает вопрос о существовании внешнего мира, но он снимается сам собой, поскольку нет различия между «во мне» и «вне меня».

Философия, в отличие от физики, есть духовный мир не проблем, а таинств, это рефлексия, нацеленная на таинства, на бытие как фундаментальное таинство. Постигание таинства невозможно рациональными, логическими методами, оно требует вовлечения личности в постижение таинства. Марсель замечает, что агностицизм утверждает неразрешимость проблем. Он преодолевается тем, что проблемы перестают быть проблемами, таинство их просветляет. Критика Марселя рационалистической теории познания приводит его не к практике как средству преодоления непознаваемости, а к вере, которая сделает то, что не может сделать знание. То, что является для меня истинным, не нуждается в верификации, не требует проверки, перед нами «неопосредуемое непосредственное».

Таким образом, Г. Марсель изгнал из философии рассмотрение объекта как объекта. Следующая задача, которую он поставил в философии, — исключить объективные отношения между явлениями. Для этого он на место «вещных» отношений ставит «интерсубъективность», прообразом этой интерсубъективности служит отношение не субъекта к объекту, не «Я» к «нечто», а «Я» к «Ты», т. е. субъекта к субъекту. Объективная реальность у Г. Марселя уступает место «второму лицу». «Присутствие» становится одной из важнейших категорий. Причинные и другие объективные отношения и взаимозависимости теряют онтологическое значение. На их место приходят «любовь», «привязанность», «вера», «верность», «ответственность», «уважение», «по-

слушание» и пр. Для онтологии Г. Марселя характерна формула «Быть — это быть любимым». Понятие Другого как «Ты», т. е. как Другого «Я», противопоставляется понятию «он» как объективирующему, низводящему Другого к вещи. Таким образом, Г. Марсель исключил из взаимоотношений объективность. Теперь отношения, связи, зависимости заняла интерсубъективность. Здесь можно увидеть, что Г. Марсель повторяет то, что было сделано К. Ясперсом, который ввел понятие практически тождественное — «коммуникация». Эти рассуждения Г. Марселя распространяются не только на отношения между людьми, но и на все отношения вообще. Природные явления вообще не интересуют Марселя, его экзистенциализм антинатуралистичен. Но и здесь, когда он по необходимости все же обращается к природным явлениям, вещам, то отношения между ними устанавливаются по образцу и подобию интерсубъективной эмоциональности. Он утверждает: то, что мы называем реальностью или природой, не может дать человеку ответ на поиск его истины, лишь удивление, восхищение, причастность — основные характеристики «бытия-в-мире».

Здесь Г. Марсель осуществляет переход от антропологии к теологии: явления природы как творения Бога не ведут в царство «безличного», как утверждают традиционные материалистическая и идеалистическая философии, а служат человеку одним из источников восхищения и удивления их Творцом, они опосредуют переход к абсолютной личности, к божественному «Я».

Таким образом, философия Г. Марселя не антропоцентрична, как у других представителей экзистенциализма, а теоцентрична. Любовь к людям покоится на любви к Богу и отношении к другим людям как к «детям Божьим», а «братство» людей — это «братство во Христе». Отношения человека к Богу имеют тот же интерсубъективный характер, эмоциональный, интимный, основанный на вере, надежде, преклонении. Эти отношения не нуждаются ни в каких логических аргумен-

тах, и ни в каких рациональных обоснованиях, которые, по мнению Г. Марселя, даже недопустимы.

Мир существует в той мере, рассуждал Г. Марсель, в какой я имею отношения к нему. Экзистенциалистический иррационализм у Г. Марселя выступает против духа абстракции, присущей, например, гегелевской философии. Марсель рассматривает абстрагирование и обобщение как величайшее философское зло. Надо отказаться от абстрактного и вернуться к конкретному, единичному, индивидуальному. Нужно перейти от общего сущего к отдельным существам во всем их своеобразии, со всеми отличительными особенностями. Поскольку речь идет о людях, то нужно отказаться от общих принципов и закономерностей общественной жизни, отвергнуть понятие человека вообще, личности вообще, «Я» вообще, а повернуться к конкретным личностям в их индивидуальности и неповторимости. Здесь единичное рассматривается Г. Марселем в отрыве от общего и в противовес этому общему. Эта идея антидиалектична, единичное становится у Г. Марселя общим, универсальным. Таким образом, Г. Марсель сам приходит к тому, что он критиковал: к абстракции индивидуального человека. Марселевская конкретность, таким образом, стала псевдоконкретностью.

Философия Г. Марселя «окутана» религиозным туманом, проникнута верой в загробную жизнь, надеждой на царство небесное. Эти надежды — проявление глубокого пессимизма, который так же, как и другим экзистенциалистским концепциям, присущ Г. Марселю. Он не верит в социальный прогресс, обновление мира. Проповедь веры, терпения, смирения, покорности судьбе заменяет у Г. Марселя деятельность людей по изменению мира. Его учение исходит из того, что человеческое отчаяние существующими в этом мире порядками может быть преодолено исключительно верой, а не организованной деятельностью людей по реальному изменению мира.

Жан-Поль Сартр (1905—1980 гг.)

Французский философ, представитель атеистического экзистенциализма и его классик, писатель, драматург, общественный деятель, лауреат Нобелевской премии в области литературы в 1964 году, которую отказался принять. Родился в Париже. Его отец — морской офицер, мать, урожденная Швейцер, была двоюродной сестрой Альберта Швейцера, который тоже был Нобелевским лауреатом. Он единственный ребенок в семье, образование получил сначала в лицее Ля-Рошель, а затем — в Высшей нормальной школе, которую закончил с защитой диссертации по философии.

В 1939 году Ж. -П. Сартр был мобилизован во Французскую армию. В 1940 году попал в плен и был помещен в немецкий концентрационный лагерь. После возвращения во Францию принимал активное участие в движении французского Сопротивления.

Более 10 лет преподавал философию в различных лицеях во Франции, а с 1944 года полностью посвятил свою жизнь литературной работе. В 1953 году был избран членом Всемирного Совета Мира. Был основателем и соредактором журнала «Новые времена». Преследовался за свои политические взгляды и активную позицию националистами. Принимал активное участие в работе международного трибунала по расследованию военных преступлений, который возглавлял Б. Рассел. Был непосредственным участником революционных выступлений французских студентов в 1968 году. Выступал против Вьетнамской войны, против вторжения американских войск на Кубу, против подавления Венгерского восстания 1956 г. и пр., и пр. Его политические взгляды не были стабильными; так, например, он одно время симпатизировал марксизму, но протестовал против вторжения войск Варшавского договора в Чехословакию, против подавления инакомыслия в СССР.

На мировоззрение Ж. -П. Сартра, по его собственному признанию, оказали влияние А. Бергсон, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер и Ф. М. Достоевский. Его моральный авторитет был настолько высоким, что проститься с ним, проводить его в последний путь пришли около 50000 человек. Похороны не были официальными — об этом попросил сам Ж. -П. Сартр незадолго до смерти. В некрологе, помещенном в газете «Монд», отмечалось, что ни один французский интеллектуал XX века, ни один Нобелевский лауреат не оказал такого глубокого, длительного и всеобъемлющего влияния на общественную мысль, как Ж. -П. Сартр.

В первых своих философских произведениях «Бытие и ничто» (главное произведение, которое называли Библией французского экзистенциализма) и «Экзистенциализм — это гуманизм» Ж. -П. Сартр изложил свои основные взгляды. Эти произведения вызвали многочисленные дискуссии и споры.

Следующие произведения были написаны Сартром в период его сближения с марксизмом и переходом к левым взглядам и к активному участию в студенческом и рабочем движении. Наибольшее значение имела книга «Критика диалектического разума». Очень большое значение для понимания его философии имели литературные произведения, среди них роман «Тошнота» — наиболее значительное литературное произведение Ж. -П. Сартра, а также трехтомник «Дороги свободы», за которые Сартру была присуждена Нобелевская премия в области литературы со следующей формулировкой Нобелевского комитета, обосновывающей это решение: «За богатое идеями, пронизанное духом свободы и поисками истины творчество, оказавшее огромное влияние на наше время». Одной из причин, побудивших Сартра отказаться от этой премии, как он сам признавался, была ярко выраженная антисоветская ориентация Нобелевского комитета и неудачный момент присвоения премии: она была присуждена тогда, когда Сартр от-

крыто критиковал СССР. Сартру принадлежат многочисленные драматические произведения, эссе, сценарии фильмов, критические и литературно-критические статьи.

Можно сказать, что Ж.-П. Сартр перенес на французскую почву экзистенциализм М. Хайдеггера, он перевел его произведения и изложил их в более популярной форме. Это касается и концепции человека, и проблем свободы, и отношений личности с другими людьми. Однако такая трактовка его места в экзистенциализме была бы слишком упрощенной и несправедливой, т. к. Сартр внес значительный личный вклад как в разработку названных проблем, так и в обоснование других проблем экзистенциализма.

В сартровской концепции человека сделан очень сильный акцент на то, что человек не имеет постоянной сущности, данной ему Богом или природой: он не является реализацией концепции человека, которая содержалась бы в божественном разуме, но не является и носителем «человеческой природы», определяемой природой. Человек — это не вещь, не предмет, не бытие, сформулированное каким-то другим бытием. Сартр утверждает, что в тот момент, когда человек независимо от его собственной воли и желания появляется на свет, он, этот человек, есть ничто и никто, не обладает никакой постоянной сущностью. Человек в каждый момент является таким, каким он сам себя сделал, он является длящимся проектом, становлением, постоянной возможностью, т. е. потенцией; он постоянно определяется собственной свободой и зависит исключительно от своих собственных выборов. Пока человек живет, пока обладает сознанием, пока он действует, до тех пор он может изменить по сравнению с прошлым все, включая себя самого.

Человек — это единственное бытие, к которому относится суждение, утверждающее, что его экзистенция

предшествует его эссенции, т. е. существование предшествует сущности.

Всякое другое бытие, не являющееся человеком, в том числе и такие вещи, которые кем-то созданы, являются продуктами мышления и деятельности человека, своим существованием обязаны обстоятельствам и законам природы: у них эссенция предшествует экзистенции. Только смерть может сравнять статус человека и вещи. Только после смерти, когда личность уже не может ничего в себе изменить, ничего перечеркнуть, ничего начать сначала, только тогда сущность человека может быть познана. Только тогда можно задать вопрос и узнать ответ на него: кем был этот человек? И что было его сущностью?

Каков способ существования человека в мире? Сартр считает, что этим способом существования человека является его радикально понятая свобода. Французский мыслитель утверждал, что человек приговорен к свободе. Утверждая это, он имел в виду не такую свободу, которая реализует мечты человека и человечества о политической свободе, ее достижении и расширении, не о свободе человека как гражданина, о которой писал Дж. Ст. Милль. Свобода, о которой писал Ж. -П. Сартр, — это свобода экзистенциальная, это свобода человека именно как такового, как человека. Это свобода личности, не определенной и не созданной какой-то внешней силой — Богом или природой, а такой личности, чья сущность определяется ею самой через собственный выбор и собственную ответственность за этот выбор.

Эта концепция утверждает, что человек не имеет никакой внешней причинной обусловленности, детерминации. Отсюда Сартр делает вывод, что не существует никаких врожденных ценностей, никакой данной «сверху» от Бога или общества нравственности, никаких достойных признания образцов поведения, готовых стереотипов, дополнительных указаний, знаков и т. п. Существуют только люди, т. е. свободные личности. Кроме

них, не существует ничего. Человека окружает ничто. Даже если в действительности это и не так, если допустить, что люди живут в определенной физической и культурной среде, которая оказывает на нас определенное влияние, то всегда у человека остается право собственного выбора: поддадимся ли мы этому внешнему воздействию и давлению или примем решение формировать нашу экзистенцию в соответствии с собственными проектами.

Однако, как утверждает далее Ж. -П. Сартр, экзистенциальная свобода — это тяжелый удел и трудная обязанность человека, и не каждый человек способен со свободой справиться. С точки зрения представителей экзистенциализма, большинство людей реализуют неаутентичный образ жизни в том значении, о котором писал М. Хайдеггер: люди часто отказываются от свободы, поскольку не в состоянии справиться с этой трудной и тяжелой обязанностью.

Эта трудность и тяжесть берутся не только потому, что личности трудно в одиночестве противостоять различного рода внешним влияниям, но еще труднее иметь смелость и найти в себе достаточно сил для бытия свободным, поскольку свобода накладывает на человека ответственность. Ответственность — это обратная сторона свободы, или, точнее говоря, необходимое дополнение к свободе, считал Ж. -П. Сартр.

Осознание человеком того, что он полностью свободен в своем выборе путей собственного становления, что он полностью ответствен за этот выбор и его следствия, порождает у человека чувства тревоги и страха. Сартр и другие представители экзистенциализма считали, что страх — это необходимый атрибут человеческой экзистенции, и необходимо просто с этим смириться, согласиться и принять как неизбежность.

Переживание страха таким образом, чтобы он не парализовал человека и не приводил его к отказу от ответственности за свой выбор, Сартр считает симпто-

мом и признаком аутентичной экзистенции личности. Человек может изменить самому себе, приняв в какой-то мере внешнюю детерминацию собственного существования, и отказаться от ответственности за какие-то свои решения, ссылаясь на что-то вне себя, например, на Бога, наследственность, воспитание, среду или нечто другое. Но в таких случаях, как утверждает Ж. -П. Сартр, он сам себя перечеркивает как человека, как личность аутентичную.

О характере человеческой экзистенции Сартр рассуждает, анализируя межчеловеческие отношения, коммуникации между людьми, Эти отношения, по его убеждению, являются антагонистическими и опираются на стремление каждой личности рассматривать другую личность, с которой общается, как предмет, как объект, как нечто чужое. Если М. Хайдеггер писал о коэкзистенции личностей, т. е. совместном сосуществовании «Я» и «Ты», то Сартр относился к этой мысли Хайдеггера резко отрицательно. Он утверждал, что отношения межчеловеческие — это не сосуществование, а конфликт, «чуждость», опредмечивание, объективация. Эту позицию он выразил с помощью категорических суждений «конфликт — это первичный смысл существования для других», «присутствие другого — это удар для меня в самое сердце», «ад — это другие». Каждая встреча, каждый взгляд другого редуцируют меня до состояния вещи, предмета. Каждая попытка совместной с другим деятельности необходимо влечет за собой отношения «господина и раба», даже любовь влечет за собой такие отношения, так как в экзистенции личности нет места никакой аутентичной форме сообщества и истинному согласию. Нет никакой возможности вывести людей из-под действия дилеммы «Кто кого?» Каждая личность во взаимоотношениях с другой личностью не может отнестись к ней иначе, как только стремясь ее подчинить себе, а если этого не сделает, то сама будет подчинена этой другой личностью.

Таким образом, философия Ж. -П. Сартра индивидуалистична и эгоцентрична. Именно Я, пользуясь известным изречением Архимеда «Дайте мне точку опоры, и я переверну весь мир», в философии французского мыслителя выполняет роль такой почти опоры. Из сознания, из себя, из «Я» в этой философии излучается вся жизненность и конкретная реальность. Природа если и светит, то только отражая свет сознающего, чувствующего, стремящегося, творческого «Я». Это не что иное, как субъективный идеализм.

Экзистенциализм Ж. -П. Сартра носит ярко выраженный атеистический характер. Возвращаясь к известной его мысли, о том, что у человека экзистенция предшествует эссенции, заметим, что отсюда он делает два вывода. Первый относительно соотношения эссенции и экзистенции у вещей. Например стул, прежде чем он будет кем-то создан, в разуме создающего его должен предварительно возникнуть как проект этого стула, а уже затем он создается кем-то. То есть для этого предмета, как и для всех других вещей, эссенция (сущность) предшествует экзистенции (существованию). Второй вывод, который следует из приведенных рассуждений, касается бытия Бога. У Сартра однозначно сделан вывод: «Бога нет». Этот вывод он аргументирует тем, что если бы Бог существовал, то человек, его экзистенция ничем бы не отличалась от неодушевленной вещи — стула, ибо эссенция человека, его сущность в божественном разуме предшествовала бы экзистенции человека. Это противоречит фундаментальному исходному тезису экзистенциализма.

Отсюда, из атеистической позиции Сартра, следует его отказ от религиозного насыщения его этики. Он отвергает теологию, признает несостоятельными все существующие доказательства бытия Бога. Если человек свободен и сам себя делает тем, кем является, то он не зависит от чего бы то ни было, в т. ч. от Бога. Божественное провидение и человеческая свобода исключают друг

друга. В основе этических воззрений Ж. -П. Сартра лежит все та же свобода выбора личности. Если Бога нет, то мы не можем ссылаться ни на какие религиозные ценности, заповеди, определяющие наше поведение. Человек остается сам на сам с собой. Именно он является единственным источником, критерием и целью нравственности. При этом это отдельный человек, каждый индивидуум, а не общество и не человек вообще. Моя личная свобода, утверждал Сартр, является единственной основой ценностей, и ничто не дает человеку оснований признать какую-то другую ценность, тот или иной источник ценностей. Бытие ценностей базируется на каждой конкретной личности. Критерий нравственности у Сартра — это аутентичное человеческое существование: «пользуясь своей свободой, будь самим собой».

Альбер Камю
(1913—1960 гг.)

Французский писатель и философ, один из классиков экзистенциализма, лауреат Нобелевской премии в области литературы 1957 года. Отец его был французом, работал на винодельческом заводе. Во время первой мировой войны служил в пехоте и, получив ранение в бою, умер в военном лазарете. Мать была испанкой, полуглухой и неграмотной женщиной. Семья жила в Алжире. Мать после смерти отца тяжело работала, но семья, которая жила у бабушки, испытывала материальные трудности. Школьный учитель, который заметил способности юного ученика, с трудом уговорил мать и бабушку отдать его на обучение в лицей и сам подготовил мальчика к поступлению. Альбер успешно сочетал учебу с активными занятиями спортом: входил в молодежную футбольную команду университета. Однако у него было обнаружено заболевание туберкулезом, и занятия спортом ему пришлось прекратить. Болезнь

еще долго сказывалась на его здоровье, он даже был освобожден по этой причине от службы в армии. В 1932—1937 гг. Альбер Камю изучал философию в Алжирском университете. С этого времени он начал вести дневники и пробовать свои силы в литературном творчестве. На него оказал заметное влияние университетский преподаватель Жан Гренье, философ и писатель, с которым он подружился. Трудное материальное положение обусловило необходимость сочетать учебу с работой. Камю был и домашним учителем, и продавцом, и ассистентом в метеорологическом институте. В 1934 году получил степень бакалавра, а в 1935 г. — степень магистра. Его магистерская работа по философии была посвящена теме «Неоплатонизм и христианская мысль», в ней он исследовал влияние Плотина на Августина Аврелия. Еще будучи студентом, он увлекся социалистическими идеями и даже в 1935 году вступил во Французскую компартию, однако через год его исключили из этой партии за связь с Алжирской народной партией и в связи с обвинениями в троцкизме.

Он отличался заметной активностью в студенческой жизни, ему были присущи широкие интересы. Так, он создал самодеятельный театр и организовал постановку «Братьев Карамазовых» по Ф. М. Достоевскому, причем сам играл роль Ивана Карамазова. Последние годы учебы в университете он сочетал с путешествиями по Европе и творческой писательской работой: в 1937 году выходит первый сборник эссе А. Камю «Изнанка и лицо». После завершения учебы в университете работал в качестве руководителя Алжирского дома культуры, редактировал различные печатные периодические издания. Газеты, которые он редактировал, отличались критикой французской правительственной политики и призывали к тому, чтобы эта политика стала социально ориентированной, призывали к улучшению положения арабского населения Алжира, который, по существу, был колонией Франции. Впоследствии, в годы второй

мировой войны, эти газеты были закрыты военной цензурой.

В 1940 году А. Камю переселяется из Алжира во Францию, в Париж. В эти годы выходят такие его произведения, как книга «Бракосочетание», пьеса «Калигула», роман «Посторонний», затем в 1941 году он завершает «Миф о Сизифе».

В оккупированном немецкими войсками Париже А. Камю вступает в движение Сопротивления. Он становится редактором подпольной газеты «Комба». В 1943 году он знакомится с Ж.-П. Сартром, участвует в постановке его драматических произведений. Заметным событием в общественной жизни стал выход в 1947 году его романа «Чума», который был написан еще в 1944 году. Именно этот роман, а также другие написанные им ранее произведения, принесли ему широкую популярность и известность. Он отходит от левых взглядов, разрывает отношения с Ж.-П. Сартром. В 1951 году он публикует в анархистском журнале одно из самых значительных своих произведений «Бунтующий человек».

В 1957 году ему была присуждена Нобелевская премия в области литературы; как отмечено в решении Нобелевского комитета, «за важность литературных произведений, ставящих перед людьми с проницательной серьёзностью проблемы наших дней».

Смерть А. Камю наступила очень рано и была вызвана не его болезнью, от которой он страдал с молодых лет; он погиб в автомобильной катастрофе в расцвете творческих сил в возрасте 46 лет.

А. Камю — автор идеи об абсурдности жизни человека. Он считал, что условием аутентичной жизни человека является осознание им абсурдности жизни и отчуждение личности по отношению к другим людям. Это ощущение человека, что он чужой по отношению к другим, вполне возможно является отражением собственных переживаний А. Камю. Он был одиноким человеком, хотя и был очень общительным и увлекающимся. Но он был

выходцем из алжирской бедноты и всю жизнь ощущал себя чужим по отношению к другим, особенно по отношению к тем, что родился и жил в метрополии, т. е. в самой Франции. Герой повести «Чужой», по мнению критиков, наделен качествами самого автора — А. Камю. Свою отверженность он ощущал и из-за заболевания туберкулезом. У него были счастливые дни единения со своим народом — это дни участия в Сопротивлении. Но затем наступила депрессия, разочарование. Таких как он, выходцев из Алжира, «истинные французы» называли черноногими, они были для французов «чужими»; таким «черноногим» А. Камю ощущал и себя.

Тезис об абсурдности жизни А. Камю иллюстрировал примером мифа о Сизифе. Сизиф был наказан богами, он должен был катить на гору огромный камень. Эта гора была высокой и с крутым подъемом. Сизиф с огромным усилием вкатывал этот камень на самую вершину горы, но тут он выскальзывал из его рук и снова скатывался к подножью горы. Сизиф должен был вновь и вновь повторять тот же путь, так как, если ему удастся хотя бы раз достичь вершины горы, он станет свободным. Но каждая его попытка заканчивается неудачей. Сизиф знает, что победы не будет, приговор богов невозможно изменить. Его каторжный труд является бессмысленным, этот труд является абсурдным, но он постоянно повторяет свои попытки. Обращаясь к мифу о Сизифе, А. Камю утверждал, что человек не является хозяином своей судьбы, он не может ничего в ней изменить. На этом основывается абсурдность и трагизм человеческого существования. Зная это, человек может достичь счастья только благодаря безнадежной борьбе со своей судьбой. В бунте и реализации новых и новых попыток изменить свою судьбу человек может обрести счастье. Только человек, и никто более в природе, имеет способность к бунту, к протесту. Отказ от бунта есть результат осознания абсурдности экзистенции и несвободы человека.

В отличие от религиозных экзистенциалистов и даже от Сартра, А. Камю полагал единственным средством борьбы с абсурдом признание его данности. Для того, чтобы понять, что заставляет человека (и Сизифа) совершать абсурдную работу, нужно представить спускающегося с горы Сизифа счастливым. Многие герои Камю из других произведений приходят к такому состоянию души под влиянием различных обстоятельств: либо угрозы жизни, либо смерти близких, либо в результате конфликта с собственной совестью и т. п.

А. Камю считает высшим воплощением абсурда попытки насильственного улучшения общества, такие, как фашизм, сталинизм и им подобные. Он, будучи гуманистом, был убежден, что борьба с насилием его же методами может породить только большее насилие.

Вторым важным понятием во взглядах А. Камю является понятие «чужого». Личность живет и действует в мире, считая этот мир чуждым для себя; она действует, живет и мыслит в этом мире. Вопреки установленным морально-правовым понятиям, автор романа «Чужой» считал, что чужими по отношению друг к другу являются все люди и что этой фундаментальной закономерности бытия изменить невозможно. Это ощущение себя чужим по отношению и к миру, и к людям мы особенно осознаем в трудных, трагических ситуациях нашей жизни, в состоянии пограничных ситуаций, в состоянии неизлечимой болезни и в других тяжелых ситуациях в судьбе человека: на грани жизни и смерти, во время разнообразных катаклизмов и т. п. Но в этой ситуации А. Камю видит выход в смягчении экзистенциальной судьбы людей. Несмотря на означенную чуждость, личность все же может наладить позитивный контакт с другими людьми, объединяясь с ними в совместных страданиях. Совместное переживание страданий, сочувствие друг другу позволяют отдельным личностям, каждой из них, хоть на минуту забыть о трагизме и абсурдности собственного существования.

Сам А. Камю не считал себя философом, а тем более не считал себя экзистенциалистом. Но работы представителей этого направления философии оказали на него влияние. В его литературных произведениях в художественной форме неизменно обнаруживается приверженность экзистенциалистской проблематике, и вполне вероятно, что это обусловлено его происхождением, бедностью в детстве и юности, болезнью и постоянным ощущением близости смерти, его ощущением себя «чужим среди своих». Некоторые специалисты даже считают А. Камю больше писателем, чем философом. Ответим им словами самого Альбера Камю: «Мыслить можно только образами. Если хочешь быть философом, пиши романь».

В завершении этого раздела, посвященного анализу основных концепций западноевропейского экзистенциализма, сформулируем одно важное, на наш взгляд, обстоятельство.

Несмотря на различия, которые имеются между экзистенциалистами, нельзя пройти мимо единства их исходных философских позиций. При всей противоположности их направленности (теистической и атеистической) все они представляют современный субъективно-идеалистический иррационализм. Сам Сартр подчеркивает это единство, называя его «разногласным согласием». Объединяет их убеждение в том, что существование человека предшествует его сущности, а также то, что исходным пунктом философии экзистенциализма должна быть субъективность.

В заключительной части раздела, посвященного экзистенциализму, мы рассмотрим экзистенциальную философию двух русских философов, которые после Октябрьской революции оказались в эмиграции, и попытаемся показать их несомненный личный вклад в развитие этого направления неклассической философии.

Лев Исаакович Шестов
(1866—1938 гг.)

Лев Исаакович Шестов — русский философ, экзистенциалист. Происходил из семьи богатого фабриканта Исаака Шварцмана. Родился в Киеве, учился в Московском университете на физико-математическом и юридическом факультетах. Защитил диссертацию, которая, однако, не была утверждена, так как не прошла цензуру. Диссертация была посвящена рабочему вопросу; ее тема «О положении рабочего класса в России».

После окончания университета Лев Шестов вернулся в Киев, работал в бизнесе отца, пытаясь совмещать работу с занятиями литературной деятельностью и философией. Однако это оказалось не легким делом, к тому же он тяжело заболел и для лечения нервного расстройства выехал за границу. Однако бизнес отца требовал его личного участия, и он был вынужден обращаться к нему, отрываясь от любимых занятий и семьи. Стареющий отец уже не очень успешно руководил своими делами и нуждался в помощи сына, поскольку младшие его сыновья не отличались деловой хваткой, более того, относились к семейному бизнесу легкомысленно. Лев Шестов в Риме заключил брак с православной девушкой Анной Березовской, однако этот брак был скрыт от семьи, поскольку его отец был ортодоксальным иудеем. Кстати, это была одна из главных причин длительного проживания Шестова за границей.

Первое произведение Л. Шестова — «Шекспир и его критик Брандес» — было опубликовано в 1898 году. Уже в нем были очерчены некоторые проблемы, которые исследовались философом в течение длительного времени: проблема ограниченности научного знания для ориентации человека в мире, а также ограниченность научного познания, недоверие к абстракциям и обобщениям, к общим системам и идеям, к разным мировоззрениям. По мнению Л. Шестова, все это заслоняет реальную

картину действительности в её красоте и многообразии. Л. Шестов считал основной задачей философии исследование человеческой жизни со всем её трагизмом; не принимал нормативной, формальной, принудительной морали и так называемых «вечных нравственных норм». Он автор многих литературоведческих и критических статей, в которых акцентировал внимание на философском содержании и смысле произведений русских писателей Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова, Д. С. Мережковского, Ф. Сологуба. Широкие дискуссии в среде российской интеллигентной элиты вызвала его работа «Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления)». Эта работа получила взаимоисключающие отзывы: от восторга до полного неприятия, особенно в двух российских столицах — Москве и Петербурге. Он не принял ни февральской, ни октябрьской революций в России, хотя был противником самодержавия и в 1920 году навсегда, до своей кончины, покинул Россию, поселившись во Франции. Он вошел в элиту европейских философов этого времени: поддерживал творческие связи с Эдмундом Гуссерлем, Клодом Леви-Строссом, Максом Шелером, Мартином Хайдеггером. Он читал лекции в ведущем европейском университете — в Сорбонне. Круг его философских интересов был весьма широким: он исследовал творчество Парменида, Платона, Мартина Лютера, Блеза Паскаля, Бенедикта Спинозы, Сёрена Кьеркегора, Эдмунда Гуссерля.

В центре философского творчества Л. Шестова — «философия трагедии», в которой центральное место занимала идея абсурдности человеческого существования. Его философия носила теистический характер: он противопоставил рациональному умозрению божественное откровение. Исследуя творчество Ф. Ницше, Л. Шестов писал, что пережил жизненную драму Ницше как потрясение, обратил внимание на мысль Ницше, что «добро — братская любовь — не есть Бог», но сделал вывод, что нужно искать того, кто выше добра: нужно искать

Бога. Практически Л. Шестову удалось предвосхитить многие более поздние положения экзистенциализма.

Л. Шестов подчеркивает катастрофическую алогичность, бессмысленность, абсурдность господствующего порядка вещей, который основан на рационалистическом и сциентистском миропонимании. Последующие его произведения написаны с позиции теологии, вернее «нового религиозного сознания», которое было сформировано русскими литераторами Д. Мережковским, З. Гиппиус, В. Розановым, С. Булгаковым и др. Среди этих произведений можно назвать «Достоевский и Ницше (философия трагедии)», уже в названии этого произведения чувствуются экзистенциальные мотивы.

Он критикует диалектику, считая, что она властна только над общими понятиями, но не способна уследить за конкретной, волнующейся и капризной жизнью. Его метод определен как «странствование по душам», диалогическое проживание «чужого слова». Эти проблемы, в частности, он изложил в книгах «На весах Иова (странствование по душам)», «Кьеркегор и экзистенциальная философия». Он подчеркивает, что европейский путь, которым мы гордимся и которым идем, это путь рабства и смерти, а не путь жизни и свободы. Современный человек не способен признаться, что он находится в рабстве у научного мышления, всеобщих и необходимых истин, и не важно, это истины материализма или идеализма; высшее достижение человека — беспрекословная покорность законам самодержавного божественного разума и порожденной им морали.

Творчество С. Кьеркегора Л. Шестов начинает изучать по совету Э. Гуссерля и поражается совпадению собственных взглядов со взглядами датского мыслителя; еще более остро в результате этого знакомства определяет свои идеи, в центре которых стали вера, свобода от всех страхов, свобода без принуждения.

Главная тема философских произведений Л. Шестова, предвосхитившего основные идеи более позднего

экзистенциализма, — трагизм индивидуального человеческого существования, переживание безнадежности бытия. Человек, по его мнению, жертва законов разума и морали, жертва универсального и общеобязательного. Знание рассматривается им как источник грехопадения рода человеческого, а его следствие — утрата человеком свободы. Освобождение человека от оков необходимости Л. Шестов видит в Боге, он хочет «вернуться в рай», к подлинной жизни, находящейся по ту сторону познанного добра и зла. Только вера дает человеку возможность прорыва к тайнам мира и их постижению.

Николай Александрович Бердяев
(1874—1948 гг.)

Русский философ, экзистенциалист, представитель персонализма, антрополог, христианский мистик. Н. А. Бердяев — профессор философии Московского университета (1919), доктор теологии, почетный доктор (*doctor honoris causa*) Кембриджского университета (1947), автор более 40 книг и около 500 статей. Родился в дворянской семье. Отец был офицером, затем предводителем дворянства в Киеве, банкиром, мать урожденная княжна Кудашева, по матери была француженкой. Образование и воспитание получил сначала в домашних условиях, затем в Киевском кадетском корпусе. Интерес к философии проявился у него в 14 лет, когда начал читать Канта, Гегеля, Шопенгауэра. Уже в подростковом возрасте у него появилась мечта стать профессором философии. Правда, его выбор факультета для обучения в Киевском университете внешне выглядел не совсем логичным для реализации юношеской мечты: он поступает на естественный, а через год еще и на юридический факультеты Киевского университета. В 1897 году за участие в студенческих беспорядках был арестован, выслан в Вологду и исключен из числа студентов.

Первая статья Н. Бердяева «Ф.А. Ланге и критическая философия в их отношении к социализму» появилась в марксистском журнале «Neue Zeit»: Он участвовал в движении «Вехи». В произведениях «веховцев» и самого Н. Бердяева резко отрицательно характеризовались революции 1905 и 1917 гг. в России. Довольно активно он писал статьи и книги, но сам выделял среди последних книги «Смысл творчества» и «Смысл истории».

Еще до революции Бердяев преследовался самодержавием. Он был приговорен судом к депортации в Сибирь за статью в защиту афонских монахов, но приговор не был приведен в исполнение из-за начавшейся первой мировой войны. При советской власти он дважды сидел в тюрьме, однако его аресты были кратковременными. В первом случае ему удалось доказать свою невинность, а во второй раз после недельного содержания под арестом его предупредили, что он высылается из России и в случае появления на границе будет расстрелян. Он был выслан из России на известном «философском пароходе». Сначала жил в Берлине, где познакомился с Максом Шелером, О. Шпенглером. В 1924 году переехал в Париж и там жил практически до самой смерти. Поддерживал отношения с персоналистом Э. Мунье, экзистенциалистом Г. Марселем, представителем протестантской религиозной философии И. Бартом и др. Основные произведения, написанные и опубликованные Н. А. Бердяевым в эмиграции, — это «Новое средневековье», «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» «Русская идея», «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация».

Он подчеркивал, что современная эпоха не щадит человека, разрушаются целые миры и возникают новые. Эта эпоха катастрофическая не только для России, но и для всего мира. Это самое тяжелое время для человека, но все испытания, предназначенные человеку судьбой,

породили у него веру в то, что в это время его хранила Высшая Сила. Бердяев писал, что он мучительно переживал страшную войну Германии против России, Франции, имея в виду вторую мировую войну. Он понимал, что ему придется завершить свою жизнь в изгнании.

По собственному признанию Н. Бердяева, его философские взгляды наиболее полно отражены в книге «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация». Он отмечал, что его философия — это философия духа. Дух — это свобода, творческий акт, личность, общение любви. Свобода и бытие связаны таким образом, что бытие вторично, свобода выше бытия. Бытие — это уже детерминация, необходимость, это уже объект. Н. Бердяев перешел к религиозному экзистенциализму и персонализму после его увлечения К. Марксом и марксизмом. Он замечал при этом, что считал и считает К. Маркса гениальным человеком. Н. Бердяев рассматривал и анализировал такие понятия, как «царство духа», «царство природы», объективация, трансцендирование, или творческий порыв, преодоление оков бытия.

В произведениях Н. Бердяева анализируются многие мировые философские учения, школы, направления, в частности, он анализирует греческую, буддистскую и индийскую философию, неоплатонизм, мистику, гностицизм, русский космизм, теологию, каббалу, антропософию и др. И все же в центре его философских исканий — проблемы свободы и творчества. Свобода определяет царство духа. Его философия дуалистична: в основе бытия — Бог и свобода: свобода угодна Богу, но в то же время она — не от Бога. Существует первичная, несотворенная природа, над которой Бог не властен. Эта свобода порождает зло. Иррациональная, «темная» свобода преображается Божественной любовью, жертвой Христа, без насилия над ней. Богочеловеческие отношения неразрывно связаны со свободой. Судьба «свободного человека» в бытии, во времени и в

истории трагична. Судьбы свободы — это не только человеческая, но и божественная трагедия. По Бердяеву, творчество — это способ позитивного самоопределения «свободы» не как выбора и самоопределения личности в мире, а как «бесосновной основы бытия», над которой не властен Бог-творец. Свобода понимается Бердяевым как великое добытийное «ничто», сотворческое Богу. Одной из основных философских установок Н. Бердяева было его стремление сделать философию сознательно антропологической. Он пытался создать идеалистическую свободную христианскую философию, чуждую научности. Философия, по убеждению Н. Бердяева, должна быть основана на духовном опыте, она есть учение о духе, т. е. о человеческом существовании, в котором раскрывается смысл бытия. Так как наука своим предметом имеет внешний мир и его феномены, она не имеет никакого отношения к внутреннему духовному миру человека, и именно этот духовный мир человека должен быть подлинным предметом философии. Философия должна быть только «личностной» и начинаться с размышления над «моей» судьбой, над «Я», а не с объекта.

Такая философия — антропологическая и антропоцентрическая — сможет спасти человека и человечество. Экзистенциальная философия познает мир через человеческое существование и его познание. Познание тайны бытия возможно только через познание тайны человека. Целое может быть познано только целым. Если человек часть мира, то часть не может познать целое. Только погрузившись в глубины бытия, предполагая себя центром бытия, человек и окружающий мир предстают друг перед другом как целое перед целым, они меняются своими местами как равные. Вселенная — это целое, которое может быть постигнуто целым. Человек соразмерен Вселенной как микрокосм. Эта идея была отчетливо выражена еще в античной философии Сокра-

том. Каждый человек — микрокосмос, и, познавая себя, человек тем самым познает и Космос, Вселенную.

Свобода у Бердяева — это абсолютная, иррациональная категория, уникальность которой состоит в ее добытийности и представляет иррациональную субстанциальную силу, способную творить из ничего. Она — основа бытия, из нее рождается Боготворец, который в свою очередь рождает мир. Этот дуализм свободы и Бога-творца освобождает Бога от ответственности за зло, царящее в мире. Бог всеблаг, но не всемогущ, он вообще не имеет никакой власти. Свобода пронизывает всю человеческую деятельность, ее невозможно рационально, научно объяснить, а можно только пережить. Первенство человека в мире объясняется тем, что он носитель добытийной свободы.

Как индивидуум, человек — часть природы и общества, а как личность, человек — целое, соотносимое с обществом, природой и Богом. У Бердяева достаточно четко выражены субъективно-идеалистические взгляды. Реальность — это не что иное, как объективация, порожденная духом. Всякая сущность и смысл существуют лишь в духе, а не в материи. Объективного духа не существует. Мир объективации — это мир явлений, это не духовный мир. Объект чужд свободе и духу.

Для человеческого существования характерно одиночество. Ему все кажется чуждым и чужим. Он тоскует от одиночества, тоскует не от отсутствия общения с объектами, а от общения с Другим, но и боится встречи с ним.

На этом мы завершим обзорное рассмотрение экзистенциализма двух выдающихся русских философов — Л. Шестова и Н. Бердяева. Конечно, далеко не все их философское наследие представлены в этом кратком обзоре. Однако даже из этого обзора можно сделать вывод,

что эти философы не следовали в своих исканиях только за философами Запада, внесли собственный вклад в развитие философии экзистенциализма, а часто предвосхищали некоторые черты этого направления неклассической философии, которые были сформулированы в более поздних учениях.

РАЗДЕЛ 9

ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА: КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ОБЩЕСТВА

Эту тему логично рассмотреть после изучения марксизма и психоанализа. Это обусловлено тем, что основная концепция философии франкфуртской школы в значительной степени состоит в попытке объединить фрейдизм (психоанализ) и марксизм. Очень часто представителей этой школы называют неомарксистами, поскольку ряд диалектических идей К. Маркса, и особенно его социально-экономические взгляды, изложенные в «Философско-экономических рукописях», оказали заметное влияние на наиболее ярких представителей этого философского направления. К представителям этого направления относятся философы, чьи политические взгляды можно охарактеризовать как леворадикальные. С другой стороны, весьма заметно на этой философии сказывается и психоанализ, учение З. Фрейда, однако в обновленном, отличном от классического фрейдизма, виде.

В значительной степени под влиянием марксистских идей во франкфуртской школе сложилась концепция «критической теории общества».

Основные представители этого философского направления — Марк Хоркхаймер (1895—1993), Теодор Адорно (1903—1969), Эрих Фромм (1900—1980), Герберт Маркузе (1898—1979), Юрген Хабермас (1929).

Взгляды двух весьма известных и популярных представителей — Эриха Фромма и Герберта Маркузе — мы уже изложили, рассматривая их в теме «Психоанализ». Эти взгляды можно охарактеризовать как неофрей-

дизм. Мы привели и элементы их «критической теории общества».

Попытаемся изложить общую характеристику этой весьма специфической философии, её историческую судьбу, значение и наиболее яркие концепции Марка Хоркхаймера, Теодора Адорно и Юргена Хабермаса.

Предварительно хотим подчеркнуть такую, на наш взгляд особенность философов франкфуртской школы, как ее широкую предметную дифференциацию. Поэтому возникает трудность анализа этой философии, обусловленная тем, что это были не ортодоксальные марксисты, а представители неомарксизма, или западного марксизма. Этот термин — неомарксизм — принадлежит французскому философу экзистенциалисту Маурицио Мерло-Понти. Неомарксизм — это не единое движение, в нем наличествовали различные оттенки и виды. Общим было только то, что он отличался от марксизма восточного, прежде всего, отношением к его создателю — К. Марксу.

Западный марксизм относился к учению Маркса и критически, и избирательно позитивно, в нем использовалось лишь то, что было необходимо для анализа тех проблем, которыми занимались представители франкфуртской философской школы, но даже и такие мысли К. Маркса подвергались модификациям. В восточном марксизме учение К. Маркса признавалось как целостное, классическое, практически неприкасаемое и не подлежащее никакой критике. Западный марксизм, неомарксизм франкфуртской школы оценивал марксизм и применял его в рамках следующих условий: 1) ограничивалось применение диалектики как метода интерпретации действительности исключительно проблематикой социально исторической, исключалось применение марксистской диалектики по отношению к природе, так как неомарксисты считали диалектику неприменимой по отношению к ней; 2) отрицалось положительное значение для марксизма взглядов Ф. Энгельса;

3) они обращались только к некоторым мотивам, сюжетам Марксова учения и избирательно использовали категориальный аппарат наследия К. Маркса; 4) представители франкфуртской школы лишь вначале интересовались Октябрьской революцией в России и относительно положительно оценивали ее, позже они характеризовали общественно-политическую систему в СССР как тоталитарную, как диктатуру одной политической партии; 5) на основе анализа революции в России, неудавшихся революций в Германии и Венгрии, негативной роли рабочего класса в Германии в период прихода к власти Гитлера представители франкфуртской школы пришли в середине 30-х годов к выводу о неистинности признания Марксом пролетариата движущей силой революции; 6) представители этой школы считали, что, несмотря на все ошибки и недостатки, капиталистическая система является наилучшей, а лучшая дорога к совершенствованию общества — совершенствование демократических принципов исполнения политической власти. Они критиковали капитализм, негативные последствия рыночной экономики, политической системы капитализма. Термин «франкфуртская школа» начал употребляться с пятидесятых годов XX века для определения группы немецких философов и социологов, которые группировались вокруг возникшего в 20-х годах XX века во Франкфурте-на-Майне Института социальных исследований, сотрудники которого пытались опираться в научных исследованиях на исторический материализм и методологию К. Маркса.

Институт социальных исследований был создан группой молодых немецких интеллигентов с целью проведения научных исследований в области жизни людей в условиях их социальной и производительной деятельности, которые сложились в современном капиталистическом обществе. В те годы это было первое научное учреждение в Западной Европе, в котором исследования в области социальной проблематики прово-

дились открыто на основе методологии К. Маркса. Следует отметить, что в Институте социальных явлений марксизм трактовался не как теория, которой следует жестко придерживаться, а как успешная методология научных исследований социальных явлений, которая основывалась на поиске зависимости социальных явлений из области межчеловеческих отношений в области явлений мировоззренческих (взгляды, настроения, верования, предрассудки и т. п.), зависящих от экономических условий. Внимание представителей франкфуртской школы привлекла также аксиология Маркса, в частности, концепция отчуждения в условиях капитализма, концепция человека как существа социального, проблема самореализации человека как личности. Этот этико-антропологический слой учения К. Маркса служил представителям франкфуртской школы в качестве материала для острой критики капитализма, потрясаемого кризисами 20—30 гг. XX века. Конечно, представители франкфуртской школы не ограничивались только опорой на марксизм в своих теоретических поисках: они опирались на идеи И. Канта, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, С. Кьеркегора, М. Хайдеггера и др. Эта школа подчеркнуто нейтрально старалась относиться к различным политическим движениям, особенно не идентифицировала себя ни с коммунистами, ни с социал-демократами. Даже кратковременные симпатии такого типа у отдельных сотрудников не влияли на содержание их научных исследований. Если и были некоторые контакты с представителями марксизма (например, Лукач, Голдман, поздний Сартр, Хабермас), то А. Адлер, Э. Фромм, Г. Маркузе относятся, с одной стороны, к представителям психоанализа, являясь неотрефрейдистами, но они же, работая в Франкфуртском Институте социальных исследований, развивали критическую теорию общества. Марк Хоркхаймер был одним из самых видных представителей франкфуртской школы, более того, он в 1930 году принял на себя функции директора

Института социальных исследований и оставался им до своей смерти в 1973 году.

Историки философии называют вторым по значимости мыслителем (после Хоркхаймера) во франкфуртской школе Теодора Адорно, который внес заметный вклад в разработку проблем социальной философии. Однако историки философии одновременно считают и Марка Хоркхаймера и Теодора Адорно представителями и другого философского направления неклассической философии — философской антропологии. Это несколько затрудняет возможность целостного представления их взглядов в рамках одного философского направления, поэтому приходится их взгляды частично излагать в рамках психоанализа, неофрейдизма, критической теории общества франкфуртской школы неомарксизма, а часть их философских концепций должна быть рассмотрена в рамках философской антропологии. Мы рискнули рассмотреть взгляды А. Адлера, Э. Фромма и Г. Маркузе в разделе, посвященном психоанализу; взгляды Марка Хоркхаймера и Теодора Адорно мы рассмотрим в данном разделе, посвященном критической теории общества франкфуртской школы.

Марк Хоркхаймер
(1895—1993 гг.)

Марк Хоркхаймер — один из основателей франкфуртской школы и многолетний директор Института социальных исследований при Франкфуртском университете (эти функции он исполнял почти 35 лет). Немецкий философ и социолог. Происходит из еврейской семьи. В 16 лет был вынужден работать на заводе и временно оставил учебу. После первой мировой войны начал изучать философию и психологию в Мюнхенском университете. После окончания университета переехал во Франкфурт-на-Майне, там познакомился с Теодором Адорно, с которым его связывала дружба и совместная

научная работа многие годы. Диссертация, посвященная исследованиям философии Иммануила Канта, была защищена им в 30 лет. Через пять лет стал профессором университета во Франкфурте-на-Майне и работал в этой должности (с перерывом, вызванным вынужденной эмиграцией в США после прихода к власти в Германии национал социалистов) с 1930 по 1933 гг. и с 1949 по 1963 гг. В 1951—1953 гг. был ректором того же университета. С 1930 г. одновременно был директором Института социальных исследований. Будучи директором, он способствовал развитию на его базе неомарксистской философской школы. В период эмиграции в США был профессором Колумбийского университета. Издавал «Журнал социальных исследований».

Значительным событием стала написанная М. Хоркхаймером совместно с Т. Адорно книга «Диалектика просвещения» (1947 г.). Эта книга стала своеобразной программой социальных и философских идей франкфуртской школы. В своих исследованиях он пытался соединить идеи и мотивы учения К. Маркса, критикующего буржуазное общество, идеи диалектики Г. В.Ф. Гегеля, психоанализ З. Фрейда, а также этические взгляды А. Шопенгауэра. К важнейшим работам относятся «Затмение разума», «Критика индустриального разума» (1947 г.), 5 томов «Исследования предрассудка» (1949—1950 гг.), «Критическая теория» в 2-х томах (1968 г.) и др.

Обобщающее название взглядов франкфуртской школы с 30-х годов дается как «критическая теория общества», или, короче, «критическая теория», и оно принадлежит Марку Хоркхаймеру. Именно он так определил не только собственную концепцию взглядов на общество, но и взгляды, которых придерживалось большинство ученых, работающих в Институте социальных исследований Франкфуртского университета. В этом названии подчеркнута фундаментальная основа их методологии и идеологии и их отличие от взглядов пред-

ставителей социальной философии, не принадлежащих к этой школе, традиции тех из них, кто не придерживался философского наследия И. Канта и К. Маркса. В этом названии Марка Хоркхаймера содержится намек на явно позитивное отношение исследователей из Франкфурта к критической философии И. Канта — автора критики чистого разума, а также к К. Марксу и его «критике политической экономии». Поэтому у Хоркхаймера направление, развиваемое «франкфуртцами», часто называется «критическая традиционная теория».

Как директор Института социальных исследований, Марк Хоркхаймер ориентировал и направлял исследования сотрудников этого института на критический анализ социальных отношений, которые в условиях современной эпохи имеют существенное влияние на формирование личности, на достижение истины в науке и на другие культурные ценности.

Уже в начале своего становления в Институте социальных исследований были сформулированы два убеждения, которые красной нитью проходили через все более поздние исследования.

Первое — это взятая, по существу, у К. Маркса мысль о тоталитарном характере всякой идеологии как неистинного общественного сознания. Общество, согласно этому тезису, всегда создает только фальшивое, т. е. неистинное мышление, которое оправдывает и способствует утверждению «статус-кво», т. е. существующий в нем порядок, общественный строй, существующие формы правления, сформировавшиеся в этом обществе политические структуры и т. д.

Второе убеждение представителей франкфуртской школы, возникшее в самом начале их творческой деятельности, основывалось на признании того факта, что при современном господстве идеологии оправдывающей и объявляющей справедливой действительность, любой импульс, усилие, критическое предложение по изменению существующего в обществе положения мо-

жет родиться исключительно только у представителей узкого круга интеллектуалов, поскольку только они могут противостоять потоку конформизма, приспособления масс. Уже к 1935 году Хоркхаймер пришел к выводу, что сознание рабочего класса, в котором К. Маркс видел субъекта истории, так же коррумпировано, как и сознание других политических групп и социальных классов. Это обусловило вывод Хоркхаймера о том, что рабочий класс не имеет того революционного потенциала, который приписывал ему когда-то К. Маркс.

Весьма существенной особенностью критической теории общества и у Хоркхаймера, и у Т. Адорно, и у Г. Маркузе была тотальная критика и отрицание современного общества во всех его областях — экономической, социальной, научной, культурной, эстетической и пр. В условиях высокоразвитой технической цивилизации общество стало неизлечимо больным, и эта болезнь ведет его к самоуничтожению.

Основная угроза обществу состоит в уничтожении таких ценностей, которые придают смысл человеческому существованию, — свободы, индивидуальности, истины, добра, прекрасного и т. д. Если в прошлом для удовлетворения потребностей личности в этих ценностях не хватало материальных средств, то сейчас этот дефицит обусловлен угрозами чуждой человеку природы. Эта ситуация стала причиной несправедливостей и несвободы, зависимости людей от создаваемых ими самими общественных отношений, предрассудков, мифов, общественных институтов. Сторонники теории поступательного прогресса в развитии общества в предшествующих веках связывали свои надежды с освобождением людей от бедности, всех форм эксплуатации, освобождением и полной активностью человеческого разума. Разум дает человеку знание и возможность господства над природой, освобождает человека от собственного неразумного творчества. Лозунгом Просвещения, эпохи гуманизма было развитие науки и техники, а с их по-

мощью достижение господства человека над природой и устранения иррациональных ценностей из жизни человека и общества. Однако прогресс в развитии науки и техники, достигнутый в XX веке, не принес человеку и человечеству счастья, наоборот, он освободил его от такой надежды и веры.

В критической теории общества, изложенной М. Хоркхаймером и Т. Адорно, достаточно часто употреблялось выражение «тотально управляемый мир»; в их представлении это понятие отражало ту черту и конечную негативную цель, к которой неуклонно движется современное общество, которое в ближайшее время будет характеризоваться полным упадком и разрушением гуманистических ценностей.

«Тотально управляемый мир» — это то же самое, что «общество тоталитарно централизованное», «тотально бюрократизованное», перенасыщенное различными организационными бюрократическими структурами. Люди в таком обществе от их рождения и до смерти до мельчайших подробностей регламентированы с помощью самых различных организационных структур, личность не может самостоятельно принимать никаких решений, поскольку за каждым таким решением должны стоять эксперты, специалисты, люди, которые «знают лучше», как в данной ситуации поступить.

Негативное направление развития современного общества Марк Хоркхаймер и Т. Адорно назвали «негативной диалектикой» и посвятили этой проблеме совместную работу, которая была издана в 1947 г. В этой книге («Негативная диалектика») они попытались обосновать тот вывод, что современная техническая цивилизация стала тотальной угрозой для человека. По их мнению, рост материального производства, все более включающего в себя всякие мелочи, внедрение всеограничивающих форм труда, мелочной регламентации жизни людей, увеличение господства человека над природой ведет общество к ситуации, когда объектом го-

сподства станет сам человек, освобождаясь от подчинения «первой природе», приходит к подчинению «второй природе», т. е. всему тому, что он сам произвел. Просвещение привело человека к обратным гуманным целям, привело человека и общество к самоуничтожению.

Как видим, направленность критической теории общества во франкфуртской школе была очень пессимистической в отношении будущего человечества. Это общество, сориентированное на постоянный рост производства и научно-технический прогресс, неотвратимо движется к тоталитаризму. Этот современный тоталитаризм ведет к полной потере человеком своей индивидуальности, свободы. В отличие от старых форм тоталитаризма, опирающихся на грубую силу и открытое насилие, новая форма тоталитаризма обусловлена деятельностью надчеловеческих организованных структур, существующих в обществе.

Эта форма тоталитарного контроля существования человека внешне выглядит комфортной, гладкой, происходит вроде бы без насилия и даже принимается людьми добровольно. Это происходит потому, что это порабощение человека происходит посредством культуры, которая опирается на психоанализ Фрейда и имеет полностью репрессивный характер.

Эта характеристика очень четко выражена в понятии «одномерный человек», которое принадлежало Герберту Маркузе. Современное общество ориентирует человека исключительно на материальное потребление, ведет к унификации человеческой личности. Это приводит к тому, что человек даже не замечает того факта, что он становится все менее и менее независимым, людям кажется, что все, что с ними происходит, таким и должно быть. Методы воспитания детей, средства массовой информации, кино, театр, реклама, — все, чем располагает культура, — все это вместе направлено против независимого человеческого мышления. Комфортное,

демократическое рабство, по мнению Г. Маркузе, — это символ технического прогресса.

Вполне закономерно возникает вопрос, дает ли критическая теория общества какую-либо программу оздоровления этого общества, надежду на преодоление этого негативного направления развития общества. Если вспомнить взгляды и политическую практику представителей франкфуртской школы, то следует отметить, что они отказали в прогрессивной роли рабочему классу, они отвернулись от сотрудничества с рабочим и студенческим движением 60-х годов (за исключением, возможно, Г. Маркузе), да и вообще, анализируя труды представителей франкфуртской школы, можно сказать, что они не верили в возможность преодоления этой пессимистической эволюции общества. Правда Хоркхаймер провозгласил весьма оригинальный лозунг: «Быть пессимистом в теории и оптимистом в практике». Что же нужно делать на практике? Попытка дать ответ на этот вопрос представителями франкфуртской школы все же была предпринята.

М. Хоркхаймер и Т. Адорно считали, что после того, как не оправдалась надежда на рабочий класс, который руководствуется теми же ценностями, что и оставшаяся часть общества, и не стремится ни к каким революционным изменениям; на поле боя остается исключительно только негативное, критическое мышление немногочисленных представителей интеллектуальной элиты. Особое значение оба представителя критической теории приписывали при этом философии и философам. Задачей философии является деструктивная функция по отношению к существующей действительности, доведение до людей знания о неистинности ценностей общества, которые должны быть реализованы; постоянная демонстрация людям пропасти между тем, что есть, и тем, что должно быть. Философия — это форма и средство сопротивления существующей действительности на ос-

нове непреходящей критики и отрицания социальной действительности.

Г. Маркузе связывал надежды на преодоление негативных характеристик в жизни общества с помощью определенных конкретных групп людей — люмпен пролетариата, национальных меньшинств, студенческой молодежи, а также народов Третьего мира. Противодействие современному обществу, по его мнению, должно быть основано на насилии, поскольку большинство людей, живущих в современном обществе, руководствуются фальшивыми ценностями и сознанием, от которых можно избавиться только с помощью насилия меньшинства, обладающего истинным сознанием и подлинными ценностями.

Теодор Людвиг Адорно
(1903—1969 гг.)

Теодор Людвиг Адорно — немецкий философ, социолог, теоретик музыки и композитор. Происходил из еврейской семьи. Учился, а затем преподавал в университете Франкфурта-на-Майне. С 1934 г. по 1949 г. был в эмиграции в Великобритании и США в связи с приходом к власти национал-социалистов. Вернулся в Германию во Франкфурт-на-Майне в 1949 г.

Испытал влияние Гегелевской диалектики, психоанализа З. Фрейда. В ряде работ критиковал феноменологию, экзистенциализм, неопозитивизм. Докторскую диссертацию защитил по философии Э. Гуссерля. Наряду с философией серьезно увлекался музыкой, которой он занимался, по существу, профессионально. Являлся композитором, автором весьма популярных романсов, которые исполняются и в наше время, а также музыкальных произведений других форм. Был приверженцем фрейдизма, одним из наиболее авторитетных сотрудников Франкфуртского Института социальных исследований. Многие годы поддерживал дружеские от-

ношения и был соавтором нескольких творческих работ с М. Хоркхаймером.

Кроме уже названной нами их совместной работы «Диалектика просвещения», он в соавторстве с Хоркхаймером написал работу «Авторитарная личность». В центре этих произведений находятся изменения, происходящие в обществе: замена естественного в человеке, в его поведении стандартами поведения в обществе. Эти стандарты, по мнению авторов, навязывает человеку массовая культура и стандартизация межличностных отношений в обществе (как в буржуазном, так и социалистическом). Т. Адорно использует проведенные в период вынужденной эмиграции результаты конкретных социологических исследований, а также собственную классификацию типов личности и их предрасположенности к авторитарному или демократическому стилю руководства.

Т. Адорно вместе с М. Хоркхаймером, анализируя существующие социально-культурные структуры, основанные на принципах рациональности, преобладания науки, логики, технологичности, разрабатывает концепцию негативной диалектики, которая является отрицанием этих структур, подавляющих человека. Т. Адорно объявляет благом нетождественное, негативное, нерешенное взамен тождественного, решенного. Нужно найти пространство, свободное от господства социально-культурных структур. Цель нетождественного мышления освободить человека от подавления его непосредственности, например, страдания и боли. Философия должна выразить эти страдания и боль на языке понятий: выразить — невыраженное, понять — непонятное. Адорно отвергает систематичность, но негативная диалектика в его представлении остается наукой, она — непонятнейшее мышление, непонятнейшее понятие и пр.

Его философская концепция строилась на исходном тезисе критической философии о необходимости подвергать критике любые теории общества по мере изме-

нения этого общества в истории. Он проявлял симпатии к марксизму, но не к ортодоксальному, а к новому, работанному неомарксистами Лукачем и Коршем.

Юрген Хабермас
(родился в 1929 г.)

Юрген Хабермас — немецкий философ и социолог. В начале творческой деятельности — сторонник взглядов М. Хоркхаймера и Т. Адорно; представитель второго поколения философов франкфуртской школы. В 60-е годы симпатизировал студенческому движению, однако, как и большинство его коллег, в самый острый момент студенческого конфликта с властями не поддержал студентов. Разрабатывал проблемы эмансипации, равенства, критиковал культуру и капиталистическое общество, однако считал, что необходима стабилизация капитализма, становление правового общества. Выступал за классовый мир, который может быть достигнут, по его мнению, путем устранения острых антагонистических противоречий в обществе в ходе публичных дискуссий и постепенной ликвидации идеологии, изменения общества путем достижения «всеобщего социального согласия».

Критиковал позитивизм и технократические ориентации в науке, особенно в науках об обществе. Разработанную Ю. Хабермасом концепцию можно называть «теорией коммуникативной деятельности», или «коммуникативной теорией общества». Эта теория Хабермаса является продолжением и развитием критической теории общества. Он был согласен с мыслью Хоркхаймера и Адорно о том, что разум человека, намереваясь освободиться от предрассудков и старых форм порабощения, сам, силою собственной логики, повернулся против себя самого и служит сохранению новых предрассудков со стороны созданных им самим произведений, отношений, вещей и пр., появлению которых человек

сам способствовал. Человек утратил свои функции освобождения от зависимости, подчиненности, угнетения, предрассудков вместе с прогрессом наук, техники, форм социальной организации; разум человека в существующем ныне идеале рациональности приобретает значение инструмента, отказываясь от своей прежней смыслообразующей функции, когда он определял смысл жизни и деятельности людей и социально обязывающие цели. Необходимо перестроить, возродить разум, чтобы он осознал свои практические цели и функции и не позволял редуцировать себя, сводить только к роли технического инструмента, не имеющего влияния на то, чему, как инструмент, должен служить. Речь идет о разуме как власти интеллектуальной и социальной силы, которые были бы синтезом разума практического и разума теоретического, способного быть проводником человечности, гуманизма, а не только служить техническому прогрессу. Хабермас критикует взгляды неопозитивистов, согласно которым разум должен быть нейтральным по отношению к своим объектам, и объявляет программы неопозитивистов об освобождении разума от ценностей иллюзией просвещения, которое довело общество и человека до состояния самоуничтожения. Все области, к которым можно применить понятие разума как рациональности, основаны на каком-то интересе и не являются нейтральными по отношению к целям, которым служат. Современная наука и техника приобрели функции «идеологические» в том смысле, что продуцируют идеологию технократическую, сводят все проблемы людей к проблемам техническим. Это порождает возможность манипулировать людьми без насилия и превращения людей в вещи.

Хабермас верит в эволюцию общества и этим его взгляды отличаются от пессимистических взглядов М. Хоркхаймера и Т. Адорно. Он считает, что эта эволюция будет результатом роста способности к самоуправ-

лению со стороны общества и постоянного углубления рациональности жизни.

Критическая теория общества, разрабатываемая философами франкфуртской школы, оказала огромное воздействие на духовную и политическую жизнь и продолжает влиять на различные протестные движения.

Таким образом, теоретическая, а отчасти и практическая деятельность в области социальных исследований и социальной практики была направлена на решение вопросов оптимального соотношения социальной теории и политической практики. В 60-е годы XX века часть теоретических положений критической теории общества франкфуртской школы были приняты на вооружение «новыми левыми», радикальными представителями рабочего и студенческого движения, и это обстоятельство стало причиной разногласий между представителями и ведущими исследователями Института социальных исследований. Смерть многолетнего директора этого института в 1969 году усилила эти разногласия: франкфуртская школа фактически распалась.

РАЗДЕЛ 10

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Приступая к изучению основ этой темы, необходимо обратить внимание на различие между религиозной философией и философией религии. Философия религии, используя категориальный аппарат философии, изучает суть религии, причины её возникновения, прогнозирует её будущее, исследует её основы, принципы, ценности и содержание. Философия религии, как и сама философия, неоднородна: она может быть атеистической (материалистической) и религиозной (идеалистической). Это обуславливает плюралистический характер философии религии, т. е. существование многих её модификаций.

Религиозная философия, в отличие от философии религии, не только защищает религию, объясняет её, но и пытается рациональными методами обосновать её основные положения (догмы). Если теология провозглашает свои догмы (вспомним Августина Аврелия: поверь, чтобы понять; не существует никакой истины, если в неё не верить), то религиозная философия пытается отыскать аргументы, обосновывающие истинность религиозных догматов.

Религиозная философия не монолитна, существуют христианская (католическая, православная, протестантская), исламская, иудаистская и другие философии. Заметим, что в православной и протестантской религиозных философиях имеется много направлений, но ни все вместе, ни каждое в отдельности они не обладают официальным статусом. Только в католицизме

имеется официальная религиозная философия, которой объявлен неотомизм.

Мы рассмотрим последовательно религиозную философию католической церкви — неотомизм, а также отдельные направления религиозной философии протестантизма и православной религиозной философии.

Наиболее авторитетным и распространённым течением теологической философии является религиозная философия **католицизма** — **неотомизм**. Видными представителями этой философии являются Этьен Жильсон, Жак Маритен, Юзеф Бохеньский, Кароль Войтыла (римский папа Иоанн-Павел II). Автором концепции религиозного истолкования эволюции Вселенной является Тейяр де Шарден. В **протестантской** религиозной философии выделяют такие направления, как либеральная теология, теология кризиса, безрелигиозное христианство. Наиболее известные представители протестантской философии — Карл Барт, Пауль Тиллих. В **православной** теологической философии XIX—XX веков наиболее известны Владимир Соловьёв, Павел Флоренский, Сергей Булгаков. Популярным направлением как православной, так и католической религиозных философий с конца XIX века в России (Н. Бердяев) и с 30-х годов XX века в Западной Европе стал *персонализм*.

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАТОЛИЦИЗМА. НЕОТОМИЗМ — ОФИЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Теоретическим фундаментом неотомизма является философско-теологическая система Фомы (Томмазо) Аквинского, члена монашеского ордена доминиканцев, получившего теологическое образование в Неапольском и Парижском университетах, святого католической церк-

ви. Главной заслугой Фомы Аквинского перед католицизмом была адаптация философии Аристотеля для нужд католического вероучения. Он выполнил задачу рационализации религиозной веры и поиска для неё опоры в науке. Созданное им учение довольно быстро было признано официальной философией христианской религии западного образца. В 1879 году римский папа Леон XII в энциклике «Бессмертные отцы» отметил, что философско-теологическая система Фомы Аквинского лучше, чем иррационально окрашенная теология Аврелия Августина, способна противостоять тенденциям, угрожающим религии в XIX веке — материализму и позитивизму. Именно с этого времени и можно отсчитывать историю неотомизма как официальной философии современного католицизма. Это был не просто возврат к системе Ф. Аквинского. Упомянутая выше энциклика обозначила не только требование точного следования тезисам Аквината (а многие его тезисы были признаны не подлежащими сомнению), но и требование исследовать все проблемы современной жизни, изучать новые философские направления, использовать достижения частных наук, — и всё это для того, чтобы осовременить и обогатить идеологический фундамент католицизма.

Рассмотрим кратко основные положения неотомистской философии.

1. ***Примат веры над знанием.*** Основа этого учения — положение о гармоническом единстве веры и знания, согласно которому религиозная вера и рациональное познание не противоречат друг другу, не исключают, а дополняют друг друга. Это два пути, ведущие к одной и той же цели. Источник веры — Священное Писание, и истины, извлекаемые из этого источника, абсолютны и безусловны. Источник знания — разум. Но разум по природе своей — это свойство конечного существа, и потому он тоже конечен, ограничен. Существуют такие истины, которые недоступны человеческому разуму, лишь откровение раскрывает нам такие тайны

бытия. Следовательно, вера и разум — неравноценные источники познания, и истины, получаемые с помощью веры, — выше истин разума. Вера расширяет границы разума; более того, вера — критерий истины. Таким образом, рациональное познание правомерно лишь настолько, насколько оно не противоречит религиозным догматам. Здесь мы, по существу, находимся в рамках фидеизма Августина, утверждавшего, что единственной дорогой, ведущей к истине, является вера. Справедливости ради отметим, что неотомистская философия осудила фидеизм ещё в XIX веке за недооценку человеческого разума. Но неотомисты ведут борьбу с рационализмом, осуждая его за неправомерную претензию признать разум верховным судьёй в вопросах истины и гордыню, поскольку, согласно рационализму, разум — это единственный проводник на пути к истине.

2. Философия — служанка богословия. Это официальная догматическая формула, отражающая концепцию неотомизма, касающуюся взаимоотношения философии и религии. Неотомизм безоглядно придерживается положения, которое считает аксиомой: ничто не может быть истинным в философии, что признаётся ложным в теологии. По мнению Э. Жильсона, для того, чтобы служанка служила, она не должна быть уничтожена; служанка, конечно, не госпожа, но и она принадлежит к дому. В этом смысле философия католицизма — неотомизм — действительно находится под строжайшим контролем церкви, ей присущи крайний догматизм, авторитаризм, нетерпимость ко всему тому, что не согласуется с религиозными догматами. Эта философия во всех своих частях — онтологии, гносеологии, антропологии, этике и т. д. — теоцентрична, она направлена на утверждение и оправдание религии.

3. Дуализм Бога и мира. Главным разделом философии неотомизма является онтология. Неотомисты различают то, что обладает бытием, чему присуще бытие (сущность, эссенцию), и то, что «есть» (существова-

ние, экзистенцию). Таким образом, противопоставляются абсолютное, вечное, сверхъестественное бытие Бога и бытие многообразных вещей, сотворённых Богом, конечных вещей, которые *наделены* бытием. По существу, в неотомизме онтология как бы должна быть разделена на две, отличные друг от друга, онтологии. Абсолютное, чистое, несотворённое бытие, бытие как таковое в неотомизме — это Бог, и он не может быть познан рациональным путём. Это положение неотомистской философии направлено против атеизма и пантеизма.

4. *Сущность и существование*. Аристотелевская дихотомия сущности (эссенции) и существования (экзистенции) широко используется философией католицизма со времён Фомы Аквинского и до настоящего времени. В реально существующих вещах нет различия между сущностью и существованием. Здесь возможное мыслится как сущность, ещё не обладающая существованием. Стать существованием можно только будучи сотворённым. Но быть сотворённым, т. е. обладать сущностью, это значит быть ограниченным, конечным, т. е. не бытием как таковым, а конкретным, определённым бытием. Бытие в мире существенно отличается, по мнению неотомистов, от божественного бытия: в нём нет различия сущности и существования, поскольку нет ограничения бытия, здесь сущность и существование изначально тождественны.

5. *Креационизм* (творение из ничего). Принцип творения мира из ничего (*Creatio ex nihilo*) был сформулирован ещё Аврелием Августином (до разделения христианской церкви на католическую и православную). Этот принцип утверждает принципиальное различие и разграничение Бога и мира, Творца и его творения (и в теологии, и в религиозной философии). Августин утверждал, что акт творения мира из ничего Богом являлся единовременным, а шесть дней творения, о которых говорится в Священном Писании, — это аллегория, используемая для того, чтобы показать величие Бога.

Правда, далее Августин допускает логическое противоречие, говоря, что сначала Бог создал из ничего материю, а потом, придав ей форму согласно идеальным образцам, содержащимся в божественном разуме, создал многообразие вещей и тем самым создал весь мир. Католическая же онтология утверждает, что и материя, и мир не совечны Богу, критикует как противные христианству учения, согласно которым мир не имеет ни начала, ни причины, а все изменения в нём происходят как результат действия какой-то слепой силы и вследствие фатальной необходимости. Отсюда — враждебность материализму, детерминизму. Быть, согласно томистской философии, — это значит быть сотворённым Богом. Так понимается в этой философии единство мира.

6. Томизм и объективный идеализм. Неотомизм не признаёт себя идеалистической философией, а позиционирует себя как реализм, так как признаёт объективную реальность и независимое от нашего сознания существование материи. Но существование материи не трактуется неотомистами ни как самодостаточное, ни как единственно существующее. Неотомизм близок к объективному идеализму, поскольку объективная действительность рассматривается им как вторичная по отношению к Богу.

7. Познание Бога. С одной стороны, в неотомистской философии естественное (мир) противопоставляется сверхъестественному (Богу). А с другой — постулируется их единство как Творца и творения. Поэтому в неотомизме и выделяют два вида познания: познание Бога и познание мира. Объекты познания принципиально различны, отсюда делается вывод и о различии истин познания. Существуют недоступные разуму истины, они иррациональны, т. е. разум не может их постигнуть в силу ограниченности субъекта познания (человека) и в силу специфики объекта познания (Бога). Эти истины носят характер божественных, сверхъестественных, они могут быть исключительно предметом веры, но по

существо своему они недоступны для науки, находятся вне пределов досягаемости частных наук и философии. Границей познания является естественный мир сотворённых вещей. То, что божественно, не только недоступно познанию с помощью частных наук и философии, но даже не может быть объектом критики, попыток осмысления, уяснения рациональным познанием. Не должны даже и предприниматься тщетные попытки познать сверхъестественное. Таким образом, любые догматы религии должны быть недоступны рациональному познанию. Однако, такая крайняя позиция может быть опасна и для самой теологии, которая признаётся неотомистами наукой наук. Чтобы выйти из этого затруднительного положения, была создана *концепция «аналогии сущего»*, или *«аналогии бытия»*. Главная задача философии — поиск доказательств и аргументов о существовании Бога. Мы можем познать Бога, как утверждают неотомисты, по аналогии с естественным бытием, а также благодаря откровению, Священному Писанию, исходящему от Бога. Бог освещает дорогу к познанию не всем людям, а только избранным, одухотворённым. Разуму закрыт доступ к познанию Бога, но на него возлагается обязанность доказательства того, что Бог есть. Эти доказательства, исходя из особенностей познания Бога, могут быть отысканы на основе миропознания: познание творений должно быть логическим основанием для познания Творца. Ещё Фома Аквинский сформулировал пять доказательств бытия Бога (или «пять дорог» к Богу), которые признаются и в неотомизме.

8. Материя и форма (гилеоморфизм). В решении вопроса о материи и форме неотомисты, как и Фома Аквинский, придерживаются взглядов Аристотеля, очищенных от элементов материализма. Форма первична, она есть созидающее творческое начало, а материя вторична, она есть своеобразный «строительный материал» (субстрат), в котором потенциально существуют возможные вещи. Форма — это то, благодаря чему вещь явля-

ется тем, чем она является, то есть форма актуализирует потенцию, которая имеется в материи только как возможность вещи. Фома Аквинский, вслед за Аристотелем, называл субстанциями единичные вещи, сторонами которых являются материя и форма. В субстанциях выделяется то, что является основой их единства, — форма, и то, что является основой их множественности, — материя. Неотомисты отрицают субстанциальное понимание материи и формы, полагая, что только в сочетании друг с другом материя и форма образуют субстанцию.

9. *Наука, естествознание и неотомизм.* Взаимоотношение неотомизма с частными науками и философией двояко. С одной стороны, неотомизм отрицает естественные закономерности, эволюционную теорию, толкует природу с позиции божественного происхождения и предназначения — и это не отдельные расхождения неотомизма с наукой, а коренная принципиальная несовместимость этих и других догм неотомизма с основными принципами естествознания, философскими и методологическими закономерностями, нормами и критериями научности. Наука ищет ответы на встающие перед ней вопросы в самих вещах, процессах, явлениях, которые являются объектами исследования, в их структуре, внутренне присущих им свойствах и т. п. Этот подход несовместим с позицией неотомистов, которые выступают против «диктатуры науки». Однако, с другой стороны, неотомисты пытаются использовать открытия естествознания для потребностей религии, интерпретируя их с позиций богословия, используя ещё не решённые наукой проблемы и испытываемые ею трудности для доказательства бытия Бога. Поэтому неотомистская философия стремится искать примирение с наукой, использовать её достижения для омоложения религиозной натурфилософии.

10. *Концепция человека в неотомизме, единство души и тела.* Неотомизм придерживается и в наше время архаической позиции в учении о расти-

тельном и животном мире. С точки зрения неотомизма, растения и животные обладают душой, первые — вегетативной, вторые — чувствительной. Они не материальны и не духовны. Только человеку присуща мыслящая душа, проявлением которой является разум. Такая душа не присуща ни растениям, ни животным. Человек — это единство тела и души, но это не простое сочетание двух субстанций, а субстанциальное единство (одухотворённое тело и воплощённый от плоти дух). Каждая душа создаётся Богом индивидуально в момент рождения человека, она не существует до человека. Порождённое родителями тело и сотворённая Богом душа с момента рождения образуют субстанциальное единство человека. Каждая сотворённая Богом душа и конечна (поскольку она сотворена Богом перед рождением тела, т. е. имеет начало), и бесконечна, поскольку она бессмертна в соответствии с религиозным учением. Душа для тела является своеобразным двигателем и формой, которая актуализирует жизнь человека. Душа выше тела в иерархии живого, но ниже душ ангелов и Бога, поскольку душа человека соединена с телом человека, в то время как у ангелов имеется только душа и отсутствует материальная составляющая. Следовательно, человек в лестнице живых существ занимает промежуточное положение, обладая мыслящей (разумной) душой и материальным телом. Благодаря душе человек участвует в экзистенции чистых духовных существ и некоторым образом подобен Богу. Это подобие Богу придаёт человеку большое достоинство и самое высокое в реальном мире совершенство. Человек — существо самодостаточное для своих решений и действий. Никто не может вместо него мыслить и принимать решения о его деятельности и поведении. Он обладает свободной волей и пользуется этой свободой в выборе своих поступков, а поскольку он свободно выбирает варианты своих действий, то человек ответственен за свой выбор. Человек — это личность, обладающая душой, свободой воли,

но, с другой стороны, человек имеет также тело, которое налагает на него ограничения и множество связей. Человек — существо и биологическое, и социальное.

11. *Познание*. В неотомизме познание трактуется как одна из способностей нематериальной души. Разумное познание, согласно неотомизму, обратно пропорционально материальности. С точки зрения последовательного неотомизма познание — это постижение формой формы, его субъект — душа как форма тела; его объект — это тоже некоторая форма. Неотомисты различают три рода познания. Чувственное познание — низшая степень познания. Это, собственно, ещё не познание, это постижение единичного. Этот низший род познания обусловлен несовершенством самого человека, тем, что он — не чистый дух, а дух, обременённый телом. Подлинным познанием является второй род познания — познание разумное, ибо это познание общего, преодолевающее ограниченность чувственного познания. Наконец, третьим родом познания является уже упомянутое нами познание по аналогии, которое относится к абсолютно бытию, исходя из того, что бытие Бога является необходимым. Хотя неосхоластика и неотомизм осуждают агностицизм и скептицизм, они и сами устанавливают границы познания. Их две: сверху и снизу. Нижнюю границу определяет несовершенство человеческого разума (связанное с тем, что душа человека едина с его телом). Именно материальное тело отягощает и затемняет познание. Чувства могут вводить разум в заблуждение, хотя сами и не могут быть ложными, так как истинными или ложными могут быть только суждения. Верхняя граница познания обусловлена не только возможностью злоупотребления разумом, но и его конечностью, ограниченностью, несовершенством. Естественный человеческий разум не является достаточным в качестве критерия истинности. Если кто говорит, что разум человека настолько независим, что вера не может им управлять, то да будет он предан анафеме — так было записано в

Догматической конституции католической веры, которая была принята I Ватиканским собором. Над рациональным познанием возвышается вера, божественное откровение — верховный законодатель, устанавливающий нормы и критерии истины: разум подчинён вере.

12. *Этика неотомизма.* Мир создан во славу Бога, а не для благополучия и размножения человека. Сам по себе человек ничто. Он стоит перед выбором между посторонним и потусторонним благом, то есть между мирскими ценностями, ценностями его нации, общества, семьи и евангельскими ценностями. Цель нравственного человека — жить с глазами, устремлёнными в небеса. Ещё Августин сформулировал доктрину христианского оптимизма: всё, что сотворено Богом, есть Благо. Мир сотворён Богом, и Бог ответствен за своё творение, Бог является всемогущим, премудрым, вседобрым, благим. Но откуда же в мире несовершенство, зло, страдания? Вслед за отцами христианства неотомисты снимают с Бога ответственность за всё зло в мире. В религиозных учениях, предшествующих христианству, например, в манихействе, источником зла объявлялся Сатана, но католическая церковь не признаёт никакого начала, которое бы ограничило всемогущество Бога. Нельзя переложить эту ответственность и на человека, потому что его воля и душа — это персональный дар божий. Зло происходит из свободы воли человека. Нельзя упрекать Бога в том, что он даровал человеку свободную волю, просто не все люди могут разумно ею распорядиться. В этом католицизм отличается от протестантизма, в котором утверждается ответственность всего человечества за первородный грех Адама и Евы. Человечество, согласно неотомизму, само творит свои несчастья и ответственно за зло, существующее в мире. Признание неизбежности зла в мире после того, как ответственность за него снята неотомистами с Бога, — один из важнейших принципов неотомистской этики. Надежды на мир, лишённый зла, не только иллюзорны, но и богохульны, считают некото-

рые представители неотомизма. Для обоснования этого утверждения привлекается схоластический приём. Надо принимать мир таким, какой он есть. Надежды на мир без зла основаны на предположении, что мир мог бы быть устроен лучше, чем сотворил его создатель. Такое предположение, по мнению неотомистов, является просто кощунственным.

13. *Социальная философия (философия истории) неотомизма.* То, что было истинным по отношению к человеческой природе Каина и Авеля, будет истинным по отношению к природе последнего человека. Этот тезис в применении к философии истории означает отказ от понимания исторического процесса как закономерного процесса. Эта философия истории неотомизма антиисторична. В области философии истории неотомизма отчётливо прослеживается отрицание всякого детерминизма, допущение внутренней закономерности общественного развития, отказ от всякой возможности научного предвидения социальных явлений. Всё в мире заранее предустановленно Богом, а то, что человек принимает за законы истории, — это лишь внешняя оболочка, за которой стоит воля божья. История в восприятии неотомизма — это исключительно реализация божественного плана.

Рассмотрим далее учения религиозных мыслителей, которых относят к классикам религиозной философии католической церкви, то есть неотомизма.

Этьен Жильсон
(1884—1978 гг.)

Этьен Жильсон — французский религиозный философ, неотомист. Директор Папского института средневековых исследований в Торонто (Канада). Учился в католическом колледже, затем в лицее Генриха IV в Париже. Закончил отделение словесности в Сорбонне. После защиты докторской диссертации работал преподавателем.

давателем в университете г. Лилля. В годы I Мировой войны был призван в армию, попал в плен. После войны работал профессором университета в Страсбурге, в 1926—1932 годах возглавил кафедру средневековой философии в Сорбонне. В 1929 году основал Папский институт средневековых исследований в Торонто и возглавил его. Многие годы читал лекции в университетах США. В 1947 г. был избран членом Французской Академии. Был сторонником президента Франции Ш. де Голля, а в 1947—1948 гг. — сенатором Франции. Автор около 700 научных работ, в том числе более 60 книг. Основные сочинения: «Философия св. Бонавентуры», «Св. Фома Аквинский», «Дух средневековой философии», «Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского», «Христианство и философия», «Метаморфозы Божьего града», «История христианской философии» и др.

Э. Жильсон считает, что духовный потенциал томизма, возникшего в средние века, не исчерпан и в настоящее время, он актуален сегодня и будет актуален в будущем. Для решения проблем веры нам никогда не избежать встреч со святым Фомой Аквинским и его трудами. Э. Жильсон называет томизм философией будущего. Для этого необходимо обновление теологии и философии Фомы Аквинского. Как мы уже отмечали, Э. Жильсон в полном соответствии с учением Фомы Аквинского считает философию служанкой богословия, а для того, чтобы она служила, она не должна быть уничтожена. Надо модернизировать томизм, ибо истина — это не мраморная доска.

Э. Жильсон вводит в томизм элементы экзистенциализма, в частности, отмечает, что божественное бытие — это «чистое существование (экзистенция)». Он утверждает, что все наделённые материальным бытием вещи каким-то образом причастны к нематериальности, так как их существование — результат акта божественного творения. Если предположить, что Вселенная чисто материальна, лишена всякого разумного начала, она

уже по определению была бы непроницаема для духа. Жильсон считал, что экзистенция вещей недоступна чувственному познанию. Действительное существование — это лишь существование единичного, и такое единичное существование ускользает от разума, поскольку он ориентирован на познание общего. Тайна томизма, по Жильсону, как раз и заключается в том, что постижение истины возможно в высшем синтезе рационального познания и веры. Гармония разума и веры как один из постулатов томизма несомненна и выступает как необходимое требование самого разума. Философия и теология семантически не противостоят друг другу, они идут к одному и тому же, но функционально они несводимы друг к другу. Теология, по мнению Э. Жильсона — это не наука, превосходящая другие науки, — это вненаучный и внерациональный способ постижения истины посредством интуитивного схватывания содержания божественного откровения. Философ *выделяет два вида истин:*

1) истины, не допускающие постижение разумом (то есть иррациональные). Среди таких истин он называет бытие Божье, бессмертие души, божественные атрибуты: вечность, всемогущество и др. Они явлены в божественном откровении, но постигаются с помощью разума;

2) истины, содержащиеся в религиозных догматах, которые по самому существу своему, как утверждает Жильсон, находятся вне пределов досягаемости для науки, ибо богопознание находится вне пределов объект-субъектной процедуры. Среди таких истин — доктрина Ф. Аквинского о непознаваемости Бога, запрещающая представлять Бога как некоторый предмет и даже образ и вообще не допускающая любых представлений о Боге.

Ещё при работе над докторской диссертацией «Свобода у Декарта и богословие» Э. Жильсон открыл для себя философию Ф. Аквинского и пришёл к выводу об оригинальности трактовки последним проблемы бытия

по сравнению со всеми предшествующими мыслителями. Эта оригинальность состоит в признании примата существования перед сущностью, которые соотносятся как акт и потенция. В то время как самые выдающиеся мыслители и даже многие философы Нового времени рассматривали и изучали лишь сущности, а представители экзистенциализма сосредоточивают своё внимание на исследовании существования, Фома Аквинский рассматривал и то, и другое, и сущность, и существование, и их несводимость друг к другу. Жильсон утверждал, что любое понятие относится лишь к сущности, поэтому принципиально не может существовать понятие бытия: бытие познаётся, когда мы переходим от понятия какой-либо вещи к суждению о существовании этой вещи. Поэтому недостижимо непосредственное познание бытия. Жильсон считает, что отличие религиозной философии от теологии заключается не в том, что существуют истины, которые возможно познать только благодаря божественному откровению, а в том, что истины, основанные на разуме, исторически были углублены и сохранены благодаря откровению. Такими истинами христианской философии являются существование Бога, свобода божественного и человеческого действия.

Задачей неотомизма Жильсон считает преобразование в новых исторических условиях наследия Фомы Аквинского и других классиков средневековой теологии. Он сам демонстрирует образцы такого преобразования и адаптации учений Фомы Аквинского и Бонавентуры.

В своих исследованиях Жильсон обратил внимание на различие между христианским Богом как Богом религии и «философским Богом», то есть образом Бога в нерелигиозной философии. Эту проблему он исследовал в книге «Бог и философия». В европейской философской традиции меняются представления о Боге. Так, в античной философии, которая характеризовалась признанием политеизма, боги рассматривались как личности (Зевс, Гера, Аполлон и др.) и как природные

стихии (Океан, Небо и т. д.). Они подобны человеку: любят и ненавидят, рождаются и умирают. В политеизме устанавливается иерархическая субординация богов. В философско-теологической доктрине Августина боги описаны в терминах философии Платона. Августин преклоняется перед религиозным началом, хотя у самого Платона боги ниже «Эйдоса» — идеи, которая более божественна, нежели сами боги. Новый этап развития представлений о Боге — синтез философии Аристотеля и теологии Фомы Аквинского — это кульминация представлений о Боге. В Новое время наступает упадок, философия, стремясь избавиться от подчинения теологии, пытается самостоятельно обосновать философскую идею Бога. Жильсон подробно анализирует пути и методы конструирования идеи Бога, например, в философии Р. Декарта. Бог в понимании Декарта — это своеобразный автор природы. Между тем христианский Бог не может, по мнению Жильсона, быть сведен к каким-то ограниченным функциям.

Э. Жильсон относится к классикам неотолизма. В новых исторических условиях он защищает классический томизм, объявляя его актуальным в прошлом, настоящем и будущем, и одновременно пытается модернизировать его, приспособив к новым социально-политическим реалиям.

Жан Маритен (1882—1973 гг.)

Жан Маритен — французский философ, теолог, один из классиков неотолизма. Родился в Париже в протестантской семье и получил соответствующее воспитание, но в 1906 году обратился в католицизм. Учился в Сорбонне, уделяя особое внимание естественным наукам и философии, изучал биологию в Гейдельбергском университете. Испытал влияние А. Бергсона, увлёкся работами Фомы Аквинского. С 1914 года начал

преподавательскую карьеру, читая лекции по современной философии в Католическом институте в Париже. В 1940—1945 гг. Маритен жил и работал в США, преподавал в католических учебных заведениях в Торонто, в Колумбийском и Принстонском университетах. С 1960 г. и до смерти в 1973 г. жил во Франции. Его основные работы — «Философия Бергсона», «Искусство и схоластика», 2-х томное произведение «Элементы философии». «Введение в философию», «Антимодерн», «Первенство духовного», «Ангельский доктор» (о Фоме Аквинском), «Наука и мудрость», «Христианство и демократия», «Права человека и естественные законы» и мн. др.

И произведения, и лекции Маритена были посвящены защите католицизма от модернизма. Он считал, что современные проблемы должны быть решены по-христиански. Решение проблем современности и выход из кризисного состояния эпохи он видел в утверждении теоцентрического гуманизма, персоналистической демократии и христианизации всех областей культуры. Гуманизм понимался Маритеном как развитие всех возможностей человека, раскрытие его первоначального величия. Утрата этого величия объяснялась Маритеном изоляцией человека от Высшего существа. Отсюда вытекают и все проблемы современного человечества. Изоляция человека от Бога привела его к потере души, появлению отчаяния и абсурда, подобного философии Ницше и экзистенциализма, замечает Маритен. Он рассматривает как две крайности, с одной стороны, марксизм, который полностью замкнулся в рационализме, и с другой стороны — христианский гуманизм, ориентирующий разум на поиски Града Божия вместо обращения к Граду личности, сотворённой по образу Божию.

Маритен считал, что интегральный гуманизм преодолеет отпадение человека от Бога, и это приведёт к духовному преобразованию и обновлению современной цивилизации. Христианская вера будет сочетаться со

светскими учреждениями, институтами, ценностями. Религия, христианские идеалы для государства станут каноном. Главными целями государств будут цели социальные, а Бог станет источником суверенитета государств. Религия будет регулировать отношения между индивидами. Маритен критикует фашизм, коммунизм, которые, по его мнению, искореняли человеческую свободу, и либерализм, поощряющий эгоизм и индивидуализм и противоречащий христианским нормам. Человек, по утверждению Ж. Маритена, — это единство божественного и человеческого начал. Маритен различает такие виды гуманизма: *социалистический гуманизм* (абсолютизирует коллективное начало), *либеральный* (абсолютизирует индивидуальное начало) и предлагает *интегральный гуманизм*, который будет придерживаться середины, сочетая обновление с сохранением традиционных ценностей. Интегральный гуманизм характеризуется соблюдением трёх основных принципов: утверждение ценностей личности, совместное существование людей в их стремлении к общественному благу и христианско-теистическая направленность.

Маритен был сторонником экуменического движения, считая, что сближение верующих приведёт к обществу, где наиболее полно будут раскрываться способности личности и воплощаться человеческая свобода. Эта идея интегрального гуманизма была творчески реализована в энциклике римского папы Павла VI «О прогрессе народов» (1967) в качестве идеала, к которому стремится католическая церковь.

Много внимания Ж. Маритен уделяет проблемам человеческой свободы. В понимании свободы он исходит из учения Фомы Аквинского об акте творения, но заметно смягчает категоричность Аквинского. Бог не творит сущности, не придаёт им вида окончательного бытия, чтобы заставить их потом существовать. Бог, как утверждает Маритен, наделяет бытие свободой становления. Сами созданные Богом субъекты, свободно, в со-

ответствии со своей индивидуальной природой, в своём действии и взаимодействии образуют реальное бытие.

Человеческая свобода — это продолжение и высшее завершение сотворённого Богом, но спонтанного мира. Личность, по словам Ф. Аквинского, наиболее благородна и возвышенна среди всей природы, ибо только она свободна, только у неё есть внутренний мир и субъективность, поскольку она развивается в себе. Благодаря свободе человек становится автономной личностью, но он, предостерегает Ж. Маритен, не должен мнить себя центром мира. При этом он рассуждает следующим образом. Я свободен и уникален. Мне, как и каждому человеку, известно, что мир был до нас, мир есть и пребудет после нас. Я такой, как все, и не лучше других, и не хуже их, и не более ценен, чем другие. Я лишь маленький завиток на гребне волны, которая уходит мгновенно в бесконечность природы и человечества. Это две стороны человеческого бытия: человек и единичное, уникальное, и часть человечества, ему присущи черты общего. Он и конечен, и бесконечен. В рамках этой антиномии человек колеблется, как маятник, и в этом трагичность его бытия. И решается эта антиномия только свыше. Стоит признать, что существует Бог, и обе стороны антиномии наполняются смыслом. Не Я, но Бог — в центре всего, и к его трансцендентной субъективности должны быть отнесены все человеческие субъективности. Тогда находится место и человеческой уникальности, не перерастающей в эгоизм, гордыню и самомнение. Только Богу под силу преодолеть объективацию при познании человека. Я ведом Богу, известен Ему, Он знает обо мне всё как о субъекте. Я являюсь ему в своей субъективности, и ему нет нужды объективировать меня с целью познания. В то же время человек «обезбоженный», утверждает Маритен, обречён на одиночество.

Признание свободы личности встречается с огромной трудностью. Когда мы наблюдаем за другим человеком, осмысливаем его деятельность, то этот человек ста-

новится для нас объектом, в этом смысле он перестаёт быть субъектом. Это осложняет коммуникацию человеческих личностей, их душ. Даже самопознание неадекватно, ибо протекает в неясных спонтанно-хаотических актах чувствования и мысли. В подобное положение попадает и философия, и в этом её ущербность по сравнению с религией. Философия познаёт субъектов, но объясняет их как объекты, ориентируясь на отношение интеллекта, разума к объекту. Только религия, по мнению Маритена, способна принять в расчёт отношение субъекта к субъекту, личности к личности.

Пьер Тейяр де Шарден
(1881—1955 гг.)

Крупный учёный-естествоиспытатель и одновременно священник-иезуит, создатель доктрины христианского эволюционизма, один из создателей теории ноосферы. С одной стороны, Тейяр де Шарден — воспитанник иезуитского колледжа. В 18 лет он стал монахом, вступив в орден Иисуса, и его жизнь практически постоянно проходила под контролем католической церкви. С другой стороны, ещё в колледже он увлёкся естествознанием и после вступления в монашеский орден получил благословение на изучение геологии и палеонтологии. Он был известен в научных кругах как один из открывателей синантропа.

Однако Тейяр де Шарден не забывал о своём религиозном призвании, он стремился использовать свои широкие познания для модернизации христианства. Это привело к конфликтам с руководством ордена, Тейяру де Шардену было запрещено заниматься публичной деятельностью и предписано ограничиться чисто научной работой, хотя он был к этому времени (1925 г.) уже профессором Католического института в Париже. Поскольку его идея модернизации католического вероучения не соответствовала социальной доктрине католицизма,

Ватикан запретил публикацию его философских работ, и они были изданы только после смерти автора.

Публикация его работ повлекла за собой широкие дискуссии не только среди католиков, но, по существу, среди философов всех направлений неклассической философии, включая представителей марксизма. Идеи Тейяра де Шардена горячо приветствовали представители модернистского направления в католицизме, более того, многие из них называли его новым Фомой Аквинским и пророком XX века.

Социально-политические события в XIX—XX веках, рост научно-технического прогресса повлекли за собой разрыв между светским и религиозным сознанием и мировоззрением. Сегодня уже церковь, недавно осуждавшая модернизм, признаёт необходимость обновления. Католическая церковь хотела бы получить научно обоснованное, аргументированное толкование своих принципов. Но это должна быть такая модернизация, которая не затрагивает основы католического вероучения и отношения церкви с капиталистическим обществом. В то время Ватикан ещё весьма часто защищал устои капитализма.

Тейяр де Шарден — специфический представитель модернизма. В его доктрине заметное место занимают элементы научного миропонимания и идеи гуманизма, которые не всегда вписываются в неотомистскую доктрину католицизма. По существу, Тейяр де Шарден и его единомышленники оказались в оппозиции к традиционной линии католической церкви. Последовала довольно решительная реакция: конгрегация священной канцелярии потребовала изъять все книги Тейяра де Шардена из библиотек духовных учебных заведений, а в 1962 году его взгляды были публично осуждены. В наше время отношение Ватикана к Тейяру де Шардену изменилось, идёт процесс освоения его духовного наследия.

Не желая противопоставлять себя официальной теологии и философии католицизма, Тейяр де Шарден определяет свою философию как научную феноменологию. Он применяет феноменологический метод для разработки концепции эволюционного развития Вселенной, причём ключ к пониманию эволюции Вселенной видит в эволюции человека. Это позволило ему экстраполировать присущие только человеку качества на природу с целью её одухотворения и оживления, а с другой стороны — послужило аргументом для оправдания применения биологических категорий к истолкованию социальных процессов. Однако феноменологию Тейяр де Шарден понимает по-своему. Если Гуссерль и его последователи основной задачей считают очищение сознания от эмпирических данных, то Тейяр де Шарден видит феноменологическое объяснение действительности в раскрытии того, что человек включён в объективный процесс эволюции мира, что сознание человека является частью этого процесса, что это сознание и выражает, и отражает этот процесс эволюции.

Тейяр де Шарден, как и неотомисты, старается согласовать религиозное миропонимание с выводами современной науки, но его не удовлетворяет система категорий в томизме, в котором дух противопоставляется материи, форма отделена от содержания, сущность от существования. Эта система определяет застывшую картину мира, где нет места развитию, а все изменения, переходы на новую ступень объясняются вмешательством Бога. Тейяр де Шарден, будучи учёным-естествоиспытателем, в соответствии с требованиями науки рассматривает мир как развивающуюся систему, поэтому естественно, что в его учении появляются элементы материализма и диалектики. Эта концепция, через которую красной нитью проходит идея эволюции, представляет собой целостное учение. Тейяр де Шарден намеревался вернуть философии методологическую функцию, преодолеть противопоставление философского и науч-

ного познания. Однако он абсолютизирует понятийный аппарат биологии и при этом опирается на принципы идеалистической философии.

С одной стороны, Тейяр де Шарден считает человека уникальным явлением, выступающим сознательным продолжателем дела эволюции, но одновременно человек, его мысли, деятельность, участие в эволюции трактуются мыслителем не только как способ единения человека с миром, но и как способ выхода человека за пределы своего «Я» для приобщения к Христу, воплощённому в мире. Доктрина Тейяра де Шардена пронизана верой в человеческий разум и в силы прогресса, она оптимистична и этим отличается от других направлений неклассической философии.

По мнению Тейяра де Шардена, в космогенезе, эволюции космоса можно выделить три этапа: преджизнь, жизнь, мысль.

На первом этапе происходит эволюция космических элементов и галактик, формируется оболочка Земли, и на её поверхности возникает активный водно-солевой раствор — физико-химическая среда, благоприятная для образования сложных молекул и простейших форм жизни.

На втором этапе на Земле возникает живой покров — биосфера, развиваются все формы живых организмов, от простейших до человека.

Третий этап охватывает становление человека и историческое развитие человечества вплоть до наших дней. В наше время завершается формирование единого человечества, а вместе с ним нового покрова Земли — сферы духа, или ноосферы, через которую возможен выход в сверхжизнь к «точке Омега», или сверхличности, духовному центру универсума. Точка Омега и есть Бог, который даёт направление эволюционному процессу и выступает как конечная цель мирового развития.

Тейяр де Шарден сформулировал идею о развитии сознания и окружающего мира. Всё существующее

возникло из единой субстанции — ткани универсума, каждый элемент которой имеет и внешнюю (материальную), и внутреннюю (духовную) стороны. Он исходит из примата мысли и психического в ткани универсума. Эта ткань изначально одухотворена, так как космос, созданный только из материи, не может содержать человека. Интересны размышления французского мыслителя о возникновении человеческого общества. В ходе эволюции человека и появления у него речи происходит прибавление к индивидуальному сознанию других сознаний. Объединение «мыслящих центров» приводит к образованию «коллективного сознания». Так появляются нации, государства, цивилизации, а поскольку они обладают сильными возможностями влияния на психику людей, то благодаря этому появляется единый организм человечества.

До сих пор единое человечество не появилось, так как попытки его формирования базировались на ложных посылах. Нельзя добиться успеха, объединяя людей такими, какими они являются ныне. Надо направить человеческую активность не на обновление лачуг, не на досуг и развлечения, а на изменение наших привычек, на создание духовных сил, необходимых новому миру. Следовательно, духовное обновление Земли — это единственный путь к созданию нового человечества.

Тейяр де Шарден не отдавал предпочтения ни одной из существующих общественно-политических систем, но утверждал, что развитие человечества возможно только на коллективистской основе при использовании достижений науки и техники.

В концепции Тейяра де Шардена ярко выражена мысль о необходимости сочетания науки и веры, и это способствовало популярности его идей, в том числе и в среде научной интеллигенции. Он рассматривал возможность создания единой картины мира на основе синтеза научных знаний. Многим импонирует высказанная Тейяром де Шарденом мысль об ответственно-

сти человека за дальнейший прогресс эволюции. Но из его учения при желании можно извлекать и иные выводы — консервативные. В конце 60-х годов после II Ватиканского собора изменилось отношение католической церкви к доктрине Тейяра де Шардена. Начался процесс переработки, освоения и использования его учения для потребностей религии.

В рамках католической религиозной традиции развивалось также такое направление религиозной философии, как *персонализм*. Персонализм — это направление в философии, признающее личность (персону) первичной духовной реальностью и высшей ценностью, а весь мир — проявлением творческой активности верховной личности — Бога. Творец католического персонализма — Эммануэль Мунье.

Эммануэль Мунье (1905—1950 гг.)

Французский общественный деятель, публицист, литературный критик и философ, один из главных представителей «левых католиков». Родился в Гренобле. Воспитан в традициях католицизма, однако вскоре стал его горячим противником. Во время получения философского образования в родном городе стал сторонником А. Бергсона, а также христианской философии в традициях Платона и Августина. На эволюцию его взглядов оказали влияние также Ф. Ницше, Ж. Маритен, К. Маркс. Был издателем журнала, автором работ «Персоналистская и коммунитарная революция», «От капиталистической собственности к человеческой собственности», «Трактат о характере», «Свобода под условием», «Что такое персонализм?», «Маленький страх XX века», «Персонализм» и др. Он участвовал в философских дискуссиях с представителями многих направлений современной мысли, а также во многих политических событиях. Был сторонником республиканских сил

в Испании, предостерегал от угрозы фашизма и мировой войны. За контакты с движением Сопротивления во время фашистской оккупации Франции находился больше года в заключении. После II Мировой войны активно занимался писательской деятельностью.

Его философские искания характеризовались беспокойством и склонностью к иррационализму. Человек знает, что его счастье в руках Бога, но одновременно понимает и чувствует, какая большая дистанция отделяет его от Бога. Мунье не принял концепции человека, разработанной Ф. Аквинским и неотомистами. Личность, с его точки зрения, больше является присутствием, нежели бытием. Она принципиально неуловима и необъективируема, так как находится в постоянном движении. Существовать для личности, считал Мунье, это значит быть с другими вещами и, понимая их, понимать себя. Мунье говорит о трёх измерениях личности. В каждой личности есть телесное, универсальное и направленное вширь — сопричастность. Ведущими характеристиками бытия личности Мунье считает вовлечение — осмысленное и ответственное присутствие в мире и трансцендирование — постоянное самоопределение человека в его движении к абсолютному началу. Мунье противопоставляет свою концепцию индивидуализму. Он считает, что декартовское «*Cogito ergo sum*» («Мыслю, следовательно, существую») надо заменить на «Люблю, значит, существую» или «Быть — значит любить». Личность обретает себя, лишь теряя. Её богатства — это то, что остаётся, когда она лишается всего, чем личность обладала, то есть то, что остаётся от неё в момент смерти.

С точки зрения Э. Мунье, в XX веке обществоведение и человековедение исключило из своего фокуса отдельно взятую личность, персону; ещё больше отдалились от неё власть имущие. Необходимо разработать человекоцентрированный инструментарий для наук о человеке и обществе. Только тогда, когда в центре теоретических

дискуссий и практических действий окажется человек, будут преодолены явления тотального кризиса человека. Человек — это единственная реальность, которую мы познаём и одновременно создаём изнутри, являясь повсюду, она нигде не дана заранее.

Социальная философия Мунье исходит из данных им характеристик социально-политических систем современности. В частности, марксизм, по его мнению: А) это непокорный, но всё же законнорожденный сын капитализма, ибо они оба исходят из примата материи над духом; Б) традиционный капитализм либерального типа он стремится трансформировать в государственный капитализм; В) коллективистский оптимизм и пафос сочетаются в нём с пренебрежением к личности; Г) привёл к формированию античеловеческих тоталитарных режимов; Д) буржуазный империализм был заменен империализмом социалистическим. Главный недостаток марксизма в том, что общество, построенное на его основе, не способно поддерживать Мысль, которая для человека так же необходима, как и дыхание. Он отвергал принципиальную концентрацию марксизма на экономическом факторе и отстаивал концепцию «христианского реализма», аксиологическая схема которого, согласно Мунье, представляет собой эллипс с двумя полюсами — материальным и сверхъестественным. Причём первый подчинён второму.

Мунье исследовал причины снижения роли религии в современном мире, в мещанской цивилизации, которая была санкционирована, по его мнению, капитализмом. Также он считал капитализм ответственным за уничтожение основных гуманистических ценностей. Зло, царящее в обществе, — следствие того факта, что христианство не имеет собственной философии, которая была у христианства аутентичного, настоящего. Мещанское христианство защищает догматы, которые не соответствуют новому столетию, и тем самым не может идти в ногу с тенденциями современности. Однако Му-

ные протестовал против идентификации христианства с буржуазной цивилизацией. Он полагал, что христианство может возродиться в результате связи его идей с идеями социалистического движения в Европе, потому что, по его мнению, капитализм находится в состоянии декаданса: он способствовал развитию коррупции; он объединил людей, жаждущих сверхприбылей; он способствовал глубокому нравственному кризису и неуважительному отношению к праву.

Мещанин — это человек, который устранил смысл бытия из своей жизни, это на самом деле больной человек. Мунье утверждал, что человеческое достоинство и условия его развития могут способствовать тому, чтобы через духовную революцию достичь справедливого общественного строя как полной реализации христианских идеалов.

Кароль Войтыла
(римский папа Иоанн-Павел II)
(1920—2005 гг.)

Первый с 1452 года папа-неитальянец, видный теоретик социальной науки католицизма. Родился в Вадовицах в Польше. В 1938 г. начал учёбу в Ягеллонском университете (Краков), изучал полонистику, затем учился на теологическом факультете. Во время немецкой оккупации Польши работал в каменоломне, был связан с движением Сопротивления, занимался литературной деятельностью. В 1946 году начал пастырскую деятельность, будучи посвящённым в капелланы. Получил докторскую степень, а затем вторую — в Ягеллонском университете. С 1958 г. — епископ, с 1963 — архиепископ, с 1967 г. — кардинал римской католической церкви. В 1978 г. был избран римским папой. Его понтификат (служение на посту папы римского) отличался многосторонней активностью, множеством путешествий

по миру с пастырской миссией, деятельностью по модернизации католицизма. Заметное место в жизни католической церкви сыграли его послания — энциклики, апостольские конституции и многочисленные проповеди.

В этих документах и проповедях римский папа утверждал, что задачей теологов и учёных-католиков является соединение веры с наукой и мудростью, их взаимное проникновение. Он защищал идею свободы учёных в выборе предмета и методов исследования, утверждал, что наука сама по себе есть благо, поскольку она исследует мир, который в соответствии с доктриной христианского оптимизма является благим, добрым. Познание мира, по мнению К. Войтылы, — это форма участия в познании Бога. Он ценил и фундаментальные, и прикладные научные исследования, полагал, что университеты — это важный участок борьбы человечества за человека, важнейшее учреждение человеческой культуры. Иоанн-Павел II призывал к тому, чтобы прогресс, автором которого является человек, стремился к тому, чтобы мир становился более человеческим, гуманным, достойным человека и способствовал росту человеческого достоинства. Он не исключал, что на стыке науки и религии могут возникать коллизии, проблемы. В диалоге религии с атеизмом занимал позицию, согласно которой человек не может организовать земные свои дела без Бога, без Бога он может направить их против себя.

Интересна его позиция по отношению к ошибкам церкви в оценке многих мыслителей прошлого. В частности, именно благодаря К. Войтыле была доведена до конца реабилитация Г. Галилея.

Много внимания Иоанн-Павел II уделил проблемам трудовой деятельности человека. Труд, по его мнению, — это основная характеристика и измерение человеческого существования и условие его достоинства. Труд как проблема человека — это квинтэссенция социальных проблем (именно поэтому ему особое внимание должна уделять церковь). Значение труда, подчёр-

кивал папа, исследуют многие науки — антропология, палеонтология, история, социология, психология. Благодаря труду человек соучаствует в деле творения, создания ценностей. Хотя исполняется трудовая деятельность нелегко, она не перестаёт быть от этого благом, она направлена на благо семьи, общества и даже рода человеческого. Исходя из того, что субъектом труда является человек, Иоанн-Павел II критикует либерализм, который трактует труд как товар, который можно купить на рынке труда. Критиковал он и практику марксизма, ограничивающую субъективные права человека. Он подчёркивал необходимость гарантировать человеку право на труд и достойную оплату этого труда, которая могла бы обеспечить достойную жизнь, подчёркивал ответственность государства за правильную социальную политику.

Иоанн-Павел II обращал внимание на множество угроз безопасности человека и общества, среди которых выделял наиболее беспокоящие его: пропасть между бедными и богатыми, различия в доступе к культурным ценностям, зависимость от бюрократического аппарата (который является и представительным, и принимающим решения органом). Он критиковал сложившуюся в обществе потребительскую психологию, стремление к получению прибыли любой ценой и получению власти. Он считал необходимым предоставление церкви пространства для выполнения своих функций, распространения их на самые разные области человеческой деятельности.

Он замечал, что социальная наука католицизма — это не нечто среднее между социалистическим коллективизмом и буржуазным индивидуализмом. Она основана на *солидаризме*. Солидаризм — это не идеология, а результат углублённой рефлексии над сложностями существования человечества. В основе его лежит согласие с религиозными ценностями и прежде всего — с Евангелием, это учение — составная часть нравственной тео-

логии. Блага всего мира первично были предоставлены всем людям, и поэтому забота о бедных должна всегда беспокоить церковь. Среди наиболее актуальных проблем самыми срочными для решения Иоанн-Павел II называл реформу системы международной торговли; реформу мировой денежной системы; ревизию международных организаций; рост обмена новыми технологиями между государствами. Он критиковал как социализм, так и либеральный капитализм. По его мнению, альтернатива социализм-капитализм ошибочна, и не является истинным утверждение, что после поражения социализма капитализм остался единственной моделью организации производственной и социальной жизни. Он не сомневался, что альтернативой тоталитарного государства является демократическое государство, но предупреждал, что демократия тоже может быть ущербной, если способствует приходу к власти узких групп политиков, для которых личные интересы выше интересов сообщества.

ПРОТЕСТАНТСКИЕ ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ

В протестантизме отсутствует общепризнанная религиозная философия. Протестантизм как религиозное направление возник как антикатолическое движение периода Реформации. Это одна из христианских конфессий наряду с католицизмом и православием. Оформление протестантизма связано с деятельностью М. Лютера и Ж. Кальвина. Протестантская философия XX века в своей эволюции, несомненно, отправляется от того круга идей, что возник в эпоху Реформации и выражен, прежде всего, в сочинениях М. Лютера и Ж. Кальвина.

М. Лютер — немецкий священник, сформулировавший 95 тезисов против учения католической церкви. Это событие повлекло за собой как политическую, идеологическую, так и в некоторых странах военную борьбу против католицизма. Нужно подчеркнуть, что это была борьба не против религии, а против существующих порядков в высших религиозных институтах, управляющих церковью. Требования реформаторов — приблизить церковь к верующим, гуманизировать её, сделать ближе к людям, сделать общение людей с Богом прямым, без посредников в лице священников. Обряды необходимо упростить и сделать понятными для верующих. Среди светских требований: ограничение власти папы в государственных делах, автономия светской власти и даже освобождение культуры и образования от религии.

В сочинениях Лютера очевиден интерес к динамике истории, что вытекает из его внимательного отношения к Библии и философии Августина. «Град Божий» предстаёт у Лютера сообществом людей, обладающих озарением веры, а не исторически конкретным социальным объединением. Человек полностью, как он считал, подчинён божественному предопределению, и конечное торжество «града Божия» возможно только за рамками мирской истории. Таким образом, оборотной стороной его радикально-эсхатологических воззрений оказывается неприятие культурно-исторической деятельности человека.

Другим лидером протестантского движения был французский теолог Жан Кальвин. Продолжая линию историософских размышлений Лютера, он попытался найти одновременно аргументы в пользу оправдания земной активности человека. Он считал, что путь к спасению человека лежит в добросовестном отношении к своему делу, к профессии. Добросовестная работа — это не только путь к зарабатыванию денег, но служение Богу. Признаком избрания человека для спасения Богом является успех в работе. В соответствии с рели-

гиозным учением Богом заранее предопределено, кто должен быть спасён, а кто должен будет погибнуть. Поскольку никто из смертных не знает, к какой группе он принадлежит, пусть каждый надеется на спасение и добросовестно трудится на своём месте. Ж. Кальвин добивался существенного изменения во внутрицерковных порядках: запрета на пышные одежды и религиозные обряды, установления пасторами надзора за населением и воспитанием у верующих аскетизма.

Реформаторское движение и протестантизм сами по себе способствовали ликвидации монополии католической церкви, способствовали новому типу социализации человека, основанному на индивидуализме, на приоритете интересов личности над интересами общества и государства.

Религиозная философия протестантизма существенно отличается от религиозной философии католицизма, во-первых, тем, что она не является официальной философией протестантизма как единой религиозной конфессии. В структуре протестантизма выделяются относительно самостоятельные церкви — лютеранская, кальвинистская, цвинглианская и т. д., а также множество сект. Всего в мире насчитывается около 400 миллионов протестантов. И хотя в последнее время наблюдается тенденция к интеграции внутри протестантизма, всё же назвать его единым направлением сложно. Во-вторых, отличие религиозной философии протестантизма заключается в отказе от исследования проблем онтологии, гносеологии и пр. и сосредоточении преимущественно на социальной и этической проблематике, а также крайний рационализм.

Учение протестантизма основывается на отречении от Рима и полном отречении от католицизма, а также на двух фундаментальных идеях — *Sola fide* (только вера) и *Sola scriptura* (только Писание). Для понимания Писания не нужны никакие посредники, т. е. все верующие являются священниками; для спасения нужна

только вера во всё, что сказано в Библии, — это убеждение в том, что спасение — только в личной вере, в любви и в добрых делах, которые совершаются не из-за страха вечных мучений, а в стремлении протестантов строить свою жизнь исключительно по слову евангелия, то есть жизни по вере.

В религиозной философии протестантизма центральное, пожалуй, место занимают проблемы этики, хотя сам этот термин практически в протестантской философии не употребляется. Основы протестантской этики были заложены ещё М. Лютером и Ж. Кальвином, среди философов, внесших значительный вклад в разработку этой проблематики, можно выделить К. Барта и П. Тиллиха.

Карл Барт
(1886—1968 гг.)

Карл Барт — один из создателей «диалектической теологии», направления протестантской философской мысли. Родился в Базеле в семье пастора. Решив посвятить свою жизнь теологии, изучал её в Берне, Берлине, Тюбингене и Марбурге. В 1908 г. его назначили помощником пастора реформатской церкви г. Женевы, и он проповедовал на том же месте, где 350 лет назад проповедовал Жан Кальвин. Первый крупный труд Барта — «Послание апостола Павла к Римлянам» — связан с идеями С. Кьеркегора и настойчиво подчёркивал несоизмеримость Божественного и человеческого. Во имя такого понимания веры Барт полемизировал с либеральным протестантизмом и католическим религиозным рационализмом. В 1933 году он выступил как вдохновитель христианского сопротивления гитлеровскому режиму (в это время Барт преподавал в Германии), известен также тем, что основал Исповедническую церковь.

Доктринальная система Барта своим центром имеет учение о Боге, который абсолютно непознаваем. Источ-

ник веры, по его убеждению, заключён в Боге, который порождает эту веру посредством откровения, и потому обоснование веры надо искать в ней самой. В вере человек встречается с такой действительностью, которую он сам по себе нигде и никогда не искал и тем более не находил (идея заимствована у С. Кьеркегора). Бог отделён от человека бесконечным качественным отличием. Человек не способен сам по себе познать Бога или принять Божественное откровение. В природе нет ничего подобного Богу. Бог не вовлечён в природу и не зависит от неё. Он непознаваем с помощью разума, Его невозможно понять ни через природу, ни через культуру, ни через историю. Он всегда открывает себя лишь сам, а не вследствие наших поисков и обнаружений, наших чувств и мыслей.

К. Барт доказывал, что человек находится во власти хаоса и абсурда и свою человечность может обрести только при встрече с Богом. Поскольку индивид несоизмерим с абсолютом, это накладывает отпечаток и на его знание о Боге. Бог есть личность, радикально противоположная любому конечному человеческому существу. И, тем не менее, люди не склонны принять, по Барту, этот непреложный факт, что ведёт к обожествлению ими природы, цивилизации и, в конечном итоге, себя. Как считает К. Барт, о человеке вообще ничего нельзя сказать вне его связи с Богом. Он обретает свою сущность во встрече с Богом, а не в отношениях с другими людьми. Возможности человека ограничены, и только Бог может наполнить человеческие действия таким содержанием, которым сам человек никогда не обладал. Но поскольку Бог далеко и отделён от мира пропастью, человек должен в своей социальной жизни действовать и сам принимать решения.

Все внутримирские коллизии (природа и цивилизация, материализм и идеализм, капитализм и социализм, империализм и демократия), по Барту, ничто в сравнении с непостижимостью Вечности. И только

осознание непреодолимой дистанции между человеком и Богом ведёт к верной линии личностного развития. Вера рассматривается Бартом как сверхъестественный дар, поскольку она исходит непосредственно от Бога, постольку любой тип прагматического или рационального обоснования её выглядит предательством откровения свыше. Она требует повиновения той благодати, которая исходит от Абсолюта. Таким образом, все попытки человека обрести гармонию в его земной жизни являются тщетными. Например, Барт не видит возможности сосуществования гуманистических идеалов и религии, на его взгляд, это радикально противоположные вещи, между которыми нельзя установить согласия.

Интересно, что К. Барт полностью отвергает традиционную кальвинистскую точку зрения, согласно которой Бог определил избранных и неизбранных. Он считает, что это заблуждение, возникшее из-за неверного понимания отношения Бога к миру, которое представлялось статичным. Но воля Бога не может быть неизменным решением, которое его же и ограничивает. Бог волен изменять свои решения, приостанавливать их исполнение, но неизменным остается одно: Бог постоянен в свободно выбранной любви. Все люди избранные, однако не все живут как избранные — образ жизни зависит от их собственного выбора. Нет существенного различия между верующими и неверующими, ибо избранны все. Первые осознали, что избраны, и живут соответственно, а вторые живут так, как будто не избраны, хотя они и избраны Богом во Христе.

Пауль Тиллих
(1886—1965 гг.)

Немецкий теолог и философ, влиятельный представитель протестантской «неоортодоксии». Родился в семье лютеранского пастора. В 1904—1909 гг. учился в университетах Берлина, Тюбингена и Галле. В 1912 г. стал

лютеранским священником, служил армейским капелланом в годы I мировой войны. После войны преподавал теологию и историю религий в учебных заведениях Берлина, Марбурга и Дрездена. В 1929—1931 гг. — профессор во Франкфурте-на-Майне. За критику нацистской идеологии был отстранён от преподавания и в 1933 г. вынужден эмигрировать в США. С этого времени и до 1955 г. был профессором философской теологии в Высшей теологической семинарии при нью-йоркском Колумбийском университете. В 1955—1962 гг. — профессор Гарвардского, затем до 1965 г. Чикагского университетов.

Важнейшей проблемой Тиллих считал отношение между Откровением и эмпирической реальностью. В этом вопросе он расходится с основоположником диалектической теологии К. Бартом, утверждавшим разделение христианской веры и культуры, к сфере которой Барт относил и религию. Для Тиллиха же состояние веры, а значит, и вырастающая из него религия есть фундаментальное начало культуры.

Философско-теологические построения Тиллиха обладают экзистенциальной ориентацией: человек предстаёт в них конечным существом, непрестанно вопрошающим в силу своей внутренней природы о высшей реальности божественного бытия. Однако традиционный библейский образ Бога, по признанию Тиллиха, уже не может быть базовым фактором веры. Человечество переживает поворот в системе религиозных ориентиров. Все прежние представления, отсылающие к Священному Писанию и вероисповедным документам, перестали быть несомненными. В них нет ответа на главную заботу человека — о своей конечности и о смысле бытия. Такой ответ даётся только при осознании внутреннего присутствия Бога в человеческом существовании. Но Бог является людям не как существо или личность, как это было свойственно прежнему пониманию. Бог и есть «само бытие». Лишь абсолютность бытия способна вызвать у человека чувство предельного интереса.

Философия истории Тиллиха рассматривает проблему отношения человека и бытия в аспекте исторического времени. Смысл истории, по Тиллиху, связан с теми особыми моментами времени, когда Бытие открывает себя человеку (кайрос). Кайрос — это событие, находящееся и внутри, и вне истории, это точка, в которой история прорывается к своей надвременной основе. Через бытие вечность Бога постоянно присутствует во временности мира, поэтому бытийное самоутверждение человека одновременно есть и подлинное религиозное действие. В разные исторические эпохи оно совершается по-своему, но всегда требует «мужества быть». Этим снимается страх смерти, чувство вины и отсутствие смысла. Символом соединения Бога и человека, бытия и экзистенции стал новозаветный образ Иисуса.

Таким образом, человек, согласно Тиллиху, есть вершина развития космического целого, наиболее полно выражающая всевластие божественного духа. Религиозное измерение человеческого бытия выглядит, в его интерпретации, в качестве главного и определяющего, задающего не только вечные ориентиры морали, но и исходный импульс культурно-исторического творчества. Наполненность бытия божественным присутствием уменьшает, по мнению Тиллиха, демонические начала в культуре. Всякая же культурная деятельность должна обладать гуманистической ориентацией. Однако полная реализация гуманистического импульса в культуре (так называемая теонимная культура) невозможна: любой тип социального устройства несовершенен, и кроме того, в истории нет единого человечества. Таким образом, только финальное торжество «града Божия» в вечной жизни после завершения истории представляется Тиллиху устранивающим все противоречия.

Проблема кризиса гуманистической культуры находит весьма интересную интерпретацию в концепции «безрелигиозного христианства» и различных вариантах теологии «смерти Бога».

Безрелигиозное христианство — это неоднородное течение в западноевропейской религиозной мысли XX века: в религиозной философии и богословии. Разные школы безрелигиозного христианства объединяет концепция «смерти Бога»: ощущение отсутствия Бога, потеря осознания Бога, за которыми стоит так называемый «развод тела и духа». В основе этой концепции лежит учение Ф. Ницше, позже развитое Ж. -П. Сартром. Если вслед за Ницше рассматривать Бога как излишнее субъективное произведение человеческого сознания, тогда смерть Бога ставит перед человечеством задачу создания новых оснований для нравственности и представлений о смысле жизни. В богословии эта концепция развивается в нонреализме, получившем наибольшее развитие в США. Нонреалисты утверждают, что Бога как объекта нет и что Бог создан по «образцу и подобию человека», а не наоборот. При этом понятие Бога в нонреализме не отвергается. Считается, что само слово «Бог» следует интерпретировать таким образом, чтобы можно было верить в него, не веря в его существование, как, например, можно верить в любовь, не считая, что она где-то существует сама по себе. В безрелигиозном христианстве развивается также концепция, согласно которой необходимо переосмыслить понятие «Бог», уйти от буквального представления о сверхъестественном божестве как об объекте, видеть в Боге порождение человеческого опыта. Сторонники безрелигиозного христианства считают, что Бог — это совокупность всех ценностей и идеалов человека.

Дитрих Бонхёффер
(1906—1945 гг.)

Дитрих Бонхёффер — один из создателей «безрелигиозного христианства». Родился в протестантской семье врача-невропатолога. Изучал теологию в уни-

верситетах Тюбингена и Берлина. В 1928—1929 гг. — помощник пастора в немецкой евангелической общине в Барселоне, Затем стал пастором в Берлине и преподавателем систематической теологии в Берлинском университете. Протестовал против расовой политики нацистов и участвовал в создании Исповедующей церкви. В 1936 г. ему было запрещено преподавать, затем ему также запретили публичные выступления и публикации. С 1938 г. был связан с участниками антинацистского заговора из числа сотрудников абвера. Одновременно продолжал заниматься теологическими исследованиями, работал над книгой «Этика», в которой утверждал, что христианин имеет право участвовать в политическом сопротивлении диктатуре. По его мнению, совершённые во время этой борьбы действия (ложь, убийство и др.), несмотря на высокие мотивы участников Сопротивления, остаются грехами, которые, однако, могут быть прощены Христом. Считал, что попытка убрать Гитлера, даже если бы это означало убийство тирана, была бы по сути делом религиозного послушания; новые методы угнетения со стороны нацистов оправдывают новые способы неповиновения. Если мы утверждаем, что мы христиане, нечего рассуждать о целесообразности. Гитлер — это антихрист. В апреле 1943 г. Бонхёффер был арестован и помещён в тюрьму Тегель. В заключении работал над записками, составившими опубликованную посмертно книгу «Сопротивление и покорность». В тюрьмах и лагерях сохранял присутствие духа и мужество, не только размышлял над богословскими вопросами, но и писал стихи. 8 апреля смог провести последнее в своей жизни богослужение. 9 апреля 1945 г. казнён через повешение в концлагере Флоссенбург (Бавария).

Пережив в детстве первую мировую войну и затем приход к власти в Германии нацистов, став свидетелем краха человеческой нравственности и духовных устремлений, Бонхёффер пришёл к уверенности, что принцип

«неотмирности» Церкви устарел, поскольку человек достиг своего «совершеннолетия». Для Бонхёффера это «совершеннолетие» означало необходимость разрыва между жизнью в миру и религиозной верой и появления нерелигиозной теологии и нерелигиозного понимания Библии. Мысль Бонхёффера о «совершеннолетнем человеке», который «перерос» религию, послужила отправной точкой для современной радикальной теологии.

Как мы уже отметили, религиозная философия протестантизма значительное внимание уделяет проблемам этики. Протестантская философия не делает акцента на доктринальном, культово-ритуальном и нормативно-поведенческом содержании религии, но обращает внимание именно на нравственное её содержание, на служение Богу как служение ближнему, будь то ребёнок, жена, слуга, то есть тому, кто телесно и духовно в тебе нуждается, — это и есть богослужение.

Если католицизм и православие говорят только о личном спасении и очищении от греха, то протестантизм говорит о возможности полного очищения и даже о достижении святости. Для этого в высшей степени необходима трудовая деятельность, причём успешная, полезная. Эта успешность рассматривается как свидетельство богоизбранности. Личность призвана к конкретному виду деятельности Богом. Бог призывает человека к тому или иному труду, к профессии, даруя ему задатки и способности и спрашивая впоследствии с человека, хорошо ли он ими распорядился. Следовательно, профессиональное призвание — это дар Божий и Божий призыв. Успех же в труде — это свидетельство богоизбранности. Человек ответственен за исполнение этого призыва и должен постоянно самосовершенствоваться в своей профессиональной деятельности. Лениность — греховна, она есть свидетельство того, что человек не услышал Божьего призыва.

Религиозная философия православия, в отличие от неотомизма и в особенности протестантизма, ориентируется не на отдельных индивидов, а на их единение в духовной сверхличной общности — соборности. Эту религиозную философию мы рассмотрим на примере русской идеалистической философии конца XIX — начала XX веков.

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКОВ

Русская философия — феномен мировой философской мысли. Она развивалась автономно, самостоятельно, независимо от европейской и мировой философии, не находилась под влиянием многочисленных философских направлений Запада — эмпиризма, рационализма, идеализма и др. В то же время русскую философию отличают глубина, всесторонность, достаточно специфический круг исследуемых проблем, порой непонятных для Запада.

Характерными чертами русской философии являются:

- сильная подверженность религиозному влиянию, особенно православному;
- специфическая форма выражения философских мыслей — художественное творчество, литературная критика, публицистика, искусство, «эзопов язык» (что объясняется политической несвободой и жестокой цензурой);
- целостность, стремление почти всех философов заниматься не отдельной проблематикой, а всем комплексом актуальных проблем;

- особая роль проблем морали и нравственности.

Развитие русской философии, как оно виделось её историкам, не представляло некоего единого потока и не сопоставимо с системным опытом классической западной философии.

Философские идеи у русских мыслителей приобретали своеобразные формы. Таких форм можно выделить три.

Во-первых, философское мышление растворялось в литературном мышлении, в художественно-философских произведениях русских писателей.

Во-вторых, сугубо философско-мировоззренческие идеи высказывались в форме интуитивных прозрений в журнальной публицистике, эссеистике, в проповедях, а философское мышление обретало форму диалога, полагающего включение в него и автора, и читателя или форму диалога-борьбы с другими направлениями.

В-третьих, это собственно философская литература, в которой философствование подчинено правилам и требованиям этого жанра, а мировоззрение отдельных мыслителей выступает в форме философской системы. Эта форма выражения в большей степени характерна для русской религиозной философии, одним из направлений которой является **философия всеединства**.

Соловьёв Владимир Сергеевич
(1853—1900 гг.)

Основоположником *философии всеединства* в русской философии является Соловьёв Владимир Сергеевич, русский православный философ, богослов, поэт, публицист и переводчик. Родился он в Москве в семье известного историка С. М. Соловьёва, происходившего из потомственного священнического рода. Среди его предков по матери был украинский философ Г. Сковорода. Вся семья Соловьёвых отличалась одарённостью (два брата Владимира Сергеевича были писателями,

сестра — поэтессой, племянник — священником, поэтом, богословом). В юности Соловьёв пережил кризис неверия, из которого вышел в процессе глубокого изучения классической европейской философии. Учился на физико-математическом, затем на историко-филологическом факультете Московского университета, который окончил в 1873; в 1874 защитил в Петербурге магистерскую диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивистов», в 1875 был командирован Московским университетом в Англию. В Британском музее изучал философскую и оккультную литературу и разрабатывал основы своей синтетической системы. Поездка в Египет, связанная с особыми мистическими переживаниями, сыграла большую роль в его духовном развитии. В 1880 г. защитил докторскую диссертацию «Критика отвлечённых начал». После речи против смертной казни в марте 1881 (в связи с убийством Александра II народовольцами) Соловьёв был вынужден оставить преподавательскую работу. В 80-е гг. выступал преимущественно как публицист, проповедуя объединение «Востока» и «Запада» через воссоединение церквей, борясь за свободу совести и против национально-религиозного гнёта; сотрудничал (с 1883) в либеральном журнале «Вестник Европы». В 90-х гг. занимался философской и литературной работой; переводил Платона, вёл философский отдел в энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона.

Творческая деятельность Соловьёва была необыкновенно разносторонней. Он работал как переводчик (переводил Платона, Вергилия, Шиллера, Канта), прославился как острый публицист и литературный критик. Его стихи оказали влияние на зарождающуюся символистскую поэзию (А. Блок, А. Белый). В круг его интересов входили история догматов, история религий, этика, эстетика, политические вопросы. Большое впечатление на современников производила сама личность философа, в которой было нечто «пророческое». По мне-

нию большинства исследователей, Соловьёв был первым крупным самостоятельным философом в России. Известный русский мыслитель Л. М. Лопатин считал, что значение Соловьёва для русской философии аналогично значению Пушкина для русской литературы. Соловьёв стоит у истоков «нового религиозного сознания» начала XX в.: богоискательства и религиозной философии С. Н. Булгакова, С. Н. и Е. Н. Трубецких, П. А. Флоренского и др. Основные произведения — «Философские начала цельного знания» (1877), «Чтения о богочеловечестве» (1878), «Критика отвлечённых начал» (1880), «Духовные основы жизни» (1882—1884), «Оправдание добра» (1897), «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900).

В своей философии, отвергающей материализм революционно-демократической мысли, Соловьёв предпринял наиболее значительную в истории русского идеализма попытку объединить в «великом синтезе» христианский платонизм, немецкий классический идеализм (главным образом Ф. В. Шеллинга) и научный эмпиризм.

Основными идеями его философии были: идея всеединства — объединения и гармонии всех сторон бытия (материальной, духовной и др.); идея нравственности как главного аспекта жизни человека (низший уровень нравственности — право, высший — любовь); идея прогресса как всеобщей связи поколений; идея Бога как выражения добра; идея «богочеловека» — жизненного пути личности, который основан на следовании Богу, добре, нравственности; идея Софии — всеобщей божественной мудрости; русская идея, состоящая, по Соловьёву, из трёх идей: «Святой Руси» (Москва — Третий Рим), «Великой Руси» (реформы Петра I) и «Свободной Руси» (дух декабристов и Пушкина).

Как мыслитель, Соловьёв оказался на пересечении разных духовных течений. Задумав своё философское дело как оправдание веры отцов на «новой ступени раз-

умного сознания», он оказался перед невыполнимой задачей: совместить научно-позитивный и рационалистический «дух времени» с религиозным преданием.

Исходной для всей философии В. С. Соловьёва является идея всеединства (единства и целостности всего сущего). Необходимость принципа всеединства можно объяснить тем, что все предметы и явления не существуют отдельно друг от друга. Каждый из них есть совокупность определённых сторон и связей. Постигается всеединство только лишь *«цельным знанием»*. Это знание имеет предметом истинно-сущее в его объективном проявлении, целью — внутренне соединение человека с истинно-сущим, основной формой оно имеет умственное созерцание, которое связывается в систему с помощью логического мышления. По своей структуре цельное знание можно представить в виде синтеза теологии, философии и опытной науки. Центром каждого элемента цельного знания является абсолютное существо (Бог).

С точки зрения Соловьёва, сотворённый мир не застыл, он динамичен, так как несёт в себе активное внутренне начало — мировую душу. Она есть творящая энергия, которая несёт в себе идею всеединства. Познать её можно двумя способами — научным познанием и религиозной верой. Эта душа (*София*) сближает людей, способствует образованию царства божьего на земле. Смысл человеческой истории, по Соловьёву, в соединении человека с Богом и становлении *богочеловечества*. Понятие богочеловечества восходит к христианскому учению о единстве божественной и человеческой природы Иисуса Христа. Это категория, показывающая достижение всеми народами состояния слияния с Богом, высшего нравственного духа, всеобщей любви и братства между народами. Богочеловечество интерпретируется и как идеальное состояние человечества, как предел, завершение земного исторического процесса, и одновременно как уподобление отдельного человека

Богу, как предел развития его личного совершенства. Богочеловечество понимается как особый уровень бытия, восстанавливающий ранее утраченную связь «твари» и творца в историко-эволюционном процессе. Богочеловечество, по Соловьёву, заключается в становлении «свободно-разумной личности», отрицающей в себе злую волю, осознающую себя частью универсальной личности, постоянно соотносящейся с ней. Поднимаясь к богочеловечеству, люди вместе с тем поднимают и природу, которая, в конце концов, обратиться в светлую телесность «царства очищенных духом».

Идеалом общественного устройства Соловьёв считает свободную теократию (органическое единство вселенской церкви и монархического государства). По его мнению, христианская культура и свободная теократия должны быть созданы на основе свободного соединения положительных элементов культуры Востока и Запада. Первый шаг в этом направлении должен заключаться в воссоединении восточной и западной церковей. Но в русском обществе эта идея поддержки не получила. Особенно славянофилы восприняли её крайне критически.

К числу последователей Соловьёва можно отнести П. А. Флоренского и С. Н. Булгакова.

Павел Александрович Флоренский
(1882—1937 гг.)

Павел Александрович Флоренский — религиозный философ, математик, искусствовед, православный священник. О нём ещё при жизни говорили как о «русском Леонардо да Винчи». Рано обнаружил исключительные математические способности и по окончании гимназии (в Тифлисе) поступил на физико-математический факультет Московского университета. Учился на этом факультете, одновременно слушал лекции на историко-филологическом факультете. Он не принял предложения остаться при университете для подготовки к учё-

ному званию в области математики, а поступил в Московскую духовную академию. Возглавлял журнал «Богословский вестник»; в 1914 издал свой главный труд «Столп и утверждение Истины», написанный на основе его магистерской диссертации «О Духовной истине», защищённой в том же году в Московской духовной академии. В 1918 г. опубликовал фундаментальный труд «Уводоразделов мысли (черты конкретной метафизики)». После Октябрьской революции 1917 г. Флоренский так обозначил свою позицию: «Развиваемое мною научно-философское миропонимание не совпадает с вульгарным толкованием коммунизма, но это не может мешать добросовестно делать на государственной службе свое дело». Служил учёным секретарем комиссии по охране памятников и старины Троице-Сергиевой лавры, разрабатывая методику эстетического анализа и описания предметов древнего искусства, читал лекции по физике и математике в педагогическом институте, преподавал в Высших художественно-технических мастерских (ВХУТЕМАС), занимался научно-исследовательской работой в системе Главэлектро ВСНХ, редактировал Техническую энциклопедию и написал для неё более 100 статей. С середины 1920-х работал в основном в области электротехники. Арестован в 1928 г. (позднее в том же году освобождён). В 1929 г. Флоренский был сослан в Нижний Новгород; по возвращении оттуда работал в Москве (по вопросам физики в специальном Институте физики). В 1933 г. он снова был сослан, сначала в Сибирь, а потом на Соловки. Приговорен к расстрелу особой тройкой НКВД.

Свою жизненную задачу Флоренский понимал как поиск путей к будущему цельному мировоззрению, синтезирующему веру и разум, богословие и философию, искусство и науку. Отвлечённые концепции были ему чуждыми, и он называл свои построения «конкретной метафизикой». Обрести истину, по Флоренскому, — это обрести абсолютные, безусловно достоверные начала,

которые дают возможность человеческому сознанию сохраниться, удержаться в несовершенном, раздробленном мире.

Флоренский устанавливает существенное отличие русской православной философии от западной и видит это отличие в том, что Запад в философии ограничен рационализмом. Но особая красота духовности, которая есть в мире, неуловима для логических формул. На Западе в философии всё определяется силами рассудка, выражается в системе понятий, а у русских, как считал Флоренский, строится «философия идеи и разума». В статье «Смысл идеализма» Флоренский доказывает, что, «Запад всё же не мог ничего понять в мире, кроме эпифеноменов. Таким он был, таким и остался».

Именно по этой причине Флоренский искал для себя опору в православном сознании. Он рассматривал мир как единое взаимосвязанное целое. По Флоренскому, целостный мир антиномичен (соткан из противоречий, например, хаотичность и логичность мира, единство и прочность Бога и т. д.). Мир надтреснут, и причина этого — грех и зло. Путь теодицеи (Бог не ответствен за существующее в мире зло) возможен не иначе, как благодатною силою Божией, антиномичность преодолевается подвигом веры и любви. Антроподицея (оправдание человека) решает вопрос, как согласовать веру в то, что человек создан по образу и подобию Божию совершенным и разумным с наличным его несовершенством и греховностью.

В основе антроподицеи Флоренского лежит идея очищения и спасения человека, освящения и обожения человеческого существа. Путь антроподицеи возможен не иначе, как Силою Божией и совершается: 1) в строении человека как образа Божия, 2) в освящении человека, когда он из грешного становится освященным, 3) в деятельности человека, когда религиозно-культурная, литургическая деятельность является онтологически

первичной и определяет и освящает мировоззрение, хозяйство и художество человека.

Основным законом падшего мира Флоренский считал закон возрастания энтропии, понимаемый им как закон возрастания Хаоса во всех областях мира, представленных самим себе. Хаосу противостоит Божественный Логос. Флоренский верил в возможность «цельности творчества» в любую эпоху и связывал её с доступной человеку духовной гармонией, которая живёт в глубине личности.

Как и В. Соловьёв, Флоренский рассматривает свою философию как софиологию. В своём понимании Софии-Премудрости Божией Флоренский пытался осмыслить культовые памятники — софийные храмы и иконы. Он рассматривал Софию как особый многозначный символ, позволяющий раскрыть связь всего бытия с Христом: София — Церковь в ее земном и небесном аспектах; София — Пресвятая Богородица, Дева Мария; София — «идеальная личность человека», т. е. образ Божий в человеке, его Ангел-хранитель; София — Царство Божие, «запредельная реальность»; София — «миротворческая мысль Божия»; София — «существенная красота твари».

Важное значение в постижении жизни и открытии истины, согласно Флоренскому, принадлежит методу. Таким методом, который не является на самом деле способом ограничения кругозора, по его мнению, является диалектика. Рассуждать не диалектически — значит притязать на абсолютную истинность своих высказываний.

Флоренский выдвинул идею, что в будущем в связи с новейшими техническими открытиями будет найдено новое понимание взаимоотношений материи и духа, относительности, непостоянства времени и пространства. Некоторые идеи Флоренского подтвердились благодаря открытиям в области квантовой механики, теории относительности Эйнштейна и др. физико-математическим открытиям.

Сергей Николаевич Булгаков
(1871—1944 гг.)

Сергей Николаевич Булгаков — философ, богослов, экономист, священник. Родился в семье сельского священника. Учился в Ливенском духовном училище и в Орловской духовной семинарии. В юности увлекается марксизмом. Закончил юридический факультет Московского университета. В 1901 г. защитил в Московском университете диссертацию на степень магистра и поступил на службу ординарным профессором Киевского политехнического института по кафедре политической экономии. Под влиянием философии Канта Булгаков возвращается к идеализму и осознанию исторической роли ценностей добра и красоты. Поэтому философия Владимира Соловьёва, представляется Булгакову последним словом мировой философской мысли, её высшим синтезом. Он участвует во множестве начинаний, знаменующих собой религиозно-философского возрождение в журнале «Новый путь» и «Вопросы жизни», сборнике «Вопросы религии», «О Владимире Соловьёве», «О религии Льва Толстого», «Вехи», в работе «Религия философского общества памяти Владимира Соловьёва» и книгоиздательства «Путь», где в 1911—1917 годах выходили в свет важнейшие произведения русской религиозной мысли. В творчестве его в этот период совершается переход от лекций и статей на темы религии и культуры к оригинальным философским разработкам. Принимает священство.

В 1922 году отец Сергей был включён в составленные ГПУ по инициативе В. И. Ленина списки деятелей науки и культуры, подлежащих высылке за рубеж. Он отправляется в изгнание и после недолгого пребывания в Константинополе прибывает в Прагу, где занимает должность профессора церковного права и богословия на юридическом факультете Русского Научного Института. В 1925 году переезжает в Париж. Вскоре при

активном участии Булгакова возникает и успешно осуществляется проект создания в Париже Православного Богословского Института. С его открытия и до своей кончины отец Сергей был его бессменным главой, а также профессором кафедры догматического богословия. До конца 1930-х гг. он принял участие во многих экуменических начинаниях, став одним из влиятельных деятелей и идеологов движения.

В 1939 г. у отца Сергея был обнаружен рак горла. Он перенёс операцию, утратил способность говорить, служить, читать лекции. Начавшаяся II Мировая война ограничила ещё более сферу его трудов. Однако до последних дней жизни в тяжёлых условиях оккупированного Парижа он не прекращал работать над новыми сочинениями и совершать богослужения. Его творчество обладает редкой цельностью: всем его главным темам он сумел подвести итог и дать отчётливое завершение.

Как и В. Соловьёв, Булгаков в своей концепции уделяет большое внимание учению о Святой Софии. Для него София — это божественная «Идея», она является предметом любви Божией. Она есть мировая душа, она — творящая природа по отношению к природе сотворённой. София — это органическое единство идей, которые присущи всем тварям. Теория Софии у Булгакова предполагает существование двух Софий: божественной и сотворённой. Божественная София является вечным человечеством в Боге, Божественным прототипом и основой человеческого бытия. София выступает образом Божиим в самом Боге, осуществлённой божественной идеей, идеей всех идей, осуществлённой как красота. Божественная София не представляет собой личность, она проявляется в логосе, который выступает вечным, небесным человеком, сыном Бога, сыном человека. Сотворённая София — это существо, которое по содержанию аналогично божественной Софии. Она так же, как и божественная, безлична, она есть душа мира и олицетворяется в человеческой личности.

Интересно, что свою софиологию Булгаков начал с экономической проблематики. В труде «Философия хозяйства» он последовательно вскрывает софийные корни хозяйственной деятельности во всех её аспектах — в труде, в производстве, в потреблении. Хозяйственную деятельность Булгаков понимает как творческий процесс овладения миром, ведущий к единству человеческого рода во всех сферах его жизнедеятельности. По его мнению, человеческое творчество во всём: и в знании, и в культуре, и в хозяйстве — софийно. Каждое творение софийно, поскольку оно имеет положительное содержание или идею, которые являются его основой и нормой.

От «Философии хозяйства» Булгаков переходит к религиозной метафизике, которую выстраивает в книге «Свет невечерний». Рассматривая философские проблемы религии, философ останавливается прежде всего на антиномичности религиозного сознания. Из проблемы божественного Ничто, как он полагает, возникает проблема антиномичности религиозного сознания, которое, с одной стороны, признаёт, что абсолютное есть божественное Ничто, выходящее за пределы мира (отрицательное богословие), с другой — абсолютное полагает себя Богом, полагает различие между Богом и миром, человеком, что ведет к богопознанию и богообщению (положительное богословие).

Булгаков подчёркивает, что можно различать *три пути религиозного сознания*: богопознание как отвлечённое мышление, мистическое самоуглубление и религиозное откровение, причём первые два пути получают надлежащее значение только в связи с третьим, но становятся ложны, как только утверждаются в своей обособленности. Для Булгакова единственный путь богопознания — признание перехода от абсолютного к относительному посредством сотворения мира из ничего.

Булгаков выступал сторонником идеи Божественного предопределения судьбы человека и ответственности человека перед Богом. Признавая свободу деяний че-

ловека и человечества, философ отдавал предпочтение необходимости. Свобода имеет, по его мнению, весьма относительный характер, ибо судьбами мира и человека управляет Промысел Божий.

Причину всех бед на Земле философ видел в разобщении. В обществе это разделение на экономическую, политическую, духовную сферы и разобщённость внутри них. В религии — разобщённость христианских церквей (православие, католичество, протестантизм). Выход из создавшегося положения Булгаков видел в объединении всех в едином, абсолютном и всемогущем Боге и единой христианской Церкви.

Таким образом, можно констатировать, что для большинства русских религиозных философов характерен идеал цельности, рассмотрение человека в единстве всех духовных сил — чувственных, рациональных, нравственных, религиозных. Идеал цельности противопоставлялся ими фрагментарности, расчленённости культуры индустриального общества. Рационализм (и западной философии, и католической теологии), с точки зрения русской религиозной философии, не даёт понять главного: что за становящимся, текучим миром есть и иная действительность (как её называл Флоренский, «заэмпирическая сущность»).

Мир в представлении русских религиозных философов — это не просто целостность, а положительное всеединство, которое понимается как приоритет религиозного опыта жизни, как оправдание абсолютного добра. Нравственность, рассматриваемая в общественном контексте, приводит к принципу соборности и особому пониманию общества как единства людей на основе их любви к Богу, противопоставленному принципу индивидуализма протестантской теологии и этики. Принцип цельности применительно к теории познания приводит к соединению теоретического и нравственно-религиозного опыта, истина сближается с праведностью, с высокой духовностью.

В заключительной части раздела, посвященного неклассической философии XIX—XX веков, рассмотрим такие её направления как герменевтика и структурализм. Эти две доктрины неклассической философии имеют специфический характер, и это повлекло за собой сомнение многих историков философии в том, являются ли они самостоятельными философскими направлениями или их следует считать только специфическими методологиями научного познания. Возможно поэтому во многих учебных пособиях анализу герменевтики и структурализма или уделяется значительно меньше внимания, чем другим направлениям, или они вообще не рассматриваются. Мы предлагаем, не включаясь в дискуссию о том, являются ли герменевтика и структурализм специфическими направлениями неклассической философии или всё же представляют собой только научные методологии, дать их изложение. Это обусловлено тем, что цель настоящего пособия — ознакомить студентов, магистрантов и аспирантов и с основными направлениями, и с методологиями научного познания. Несомненно, знакомство читателей и с герменевтикой, и со структурализмом может быть для них полезным.

РАЗДЕЛ 11

ГЕРМЕНЕВТИКА

Термин герменевтика происходит от греческого слова *hermeneutikos* — касающийся объяснения. Этот термин связан с именем античного бога Гермеса. В древнегреческой мифологии Гермес — посредник между богами и людьми. Известно, что мифология — это синкретический тип мировоззрения, и одной из характеристик этого мировоззрения является слитность, нераздельность реального мира и фантазии. Гермес призван, с одной стороны, толковать людям волю богов, а с другой стороны, передавать богам пожелания людей.

Этот термин многозначен. Во-первых, это метод интерпретации письменных текстов, используемый с целью установить их истинный смысл. Примером такого понимания герменевтики может быть толкование текста Библии. Во-вторых, это философская ориентация, требующая интерпретировать каждое высказывание человека. В этом случае под «текстом» понимается всё, что выражено в искусстве, мифе, религии, науке, которые, кроме дословного значения, обычно содержат в себе скрытый смысл. Примерами такого понимания герменевтики могут служить концепция В. Дильтея о понимании текста; открытие в текстах неосознаваемых, коллективных архетипов, о которых писал Юнг. В-третьих, в современной философской герменевтике Х. -Г. Гадамер и П. Рикёр стремятся не только к выяснению и пониманию «скрытого» смысла текста, но к установлению «диалогического» контакта с исследуемым текстом (с его автором). Такое понимание герменевтики требует пре-

одоления своеобразной «дистанции» между «текстом» и его интерпретатором, вследствие чего открываются все новые пласты смысла, и это приводит к активному и постоянному проникновению традиции (прошлого) в настоящее. С другой стороны, этот «диалог» взаимно обуславливает единство субъекта и объекта интерпретации и устанавливает особый способ существования субъекта, который проявляется в осознании своего собственного смысла (бытия), раскрываемого субъекту в герменевтической ситуации. В-четвертых, можно говорить также о теологической герменевтике, которая идет ещё от Августина Блаженного и Фомы Аквинского, отводивших в своих произведениях значительное место толкованию текстов Священного писания.

Как самостоятельное философское направление, герменевтика (и как теория истолкования текстов, и как наука о бытии, сущность которого состоит в понимании, и как теория истолкования текстов) возникла в XIX веке, а в XX веке стала весьма популярной. Среди наиболее известных авторов, которые внесли вклад в развитие герменевтики, можно назвать В. Дильтея (1833—1933), Мартина Хайдеггера (1889—1976), Ф. Шлейермахера (1868—1934), Х. -Г. Гадамера (1900—2002), П. Рикёра (1913—2005), Г. Г. Шпета (1879—1937).

Основные проблемы герменевтики можно свести к двум:

- возможно ли понимание, а если возможно, то, как его достичь;
- как устроено бытие, сущность которого состоит в понимании.

Как правило, предметом исследования в герменевтике является текст (в широком смысле слова).

Основные понятия герменевтики:

- «герменевтический треугольник», описывающий отношения между автором текста, самим текстом и читателем (интерпретатором текста);

- «герменевтический круг» — под которым понимают циклический характер понимания;

- «герменевтическая ситуация» — случай, когда возникает необходимость правильного истолкования и понимания текста.

Понимание части текста (например, отдельного слова) невозможно без понимания целого, т. е. того предложения, в которое это слово входит. С другой стороны, понимание целого предполагает понимание частей, т. е. понимание слов, входящих в текст.

Рассмотрим теперь эти варианты понимания герменевтики более подробно.

В теологической герменевтике, да и в предшествующей древнегреческой философии, задача «герменевтов» заключалась в толковании и интерпретации сакральных текстов (*«hermeneutika sakra»*), под которыми понимались как теологические, так и юридические тексты. В средние века герменевтика приобрела форму экзегетики — комментариев Библии. При этом каждый фрагмент Библии толковался на четырёх уровнях: различали толкование буквальное (историческое), аллегорическое (собственно религиозное), моральное и анаagogическое (мистическое). Так, например, если в Библии употреблено слово «Иерусалим», то в буквальном толковании оно означает город в Иудее, в аллегорическом — это Церковь Христова, в моральном — душа верующего, а в мистическом — Царство Божие.

Постепенно к интерпретации священных текстов, чем занималась «сакральная герменевтика», добавились как предмет интерпретации произведения художественной литературы и философские тексты античных философов, которые не имели непосредственного отношения к Библии.

Так возникла «профанная герменевтика» (*«hermeneutika profana»*). Эти два вида герменевтики впоследствии положили начало теологической и филологической герменевтике.

Этапом развития в герменевтике были взгляды В. Дильтея, который является одним из представителей философии жизни и эту часть его учения мы уже рассмотрели ранее. Что касается герменевтики, Дильтей пытался оспаривать эффективность методики изучения природы путем внешнего наблюдения. Он был активным сторонником «вчувствования»: призывал реконструировать исторические события и внешние явления путем самонаблюдения, понимания событий методом их личностного «сопереживания», «вживания» в них как во фрагмент целого, как части всемирного единения природы и духа и т. п.

Дильтей отмечал, что своеобразие сферы, с которой имеют дело гуманитарные науки, заключается в том, что сам познающий субъект является частью этой сферы, которую следует познать. Отсюда он делает свой знаменитый вывод: «Природу мы объясняем, духовную жизнь мы понимаем». Вместе с тем В. Дильтей не противопоставлял «объяснение» и «понимание», считал, что понимание помогает объяснению. Понимание, по Дильтею, совершенно необходимо для постижения того целого, каким является жизнь. Живое может быть познано только живым. Эта жизнь как целое, изоморфна жизни понимающего и объясняющего её. Дух в состоянии понять то, что рождено духом. Именно в этом В. Дильтей видит залог объективности: понимающий субъект и понимаемый им объект принадлежат к одному и тому же смысловому полю — к Жизни. Но понимание предполагает не только субъективное «сопереживание», «вчувствование», но и объективную реконструкцию того культурно-исторического мира, в котором определенный текст возник и объективацией которого является.

В. Дильтей приписывал герменевтике методологическую функцию. В его понимании герменевтика — это не некоторый аспект теории познания, а фундамент гуманитарного знания, («наук о духе») вообще. Такой подход к герменевтике развивается в ряде гуманитар-

ных наук: в истории — это «понимающее схватывание» когда-то понятого предшествующим историком; в филологии — «познание познанного». Филологическое знание добывается в ходе реконструкции некоторого документа; но то, что подлежит реконструкции, представляет собой определенное знание. Литературное произведение — это документ, текст, в котором зафиксированы некоторые знания, которые являются результатом усилий того или иного индивида, автора. Эти фиксации в тексте несут в себе большее содержание, чем было ведомо самому автору текста. «Сообщаемое» не сводится только к тому, что этот автор стремился сообщить.

В литературоведении придается большое значение герменевтике, т. к. при исследовании любого литературного произведения необходимо максимально объективное его толкование. Текст литературного произведения рассматривается по отношению к эпохе, к литературному жанру, изучается текст и как проявление духовной жизни автора, которая, в свою очередь, является частью духовной жизнью эпохи. Таким образом, герменевтическое понимание текста литературного произведения — это всегда переход от частного к общему, а от общего к частному, по существу, это и есть движение по герменевтическому кругу.

Определенное внимание герменевтике уделял в начале своей творческой эволюции и Мартин Хайдеггер. Он пытался совместить герменевтику и экзистенциализм, но предпочел заниматься экзистенциальной философией. Однако его исследования в области онтологической проблематики герменевтики представляют интерес и сегодня. М. Хайдеггеру в этой области принадлежит заслуга в разработке учения об экзистенциалах, под которыми немецкий философ понимал условия человеческого существования. Автор этого учения различал два вида экзистенциалов: положенность и понимание.

- **Положенность:** человеческое существование определяется не мышлением, а самим фактом пребывания человека в мире. Человек сначала есть, он существует, т. е. он «положен» в мире, а лишь затем он мыслит.

- **Понимание:** человек осознает своё бытие, то, что он есть, т. е. он становится понимающим, а понимание — это истолкование и интерпретация. Человек определенным образом истолковывает своё бытие в мире, а это, по существу, и есть понимание им смысла своего бытия и своего места в этом мире. На этом основании М. Хайдеггер делает вывод об изначальной герменевтичности человеческого бытия.

Эти мысли М. Хайдеггер изложил в своем основном произведении «Бытие и время». Понимание здесь рассматривается не только как способ, метод познания, но и как *способ бытия*. Человеческое бытие — *Dasein* — есть с самого начала бытие понимающее. Из этих рассуждений М. Хайдеггер делает вывод об онтологическом характере герменевтического круга. Поскольку понимание — это не гносеологическая, теоретико-познавательная процедура, а часть самой структуры человеческого бытия, оно является фундаментальным условием этого бытия, то герменевтический круг не должен восприниматься как гносеологическая, познавательная трудность, поскольку он имеет онтологически обусловленный характер. Таким образом, в философской герменевтике понимание становится онтологической категорией, т. е. категорией бытия.

Этим философская герменевтика отличается от традиционной, где понимание рассматривается только как методологическая категория. Если в традиционной герменевтике целью является методически выверенная реконструкция, восстановление смысла текста, то в философской герменевтике целью является анализ структуры герменевтического опыта для раскрытия заключенного в этом опыте человеческого отношения к миру.

Традиционная герменевтика в основном разрабатывается в рамках теоретической герменевтики, т. е. герменевтики как теории интерпретации текстов. Здесь герменевтика — это учение исключительно о правилах и процедурах интерпретации.

Примером именно такого подхода к герменевтике может служить традиционная герменевтика итальянского историка права — Эмилио Бетти (1890—1970).

Э. Бетти разработал систему процедур и правил истолкования текстов в работе «Общая теория интерпретации».

По Бетти, понимание текста — это триадический процесс, включающий соответственно три этапа: рекогнитивный (узнавание), репродуктивный (воспроизведение) и нормативный (применение). Этим этапам соответствуют правила, называемые Бетти канонами, принципами интерпретации:

- принцип автономии объекта, согласно которому этот объект обладает внутренней логикой существования;
- принцип когерентности значения, т. е. воспроизведение объекта герменевтом в целостности его внутренних связей;
- принцип актуальности значения, согласно которому реконструируемое целое должно быть включено в интеллектуальный горизонт интерпретатора текста.

Мы рассмотрели предысторию герменевтики, её основную проблематику, основные понятия, виды герменевтики и пропедевтику герменевтики в трудах В. Дильтея и М. Хайдеггера. Большой акцент пока сделан на традиционную герменевтику как методологию исследования текстов. Но герменевтика своим предметом имеет и философский анализ текстов, т. е. она применяется как философский метод анализа текстов, или, по мнению многих философов, как одно из направлений неклассической философии XIX—XX веков.

Подлинная история философской герменевтики в современном понимании этого термина начинается с трудов её основателя — Фридриха Шлейермахера. К числу наиболее известных представителей философской герменевтики можно отнести также Ханса-Георга Гадамера, Поля Рикёра, Юргена Хабермаса, Г. Г. Шпета.

Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер
(1768—1834 гг.)

Крупный теолог протестантизма, философ и переводчик. Фридрих Даниэль Эрнст — сын пастора протестантской общины. Воспитывался в религиозной среде, которая была одновременно чужда науке и оторвана от многих обыденных жизненных интересов. Юный Фридрих, с одной стороны, был глубоко религиозным, а с другой стороны, у него сформировался определенный протест против узкого догматизма и религиозной ортодоксии. Начал обучение в семинарии, однако не смог смириться с порядками, существовавшими в этом духовном учебном заведении и, несмотря на недовольство отца, оставил её. Обучение продолжил в университете в Галле, где изучал философию. Отец настоял на том, чтобы сын все же сдал теологический экзамен, и после успешной сдачи этого экзамена Фридрих Шлейермахер начал работать учителем и воспитателем в аристократической семье, совмещая эту работу с проповеднической деятельностью в религиозной общине. Позже он получил место проповедника. Он был одаренным оратором, а его проповеди чаще всего были посвящены моральному и психологическому истолкованию религиозных идей. Шлейермахер был глубоко религиозным человеком, но одновременно критически настроенным против религиозных догматов, и его жизнь стала попыткой постоянного примирения этих двух противоположностей. Он получил предложение заняться преподавательской деятельностью и работал в качестве профессора в уни-

верситетах Галле и Берлина. Был одним из инициаторов объединения протестантских церквей в унию, но когда это объединение попытались реализовать с помощью насилия, он отказался подписать документ об учреждении унии и вышел из этого движения.

Свои труды в области герменевтики посвятил тому, чтобы герменевтика стала универсальной теорией понимания. В отличие от многих своих предшественников, он не делил анализируемые тексты на сакральные и профанные, на достойные истолкования и недостойные, и утверждал, что правила понимания не специфицируются в зависимости от типа текста. Целью герменевтики является прояснение условий возможности понимания письменных документов, и Шлейермахер подчеркивал, что любой такой документ — это «языковое обнаружение», которое имеет двойственную природу: этот документ есть часть общей системы языка; он продукт творчества определенного индивида. Поэтому такой же двойственной должна быть и задача герменевтики: грамматическое, объективное истолкование текста (буквальное), и обнаружения за этим текстом уникальной субъективности (психологическое истолкование текста). Первая часть задачи реализуется как истолкование конкретного текста в качестве части определенной лексической системы, а другая реализуется через анализ индивидуального стиля автора текста.

Фридрих Шлейермахер развивал герменевтику как методологическую основу гуманитарного знания, которая дает возможность понять прошедшие культурные эпохи, разнообразные события на основе субъективных намерений авторов соответствующих текстов, описывающих эти эпохи и события. Ф. Шлейермахер выделил, как уже было отмечено, два основных метода герменевтики:

- грамматический, который, по его мнению, позволяет выявить «дух языка» текста;

- психологический, который в свою очередь, позволяет выявить «дух автора» текста.

Понимание, считает Ф. Шлейермахер, возможно только при определенной «родственности» душ автора и читателя. Если такая «родственность» не имеет места, отсутствует, то текст не будет понят читателем до конца, несмотря на все усилия герменевтики; а если эта «родственность» имеется в наличии, то для читателя этот текст будет полностью понятен и в нем не останется для такого читателя никакого скрытого смысла.

Ф. Шлейермахер отличал понимание как особенность гуманитарного знания от объяснения, которое присуще естественнонаучному знанию.

Понимание, как утверждал Ф. Шлейермахер, возможно двумя путями:

- первый путь, названный девинацией, означает искусственное «вживание», проникновение, «вчувствование» читателя в душу автора;

- второй путь — путь сравнения, т. е. сопоставления данного текста с другими текстами, другими фактами, данными.

Если это произойдет, то читатель окончательно поймет и текст, и его логику, а также проникнется в душу автора.

Основной путь психологической интерпретации текста, по Шлейермахеру, является «вживание» толкователя текста в душевный мир автора. Это «вживание» или «вчувствование» возможны, поскольку и автор, и толкователь — это индивидуальные выражения одного и того же «духа», т. е. надиндивидуальной жизни. Шлейермахер различает интуитивные процедуры интерпретации, которые определяются девинацией, и компаративные процедуры, где тексты анализируются в сравнении с другими текстами, их языковым и историческим контекстом.

Многие идеи герменевтической теории Ф. Шлейермахера сохранились только в рукописях, более того,

это были лишь разрозненные фрагменты его теоретических размышлений. Это обусловило и особое отношение последующих авторов, разрабатывающих проблемы герменевтики, к идеям Шлейермахера. Диапазон этих отношений весьма широк: от признания Ф. Шлейермахера основоположником великой традиции, которая нуждается только в систематизации и некоторых уточнениях, до его критики и противопоставления последующей герменевтической традиции. К числу тех, кто признавал Шлейермахера, относится итальянский историк права Э. Бетти. К критикам герменевтики Ф. Шлейермахера можно отнести Х. -Г. Гадамера.

Ханс-Георг Гадамер
(1900—2002 гг.)

Немецкий философ, ученик М. Хайдеггера, основоположник философской герменевтики. Учился в университете Бреслау (ныне Вроцлав), где изучал философию, герменевтику и историю искусств, а затем продолжил образование в университете Марбурга. Слушал лекции М. Шелера, Э. Гуссерля, участвовал в работе семинара, которым руководил М. Хайдеггер. В 1922 году защитил диссертацию по философии «Сущность удовольствия в диалогах Платона», затем представил к защите другую диссертацию на тему «Диалектическая этика Платона» (на материале диалога «Филеб»). Работал в университетах Марбурга и Киля, затем 10 лет в Лейпцигском университете, два года он был еще и ректором этого университета. Завершил свою преподавательскую карьеру в Гейдельбергском университете, где работал профессором и заведовал кафедрой. После выхода на пенсию в 1968 году продолжал активно участвовать в международных философских семинарах и коллоквиумах.

Х.-Г. Гадамеру принадлежит заслуга в развитии именно философской герменевтики. Он синтезировал свои взгляды в области экзистенциализма и феномено-

логии с предшествующей традиционной герменевтикой. Понимание он рассматривал (как и его учитель М. Хайдеггер) как форму первичной данности человеку мира. Оно лежит не только в основе нашего отношения к разнообразным текстам, но и в основе нашего отношения к миру. Это обуславливает универсальный статус, или универсальное измерение, герменевтики как философии понимания. Она не должна ограничиваться только методологическими вопросами истолкования культуры прошлого и не должна сводиться только к методологии гуманитарного познания. Она имеет отношение к фундаментальным бытийным (онтологическим) структурам человеческого существования, к базисным характеристикам наших коммуникаций с другими людьми и наших отношений с действительностью. Поэтому Гадамер отмежевывается от традиционной герменевтики, представленной Дильтеем.

Эта прежняя герменевтика стремилась к правильному пониманию текста, залогом именно такого понимания текста, понимания объективного, был заключенный в тексте смысл. Именно его следует воспроизвести в герменевтике: реконструировать культурно-исторические условия его создания. Эта процедура была названа «перемещением». Исследователю-герменевту необходимо было мысленно перенестись из своего исторического и культурного мира в мир автора, т. е. предстояло устранить зазор, отделяющий интерпретатора от интерпретируемого. Гадамер считает это требование непродуктивным, во-первых, потому, что оно недостижимо. Интерпретатор никогда не сможет освободиться от собственной субъективности и перевоплотиться в другую субъективность. Более того, такое перемещение Гадамер считает ненужным, т. к. оно не столько облегчает понимание, сколько затрудняет его; такое перемещение делает понимание невозможным, так как понять чужой опыт можно только сопоставив его со своим, т. е. сопоставив его именно с иным опытом. Более эффективным будет не перемещение интерпретатора с собственного

горизонта в горизонт текста и его автора, а слияние этих двух горизонтов. Однако дистанция между истолкователем и истолковываемым всегда остается и является необходимым условием понимания.

На философской герменевтике Гадамера сказалось и его раннее увлечение феноменологией Э. Гуссерля. Он пишет о необходимости феноменологической установки. Объектом понимания не должна быть воплощенная в тексте субъективность автора, чье-то жизнепроявление, а независимое от этой субъективности смысловое содержание, то, что Гадамер называет «предметностью», «вещностью». Гадамер сформулировал правило для герменевтов и герменевтики: понимать не чужую субъективность, а несводимое к её интенциям «существо дела», т. е. он отсылает, как и Гуссерль, исследователя «к самим вещам». Таковы основные положения философской герменевтики, сформулированные ее основателем Х. -Г. Гадамером.

Х.-Г. Гадамер пытался обосновать необходимость перехода философии с позиции гносеологии на позиции герменевтики, т. е. с позиции теории познания на позицию теории понимания. Человеческое существование невозможно без понимания им собственного бытия. В течение всей жизни человек накапливает определенный опыт, как свой собственный, так и опыт многих поколений предшественников, «опыт мира». Человек сам вносит определенный вклад в этот «опыт мира». Эти процессы приобретения опыта многих поколений человеком, и включения индивидуального опыта конкретного человека в «опыт мира» возможны исключительно через тексты, через книги, а также через коммуникацию с другими людьми (вспомним классический пример Сократа, который не написал никакого философского произведения, но его индивидуальный опыт вошел в сокровищницу не только европейского, но и мирового опыта). Исходя из этих рассуждений, Х. -Г. Гадамер сделал вывод, что толкование языка текстов и его понимание — ведущее направление философии.

Поль Рикёр
(1913—2005 гг.)

Один из крупнейших французских мыслителей современности, автор своеобразной концепции философской герменевтики — феноменологической герменевтики. Профессор университетов в Париже, Страсбурге, Чикаго. П. Рикёр имел почетный титул «*doctor honoris causa*» более чем тридцати университетов мира. Считал своей задачей в философии создать обобщающую концепцию человека XX века, опираясь на достижения «философии жизни», феноменологии, экзистенциализма, персонализма, психоанализа и других философских направлений.

В решении поставленной задачи П. Рикёр опирается на труд М. Хайдеггера «Бытие и время» и на феноменологию, в частности, на религиозную феноменологию. Важнейшим элементом религиозного опыта является феномен греховности, который обнаруживается в его признании. Это признание греха П. Рикёр трактует как «языковое событие», в результате которого возникает задача его интерпретации. Это интерпретация символов греха и вины и мифов о грехопадении и спасении, извращении.

Герменевтика П. Рикёра основана на раскрытии «смысловых структур, обладающих избыточностью». Такими структурами являются символы. Рикёр выделяет три основных типа символов: космические, символы сновидений и поэтические символы. Первые являются предметом философии религии, вторые — психоанализа, а третьи — литературной критики.

Важнейшей задачей герменевтики, по Рикёру, является установление связи между сферой языка и живым опытом. Герменевтическое истолкование нацелено на то измерение символа, которое, будучи выраженным в языке текста, не полностью совпадает со своим языковым выражением, не тождественно ему. Таким образом,

Рикёр сводит герменевтический опыт к языковому опыту, а герменевтику переориентирует на интерпретацию внеязыковых феноменов. Философская герменевтика должна, по мнению П. Рикёра, вступить в продуктивный диалог с теориями интерпретации, которые существуют в психоанализе и структурализме. Общим для этих направлений является то, что конституирование смысла они сводят к некоей независимой от субъекта бессознательной инстанции (влечения в психоанализе, структуры языка в структурализме).

Рикёр утверждал, что если герменевтика — это теория правил интерпретации символов, то психоанализ может рассматриваться как её разновидность, а то и частный случай герменевтики. Недостаточность структурализма П. Рикёр демонстрирует, критикуя представление о языке как о замкнутой системе, как бы не зависящей от говорящего субъекта. Структурализм ограничивается проблематикой семиологии (теории знаков), но не поднимается до уровня семантики, в которой знаки рассматриваются как элементы дискурса, т. е. мышления, основанного на понимании. Дискурсивное мышление рождается в диалоге, беседе, полемике, и для такого мышления необходимо как минимум участие двух личностей. Этот тип мышления особенно высоко ценится в диалогике и в герменевтике.

По мнению П. Рикёра, герменевтика, будучи «семантикой многозначных выражений», может стать универсальной на основе синтеза различных интерпретаций (психоанализа, структурализма, физикализма, аналитической философии и др.) и воссоединения утраченного единства человеческого языка.

В основе учения П. Рикёра лежит понятие о личности как творце собственной культуры. Задача философии — разработать методы понимания человеческой субъективности. Таким методом П. Рикёр считал регрессивно-прогрессивный метод, заключающийся в том, чтобы понять человека в трех временных измерениях: прошлом,

настоящем и будущем. Эти три измерения характеризуют направленность личности в будущее. Основное произведение П. Рикёра так и называется — «Философия воли». Философ считал, что воля присуща человеку от его рождения. Названный регрессивно-прогрессивный метод в исследовании человеческой воли, по мнению П. Рикёра, позволяет познать прошлое субъекта изучения и рассмотреть, как сознание и воля могут развиваться в будущем. Факт обращения человека к прошлому позволяет ему осознать, что существует небытие, а направленность человека, его сознания в будущее позволяет осознать существование Бога и познать его, считал П. Рикёр.

В современной герменевтике можно таким образом выделить следующие составные элементы:

- онтологическая герменевтика, которая исследует понимание как условие бытия человека (Х.-Г. Гадамер);
- гносеологическая герменевтика, которая исследует взаимосвязь понимания и объяснения текстов и применимость различных герменевтических систем (П. Рикёр);
- методологическая герменевтика, которая разрабатывает методы интерпретации текстов и требует понимать текст из его самого, без всякого внешнего влияния, например, со стороны культуры и др.

Некоторые сторонники методологической герменевтики в связи с этим протестуют против того, чтобы считать герменевтику направлением философии. К представителям методологической герменевтики может быть отнесен, в частности, Юрген Хабермас.

Юрген Хабермас
(родился в 1929 г.)

Юрген Хабермас родился в Дюссельдорфе. Был членом молодежной национал-социалистической организации, и как член этой организации в возрасте 15 лет

был направлен в войска на линию Зигфрида (1944 г.). Учился в университетах Геттингена, Цюриха и Бонна.

В середине 60-х годов считался идеологом студенческого движения в западноевропейских странах, но в 1968 году, в период самых активных выступлений студентов, отказался сотрудничать с самыми радикальными студенческими группами, обвинив их в «левом фашизме». После событий 1968 года перешел в политике на позиции умеренного социал-демократа.

Немецкий философ и социолог, Ю. Хабермас с 1964 года и до выхода на пенсию являлся профессор университета во Франкфурте-на Майне. Работал в статусе профессора-гостя во многих крупнейших университетах мира. Был ведущим представителем второго поколения Франкфуртской школы критической теории общества после Хоркхаймера и Адорно.

Ю. Хабермас — критик притязаний философской герменевтики на универсальность. Рассматривал герменевтику как инструмент критики «ложного сознания» и извращенных форм коммуникации. Критиковал взгляды Гадамера о принадлежности интерпретатора к понимаемому им бытию. Если принять этот тезис Гадамера безоговорочно, то в тени останется вопрос о человеческой рефлексии. Если условия нашего понимания изначально заданы понимаемым нами бытием, то каким образом возможно критическое отношение к собственной позиции.

Густав Густавович Шпет
(1879—1937 гг.)

Густав Густавович Шпет — русский философ, психолог, теоретик искусства. Родился вне брака; отец — венгр, по фамилии Кочиш, мать — полька Марцелина Иосифовна Шпет, родом из бедной дворянской семьи. После окончания гимназии в Киеве поступил на физико-математический факультет Киевского университета, однако

был отчислен из числа студентов за участие в революционном студенческом движении и осужден на ссылку. После отбытия наказания вернулся в Киев и вновь поступил в университет, но теперь уже на историко-филологический факультет. Завершил обучение в университете в 1905 году, а его конкурсное эссе на тему «Ответили Кант на вопросы Юма?» было удостоено золотой медали и опубликовано в университетском издательстве. Работал учителем в частных гимназиях. После переезда в Москву получил возможность читать лекции в высших учебных заведениях и на высших курсах. Путешествовал с научными целями в Париж и Эдинбург, стажировался в Геттингенском университете. Слушал лекции по феноменологии Э. Гуссерля. В 1916 году защитил в Московском университете диссертацию «История как проблема логики» и был избран профессором Высших женских курсов и доцентом Московского университета.

Основной его труд — «Герменевтика и ее проблемы» — был написан в 1918 году, но был опубликован только в конце 80-х — начале 90-х годов XX века. Избирался академиком Российской Академии Художественных Наук и её вице-президентом. Возглавлял Институт научной философии в России. В 1935 году был арестован НКВД и осужден на 5 лет ссылки. Уже будучи в ссылке, был арестован повторно по обвинению в участии в антисоветской организации и расстрелян в 1937 году. В 1956 году был посмертно реабилитирован.

Г. Г. Шпет характеризовал философию как строгую науку, которая призвана вскрыть единый смысл и единую интимную идею за всем многообразием проявлений и порывов творческого духа в его полном и действительном самоощущении. Это, по мнению философа, возможно с помощью интеллектуальной интуиции, трактуемой как знаковый-значимый мир ценностей и смыслов. Он не согласен с кантовской дихотомией «вещи в себе» и «явления этой вещи нам», т. е. с разделением мира на мир ноуменов и мир феноменов, а развивал свои идеи

в рамках учения Э. Гуссерля о единстве вещи, проявляющееся в единстве «мышления» и «смысла», который дается человеку в его опыте и не нуждается ни в чем, что выходит за пределы опыта.

Шпет негативно оценивал претензии частных наук на знание и утверждал, что знание может быть достигнуто посредством и в границах самой философии.

Позже Г. Г. Шпет развивает идеи герменевтики, структурной лингвистики, семиотики, пишет, что смыслы знаков, слов-понятий понимаются нами не посредством «вчувствования», а через «уразумение» их интеллигибельной интуицией как предельных оснований явлений, т. е. актов переживания предметов действительности или идей этих предметов. Каждое понятие, каждое слово значимы и, следовательно, подлежат диалектической интерпретации, т. е. могут быть целостно осмыслены только в особых герменевтических актах логики диалектического познания.

Г. Г. Шпет рассматривал язык как полифункциональную систему, которая служит целям именования, интерпретации, коммуникации различных социальных, этнических, ментальных объектов и структур. Слово у Шпета — это социальный знак, элемент этой системы, явленный смысл, свидетельствующий о мире культуры.

Герменевтика разрабатывает проблемы интерпретации, разъяснения, понимания текстов, принадлежащих к различным формам культуры, гуманитарного знания, и этим самым дополняет «объясняющие» подходы явлений и закономерностей природы, которые дают нам науки о природе. Идеи и методы герменевтики особенно важны именно в гуманитарных науках, где субъект является частью познаваемого объекта и где идет постоянный диалог между личностью, текстами и культурой в широком смысле слова.

РАЗДЕЛ 12

СТРУКТУРАЛИЗМ

Структурализм — широко понимаемое направление научных исследований в гуманитарных науках, противоположное атомизму (редукция сложного к простому, к основным элементам) и механицизму в понимании явлений. Структурализм возник в 20-е годы XX века и базировался на всеобщем понятии структуры. Следует заметить, что само понятие структуры по-разному трактуется представителями структурализма. Так, в понимании Клода Леви-Стросса, структура — это результат бессознательной деятельности человеческого разума; в языкознании Фердинанда де Соссюра структура трактуется как объективное свойство всех языков; Жак Пиаже в понятии структуры в применении ее к психологии (в отличие от принятой большинством структуралистов неисторичности структуры) подчеркивает ее генетически-историческое понимание. Однако у этих, да и других философов и представителей частных наук, применяющих структурный метод в своих исследованиях, принято считать, что структура первична по отношению к её составным элементам. С позиции структуры возможно выяснение той роли, которую играют отдельные элементы некоторой системы. Это правило методологического структурализма.

К основным направлениям структурализма можно отнести: а) структурализм в языкознании (Фердинанд де Соссюр); б) структурализм в психологии (гештальтпсихология, Жак Пиаже); в) структурализм в литературоведении (Ю.М.Лотман); этнологический структура-

лизм (Клод Леви-Стросс); психоаналитический структурализм (Жан Лакан); структурализм в математике (Николя Бурбаки); структурализм в археологии знания (Мишель Фуко); структурализм в искусствоведении (Умберто Эко) и др.

Понятно, что в основе структурализма лежит понятие «структура». Структура — это относительно независимая целостность, состоящая из совокупности элементов, между которыми имеются взаимозависимые связи и обусловленности. Можно, на наш взгляд, определить структуру как способ, закон связи элементов в некоторую целостность, в результате чего, в этом целом у элементов возникают такие отношения, связи и обусловленности, которые не присущи элементам самим по себе вне этой структуры.

Структура сохраняет относительную самостоятельность независимо от влияния среды. Различают структуры биологические, химические, физикальные, психические, социальные, экономические и др.

Основу структурализма как метода составляет выявление структуры, т. е. отношений между элементами некоторой системы, которые остаются инвариантными, неизменными при любом изменении этой системы независимо от её природы. Как оказалось, различные по природе системы — живые, неживые, социальные, этнические, языковые (лингвистические), физикальные — могут иметь тождественные или весьма подобные структуры. Выявление структурных закономерностей некоторого множества объектов позволяет эффективно исследовать эти закономерности, применяя математическое моделирование и разделы качественной математики — теории групп, комбинаторики и др. Характерной чертой структурного метода является перенесение центра тяжести в исследовании изоморфных (гомоморфных) систем с качественных различий между этими системами на их структурное тождество; с конкретных природных свойств этих систем на абстрактные отношения между элементами,

на зависящие от этих элементов отношения, в том числе такие, которые приобретаются элементами именно в этой системе. Если удастся найти абстрактную математическую структуру, которая соответствует структуре изучаемого объекта, то можно все имеющееся знание об этой математической структуре перенести по определенным правилам на исследуемую структуру конкретной природы. Именно сходство структур обеспечивает высокую эффективность использования математических знаний в современных науках.

Широкое применение математических методов в частных науках было известно уже давно: достаточно вспомнить о математизации физики, которая уже к концу XIX века стала, образно говоря, больше математикой, чем физикой. Это привело, с одной стороны, к прогрессу в области развития теоретической физики, а с другой стороны, породило иллюзию, что физика может развиваться без связи с реальной действительностью.

Во второй половине XX века во Франции заявила о себе группа известных математиков, которые совместно вели исследования и выступали под псевдонимом Никола Бурбаки. Им принадлежит обновленное определение предмета математики. Вместо довольно распространенного определения математики, принадлежащего Ф. Энгельсу: «Математика — наука о пространственных формах и количественных отношениях действительного мира», Н. Бурбаки дали определение математики как науки об абстрактных (математических) структурах. Можно показать, что кардинальных различий между этими определениями почти не существует, так как в математических структурах тоже изучаются пространственные отношения между элементами, а также количественные отношения между ними. С другой стороны, математика со времени, когда её предмет определял Ф. Энгельс, конечно же, изменилась. Она уже не ограничивается только исследованием количественных отношений между элементами; появились новые отрасли

математического знания, предметом изучения которых стали и качественные отношения.

В структурализме, таким образом, отвлекаются от природных свойств изучаемых систем, а исследование направлено на изучение именно структуры этих систем; в нем отчетливо выражен приоритет на отношения между элементами, на способ их связи, т. е. именно на структуру изучаемой системы.

Эти новые взгляды на математику вполне соответствовали развивавшемуся в гуманитарном знании с 20-х годов XX века структурализму как конкретно-научному направлению и методологии научного познания. В этот период осуществлялся переход от описательно-эмпирического к абстрактно-теоретическому уровню научного исследования гуманитарного знания. Основу этого абстрактно-теоретического уровня как раз и составили структурализм, математическое моделирование, формализация и математизация науки.

Начало разработке структурного метода было положено в структурной лингвистике, затем этот метод исследования распространился на литературоведение, этнографию, этнологию, историю и другие отрасли гуманитарного знания. Родиной структурализма была Франция.

Структурный метод включает в себя следующие этапы, или процедуры:

- выделение первичного множества объектов, в которых предполагается наличие единой структуры. На этом этапе отвлекаются от развития этих объектов во времени (методологическое требование приоритета синхронии над диахронией). Диахроническое исследование этих объектов — это второй после синхронического этап исследования выделенного множества объектов;

- расчленение объектов на части, в которых типичные, повторяющиеся отношения связывают разные пары элементов, а также выявление в каждом элементе объекта существенных реляционных свойств;

- раскрытие отношений преобразования между элементами, с помощью перестановки которых можно из одного объекта получить второй, третий и т. д. Это происходит способом перестановки элементов и некоторых симметричных преобразований и последующим построением абстрактной (математической) структуры или адаптации уже имеющейся математической структуры для того, чтобы вывести из нее все возможные теоретические сведения об изучаемой системе. Затем предполагается необходимость проверки этих выводов. Следовательно, к имеющейся структуре некоторого объекта можно применить логико-математические операции и построить достаточно строгую дедуктивную теорию. Это позволяет обеспечить объективность научного исследования и исключить субъективность исследователя.

Эффективность структурных методов подтверждена в исследованиях в разных областях культуры: языке, истории идей, искусстве, в психологии, литературоведении, этнографии, этнологии и т. д. Философские интерпретации структурализма можно разделить на две части: это философские идеи самих ученых-структуралистов и оформившаяся структуралистская идеология. Первые сформировались в связи с переходом гуманитарного знания на новый теоретический уровень исследования гуманитаристики и её сближением с естествознанием. Структуралистская идеология связана с преувеличением роли структурного метода и абсолютизацией этого метода вплоть до объявления его методом глобального осмысления проблем современного общества. Структура стала противопоставляться человеку как субъекту познания.

Примечательно, что представители экзистенциализма, персонализма, феноменологии, марксизма подвергли структурализма острой критике как «сциентистское» течение.

Наиболее известные представители структурализма: Фердинанд де Соссюр, Клод Леви-Стросс, Мишель Фуко, Жак Лакан, Жан Пиаже и др.

Фердинанд де Соссюр
(1857—1913 гг.)

Швейцарский лингвист, основатель школы семиологии — науки о знаках и значениях и структурной лингвистики. Его идеи легли в основу структурализма. Ф. де Соссюр родился в Женеве (Швейцария) в семье французских эмигрантов. В 18 лет стал студентом Лейпцигского университета, в 23 года получил степень доктора. После этого переехал из Швейцарии во Францию начал карьеру преподавателя в Париже, позже читал лекции по сравнительной грамматике и общему языкознанию в Женевском университете. При жизни опубликовал только одну научную работу, которая была написана еще тогда, когда он был студентом в Лейпциге, — «Мемуары о первоначальной системе гласных в индоевропейских языках». Но эта работа сделала Соссюра весьма авторитетным ученым-лингвистом того времени.

Основная работа Ф. де Соссюра — «Курс общей лингвистики» — представляет собой курс лекций по общему языкознанию, прочитанных им в Женевском университете. Эта книга вышла в 1916 г. через 3 года после смерти автора и была подготовлена к изданию учениками Ф. де Соссюра — Шарлем Бали и Альбертом Сеше. В этой работе впервые была представлена новая целостная общелингвистическая теория. Соссюр предложил рассматривать язык как знаковую систему, сравнил её с другими системами и обосновал необходимость создания новой отрасли научного знания — семиотики (или семиологии).

Согласно Ф. де Соссюру, семиология — это наука, которая изучает жизнь знаков в рамках жизни общества. С одной стороны, семиология должна дать нам представление о знаках, о значении знаков и о том, какими законами они управляются. Поэтому эта наука должна быть составной частью социальной психологии. Однако язык — это особая система в совокупности семиологиче-

ских явлений, и задачей лингвистики и лингвиста является выяснить, что выделяет язык как особую систему в совокупности семиологических явлений и каковы его особенности. Язык — это тоже одна из систем знаков, и потому лингвистика оказывается частью семиологии.

Один из основных постулатов теории Ф. де Соссюра — антиномия «языком — речь». Соссюр утверждал, что мы тем самым отделяем, во-первых, социальное от индивидуального, а во-вторых, существенное от побочного, случайного. Язык — это функция говорящего субъекта, это продукт, пассивно регистрируемый индивидом, он не предполагает предварительной рефлексии. Речь же — это индивидуальный акт воли и понимания. В речи нет ничего коллективного. Она комбинаторна. Речь имеет характер разнородный, а язык — это явление однородное, это система знаков, в которой единственно существенным является соединение смысла и акустического образа. Следовательно, Соссюр рассматривал язык как код, как систему языковых единиц (норм, правил, законов), а речь определил как форму существования этой системы. Он подчеркивал, что лингвисты должны отличать набор единиц, образующих грамматику языка и используемых всеми носителями этого языка при построении фраз на этом языке, от конкретных высказываний конкретных говорящих, поскольку эти высказывания вариативны и непредсказуемы. Общий для всех говорящих набор единиц языка Соссюр обозначал понятием «язык», а конкретные высказывания индивидуальных носителей языка называл «речью». Именно язык, а не речь должен быть истинным объектом исследования в лингвистике, т. к. описание языка должно отражать систему элементов, известную всем её носителям.

Ф. де Соссюр в исследованиях языка утверждал необходимость двух противоположных подходов: диахронического (исторического) и синхронического (современного). Поскольку язык — это система отношений, то изучить и понять эти отношения можно только на

синхроническом уровне, так как старые связи и отношения в языке со временем разрушаются. Соссюру принадлежит удачное сравнение семиотики с шахматной игрой: неважно, из чего сделаны шахматные фигуры, все в этой игре определяется исключительно правилами игры и значимостью каждой из шахматных фигур.

Эти идеи Ф. де Соссюра о необходимости поворота лингвистики от исторического и сравнительного изучения языков к исследованию их современного состояния, т. е. от диахронического подхода к анализу синхронического аспекта языка, к исследованию структуры конкретного языка в определенный, конкретный момент времени, оказались весьма эффективными. Это разграничение диахронического и синхронического аспектов изучения языка и акцент на изучение структуры языка, синхронных структурных отношений означало революцию в лингвистике и способствовало возникновению структурализма как научной идеологии и методологии. Ф. де Соссюр в языкознании не отдавал каких-либо преимуществ ни диахроническому, ни синхроническому аспектам языка: они эффективны только тогда, когда лингвистическое исследование опирается на оба эти аспекта языка.

Таким образом, структурализм как научная методология возник в лингвистике (в семиологии), а его родоначальником считается Фердинанд де Соссюр.

Клод Леви-Стросс (1908—2009 гг.)

Клод Леви-Стросс родился в столице Бельгии — Брюсселе. Видный представитель этнографии, этнологии, культурологи, социологии, один из классиков структурализма.

Родился в очень известной еврейской семье. Отец и два брата Клода Леви-Стросса были художниками-портретистами. Дед по материнской линии был главным

раввином Версаля, а его прадед — Исаак Стросс (Штраус) — был композитором. Воспитывался Клод у деда по материнской линии в атмосфере увлечения искусством, любви к музыке. После завершения учебы в лицее, стал студентом Сорбонны, где изучал философию и право, а также участвовал в работе семинара по этнографии. Одно время увлекся политической деятельностью. Работал преподавателем философии в лицее, однако затем решил круто изменить свою жизнь. 27 лет от роду вместе со своей женой выехал в Бразилию и стал работать в университете в Сан-Пауло. Он вернулся к увлечению этнографией, и после года работы в университете принял вместе с женой участие в экспедиции к индейцам. Коллекция, собранная ими в племенах индейцев кадиувеу и бороро с большим интересом была воспринята посетителями выставки в Париже, где она была выставлена. Он получил финансовую поддержку для продолжения исследований в других индейских племенах. Новая экспедиция длилась более года. Результаты экспедиции представлены в его книге «Печальные тропики». Он вернулся в Париж, но после оккупации Франции войсками вермахта был уволен с работы и эмигрировал в США. У него появилась возможность профессионального общения с американскими учеными-этнографами. Это творческое сотрудничество способствовало формированию К. Леви-Строссом структуралистского подхода к культурной антропологии. После войны он ненадолго вернулся во Францию, но затем был приглашен на дипломатическую службу в качестве советника по культуре во французском консульстве в Нью-Йорке.

После ухода с дипломатической работы Леви-Стросс получает докторскую степень по этнографии за работы «Семейная и социальная жизнь индейцев нимбиквара» и «Элементарные структуры родства». Примечательно, что уже в первых работах по структурализму были использованы математические методы. По заказу ЮНЕСКО Леви-Стросс пишет работу «Раса и история» (1952).

Руководил работой кафедры социальной антропологии и лабораторией того же профиля в Коллеж де Франс. В 1984 году вышел на пенсию.

К. Леви-Стросс в своих многочисленных трудах исследовал социальные связи, культуру, мышление людей традиционных обществ, т. е. обществ, относительно изолированных от цивилизации, у которых еще не было письменности, классового деления, в частности исследовал жизнь индейских племен в Бразилии. Он проанализировал более 800 мифов американских индейцев и обнаружил в них отчетливые логические связи, опирающиеся на противоположности, на оппозиции, такие, как сырое — вареное, растительное — животное и др. Логические связи были выявлены К. Леви-Строссом и в совокупности масок американских индейцев. Леви-Стросс показал, что в мифах, масках, ритуалах, в правилах брака, терминологии родства присутствуют особого рода языки, и в каждой сфере существует нечто вроде обмена информацией.

К. Леви-Строссу удалось опровергнуть ранее существовавшее мнение, что первобытное мышление нелогично, что в первобытном сознании отсутствуют логические связи, а господствуют исключительно мистические переживания. К. Леви-Стросс доказал, что человеческое мышление на всех этапах эволюции едино и не зависит от типа культуры, расы и т. п.

К. Леви-Стросс не учитывал изменений культуры во времени, факта её развития, т. е. структурализм Леви-Стросса носит *синхронический* характер, но ему удалось решить другую задачу: показать единство разнокачественных и несопоставимых форм духовной жизни. Отвлекаясь от технического и экономического развития, он искал общее для всех культур и людей и видел это общее в сверхрационализме. Сверхрационализм — это гармония чувственного и рационального, утраченная современной цивилизацией, но сохранившаяся на уровне первобытного мифологического мышления.

Мишель Фуко
(1926—1984 гг.)

Мишель Фуко родился в Пуатье, во Франции. Философ, теоретик, культуролог, историк. Он был преподавателем психологии в Высшей нормальной школе в Париже и в университете г. Лилля. Руководил кафедрой истории систем мышления. Служил в дипломатических представительствах Франции в Польше, в ФРГ и Швеции. Отличался многосторонностью интересов, его книги по медицине, социальным наукам, проблеме безумия, о тюрьмах, о сексуальности сделали его одним из самых влиятельных мыслителей XX века. Родился в состоятельной семье успешного хирурга, который одновременно преподавал анатомию в медицинском колледже. В детстве не отличался особыми успехами в учебе, однако благодаря усилиям и трудолюбию прекрасно сдал вступительные экзамены в Высшую нормальную школу — одно из самых престижных учебных заведений Франции. Студент Мишель Фуко отличался поразительной работоспособностью, эрудицией, активным участием в дискуссиях. Но у него был сложный характер, он был ироничен, насмешлив, давал обидные прозвища коллегам. В конце концов, товарищи стали его сторониться. Он оказался замкнутым в круге своего одиночества, жизнь стала для него невыносимой. Поэтому (а еще и по причине его нетрадиционной сексуальной ориентации, о которой он сам не раз писал позже) он предпринял попытку самоубийства.

Вступил в Компартию Франции, однако вскоре покинул её ряды. Начал работать преподавателем философии и психологии в Высшей нормальной школе. Читал лекции в Швеции, Бразилии, Тунисе, США. Участвовал в студенческих волнениях 1969 года в Париже, в многочисленных политических митингах.

Важное место в исследованиях М. Фуко занимали проблемы эпистемологии и археологии знания, разви-

ваемые автором в рамках структурализма. Археология М. Фуко — это метод, который позволяет раскрыть структуру мышления, определяющую рамки теоретических концепций определенной эпохи. Наилучшему достижению этой цели, согласно М. Фуко, способствует изучение подлинников документов этого периода. Археологию М. Фуко противопоставляет традиционному историческому методу описания истории идей. Фуко считает, что поиск того или иного дискурса, т. е. мыслительного анализа истории на основе разума, отличается от способа постижения истории чувственной или интеллектуальной перцепцией. Этот дискурсивный метод не похож на привычные исторические или документальные методы. Дискурсы подвергаются анализу не как совокупность законов, а как речевые практики, образующие объекты, о которых они говорят. М. Фуко применил структурный метод к истории идей, проложив своеобразный мостик от структурализма в лингвистике к структурализму в истории.

Дискурсивный метод в исторических исследованиях М. Фуко основывал на аналитической деятельности мышления, которое от одного определенного представления логическим путем переходит к другому, и из его элементов строится мысленный образ. Дискурс (от лат. *discursus* — рассуждение) — это понятие, выдвинутое именно структуралистами для анализа социальной обусловленности системы речи и получения знания путем логического рассуждения; это такое логическое мышление, которое в структурализме противопоставляется интуиции, непосредственному схватыванию, озарению. Историческое время становится дискурсивным, если мы в состоянии определить, что это означает и привести какие-то доводы в поддержку своей точки зрения, в противном случае оно будет интуитивным. Как видим, построение на основе элементов некоторого мыслительного образа изучаемого явления представляет не что иное, как построение его структуры.

Одна из основных работ М. Фуко по проблеме структурализма и его применения в истории — «Слова и вещи: археология гуманитарных наук». В этой книге автор стремится вычлениить в истории человеческого общества структуры (Фуко называет их эпистемы), которые существенным образом обуславливают возможность определенных взглядов, идей, научных теорий и науки в тот или иной исторический период. Он отличает и даже противопоставляет археологию, реконструирующую такие формальные структуры, и традиционное историческое знание, аккумулирующее и синтезирующее различные мнения конкретных исследователей этих исторических события. Подобно Ф. де Соссюру, М. Фуко считает упорядывающим принципом в рамках структуры (эпистемы) предданное на каждом историческом этапе соотношение «слов» и вещей.

М.Фуко выделяет в западноевропейской культуре три основных структуры: ренессансную (XVI в.), классическую (рационализм XVII—XVIII вв.) и современную (с конца XVIII в. по наше время). На первом этапе слова и вещи были тождественны друг другу и непосредственно соотносимы и взаимозаменяемы, являлись словами-символами. Здесь язык сопричастен миру, а мир — языку. Слова и вещи конституируют единый «текст», который представляет собой часть мироздания.

В структуре классического рационализма слова и вещи утрачивают непосредственное сходство и становятся соотносимыми только опосредовано — через мышление, а также в пространстве познавательных представлений в виде «слов-образов». Здесь соотношение слов и вещей осуществляется при помощи процедур отождествления и различения. Целью науки на этом этапе является построение глобального знания об универсальном порядке. Естественные знаки ренессансной эпохи уступают место искусственным языкам. Они достаточно просты в употреблении, здесь язык науки становится, по существу, и её логикой (язык математики, язык хи-

мии и пр.). Язык, утратив признак непосредственного подобия миру вещей, становится репрезентантом мышления. Язык мира становится языком мышления. Наблюдаемые факты, объекты науки характеризуются при помощи конкретно построенных и адекватных этим фактам языков.

Переход от классической эпистемы, или структуры, к современной был связан с новым способом бытия предметов человеческого познания. Здесь слова и вещи, как считал М. Фуко, опосредуются жизнью, трудом и языком фундаментальных закономерностей человеческого бытия. Происходит взаимопроникновение языков, например языка философии в язык филологии.

Принципиально новой характеристикой современной науки стала её человекоцентрированность, по выражению М. Фуко, причем речь идет даже не о выведении проблемы человека на передний план, а о том, что познание осуществляет не «чистая» познающая инстанция, а всегда конкретный человек с присущими ему исторически обусловленными потребностями, телесной организацией и языком. Если у И. Канта целью его теории познания являлось установление границ, которые должно отказываться преступать человеческое познание, то теперь речь должна идти о практической форме их преодоления. Формы человеческой иррациональности зиждутся на фундаменте человеческой практики и человеческой истории. Поскольку какие-то вещи были сделаны человеком, они могут, если знать, как они были сделаны, быть и переделаны.

Объектами достаточно эффективного использования структурализма являются литературоведение и культурология. Продемонстрируем это на примере главы русской школы семиотики Ю. М. Лотмана, который возглавлял не только Тартускую школу семиотики, но и в целом был одним из выдающихся семиотиков в бывшем СССР.

Юрий Михайлович Лотман
(1922—1993 гг.)

Юрий Михайлович Лотман — русский культуролог, филолог, семиотик. Выпускник филологического факультета Ленинградского университета. В Тартуском университете он основал школу семиотики и многие годы был ее интеллектуальным лидером, занимался исследованием и анализом русской классической литературы в контексте мировой, изучал, основываясь на семиотике и структурализме, взаимодействие культур.

Импульсом к взаимодействию культур является не их сходство, а их различие. По мнению Ю. М. Лотмана, этот момент остается за пределами внимания многих исследователей. Существуют две побудительные причины, которые обуславливают наш интерес к какой-либо вещи или к идее и стимулируют желание ее понять или освоить:

- нужно, ибо понятно, знакомо, вписывается в принятые мною представления, ценности;
- нужно, ибо непонятно, незнакомо, не вписывается в принятые мною представления и ценности.

Первое можно определить как «поиск своего», а второе как «поиск чужого». Взаимодействие культур происходит тогда, когда «чужое» необходимо для творческого развития «своего», когда «чужое» становится неизбежным условием развития «своего». Развитие культуры всегда есть акт обмена, коммуникации и постоянно нуждается во взаимодействиях с иными культурами.

Особое место в этих взаимодействиях занимает граница между различными семиотическими (знаковыми) пространствами. Ю. М. Лотман отмечает, что понятие единства семиосферы достигается в значительной мере единством отношения к границе, которая отделяет пространство некоторой семиосферы от внешней для нее семиосферы, т. е. отделяет «в» от «вне». Граница — это то, что отделяет «наше», «свое», «безопасное», «гармони-

чески организованное», от того, что является «их», «чужим», «враждебным», «опасным». Ученый утверждал, что такое различие культур является универсальным, оно проявляется в антропологии через асимметрию «живого — неживого», «правого — левого», через асимметрию человеческого тела, оно проявляется в культурологии, политологии, литературоведении, т. е. независимо от природы исследуемых объектов и явлений, а зависит от их структуры и составляющих ее элементов, способа связи их в некоторую целостность, определяющую значимость.

Граница всегда двусторонняя, одна сторона ее обращена во внешнее пространство, другая — во внутреннее. Граница — это никакое не «мы», она не может существовать, если отсутствуют «они». Граница — это место прекращающегося диалога; если границы не будет, то не будет возможным и диалог культур. Культура — это способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, это многозначное понятие, определяющее условия возникновения материальных (артефакты) и духовных (идеи, теории, произведения научного и художественного творчества) ценностей.

Начиная с 60-х годов XX века, Ю. М. Лотман разработывал структурно-семиотический подход к изучению художественных произведений. Об этом свидетельствуют даже названия его основных произведений: «Лекции по структурной поэтике», «Семиотика кино и проблемы киноэстетики», «Структура художественного текста». Его труды — это творческое применение семиотического структурализма. За исходную точку любой знаковой системы Ю. М. Лотман принимает не отдельный знак (слово), а отношения между знаками (словами). Он исследует определенное семиотическое пространство (или семиосферу), внутри которого реализуются коммуникационные отношения и вырабатывается новая информация. В центре семиосферы находятся наиболее очевидные и последовательные структуры, которые представляют

мир упорядоченным и наделенным высшим смыслом, а вокруг этого центра концентрически располагаются другие структуры. Ядерная, центральная структура при этом представляет все другие структуры. Движение от центра к периферии повышает степень неопределенности и дезинтеграции свойственные внешнему по отношению к семиосфере миру и подчеркивает значимость одного из главных понятий в учении Ю. М. Лотмана — понятие границы, которая у Ю. М. Лотмана диктует необходимость другой культуры, языка, другого человека. Ю. М. Лотман подчеркивает, что именно на границе различных семиосфер, происходят самые интересные процессы взаимодействия культур. Заложенные в культурах альтернативные идеи, «коды» превращают семиотическое пространство в диалогическое: все уровни единой семиосферы, как бы вложенные друг в друга являются одновременно и участниками диалога (частью семиосферы), и пространством диалога (целым диалогом). Семиотика культуры — это не только представление культуры в качестве знаковой системы, это, по мнению Ю. М. Лотмана, сумма ненаследственной информации или сверхиндивидуальный интеллект, который восполняет недостатки индивидуального сознания.

Основная функция культуры заключается в структурной организации мира — создании вокруг человека социальной сферы, которая делает возможной социальную жизнь.

Мы привели лишь некоторые идеи Ю. М. Лотмана, касающиеся проблем взаимодействия культур, которые, на наш взгляд, демонстрируют эффективность структурализма еще в одной конкретной сфере науки как одного из методов, вернее методологии научного познания. Подчеркнем, что главными принципами структурализма являются следующие:

- социальные и культурные явления не имеют субстанциональной природы, а определяются своей внутрен-

ней структурой и отношениями с другими явлениями в соответствующих социальных и культурных системах;

- эти системы являются системами знаков, так что социальные и культурные явления — это не просто объекты и явления, а объекты и явления, наделенные значением.

Структурализм, изучая эти явления, выделяет в них те признаки, которые являются значимыми в той или иной культуре и которые влияют на поведение людей, принадлежащих к данной культуре.

Структурализм группы французских математиков «Николя Бурбаки»

Еще одним примером проникновения структурализма в конкретную науку стала математика. Значительная заслуга в этом принадлежит группе французских математиков, которые выступали под общим псевдонимом Николя Бурбаки. Сколько-нибудь достоверных данных об этой группе нет. Членов группы объединял не только общий псевдоним, но и то, что они были выпускниками Высшей нормальной школы в Париже. В группу «Николя Бурбаки», как стало известно позже, входили Ж. Дьедонне — профессор ряда университетов во Франции и США, Б. А. Вейль — профессор Принстонского университета в США, который является автором «Математической теории брачных союзов» — приложения к диссертации антрополога и философа К. Леви-Стросса «Элементарные системы родства». С 1939 года эти математики начали издавать многотомное произведение «Элементы математики», исходная идея которого — представить математику как науку, единственными объектами которой являются абстрактные математические структуры. Это положение вполне соответствовало духу развития современной математики, в которой большое место начали занимать прикладные

математические методы, росту математического моделирования нематематических объектов и явлений. По мнению Н. Бурбаки, математические понятия и их свойства существуют объективно: математическую истину открывают, а не изобретают, а то, что открывают — это не математика, а человеческое знание математики. Основная проблема мира, считали Н. Бурбаки, — это проблема взаимодействия мира экспериментального и мира математики. Некоторые реальные объекты, предметы, процессы, явления имеют такие структуры, которые удивительным образом соответствуют абстрактным математическим структурам, как будто подогнаны под эти математические структуры.

Не вникая в специфику математической составляющей творчества Н. Бурбаки, подчеркнем весьма продуктивную их мысль, что математику можно рассматривать как хранилище математических структур, и если удастся установить изоморфность структуры и элементов некоторой исследуемой системы любой природы (живая, неживая, социальная, психическая и т. д.) уже имеющейся математической структуре с разработанной для них соответствующей теорией, то можно использовать имеющееся математическое знание для характеристики закономерностей исследуемой системы.

Таким образом, структурализм — это конкретная научная методология, которая основана на необходимости в исследованиях выявлять структуру объектов. К этим структурам впоследствии можно применять структурные методы, которые были разработаны в точных науках, прежде всего в математике и физике.

Для структурализма характерно углубленное внимание к описанию актуального состояния исследуемых объектов, изучение их инвариантных, т. е. неизменяемых во времени, свойств; фиксирование отношений

между элементами изучаемого объекта, их внутренней структурой и последующее создание определенной теоретической модели объекта. Структурализм способствует сближению гуманитарных и естественных наук при сохранении их специфики. Однако абсолютизация, преувеличение роли структурных методов, попытка возведения структурализма в ранг универсальной философской методологии, противопоставления структурализма другим философским методологиям оказались неправомерными. Структурный метод — это один из методов научных исследований объектов различной природы, имеющий и достоинства, и недостатки, ограничивающие его применение и претензии на всеобщность: среди них — отвлечение от развития, от субстрата элементов. Кстати, это не только недостатки, ограничения структурализма, но и его достоинства: этот метод эффективен, позволяет отвлечься от субъекта познания, обеспечить большую объективность научного познания, способствует единству естественно-математического и гуманитарного знания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: переход от модернизма к постмодернизму (краткий обзор идей и методов)

Мы завершили обзор неклассической философии, становление и развитие которой хронологически относится к периоду с 30-х годов XIX века до середины XX века. Эта философия характеризуется еще и как философия модерна (от французского *moderne* — современность). Ныне общепризнано, что философия вступает в новый этап развития, который определяется некоторыми авторами как постнеклассическая философия, или как философия постмодернизма, постсовременная философия.

Это понятие вначале употреблялось в широком смысле слова как процесс, происходящий в культуре, как отказ от традиций модерна и их преодоление, отрицание его ценностей практически во всех областях культуры: в литературе, в изобразительном искусстве, в архитектуре, музыке, кино, в философии.

Основой постмодернизма стал плюрализм, противоположный монизму, т. е. представление о существовании множества взаимно независимых, равноценных исследовательских методов, методов познания (познавательный плюрализм); ценностей и норм (аксиологический плюрализм); культур и цивилизаций (культурологический и исторический плюрализм). В рамках плюрализма утверждаются разнородность, многообразие способов мышления и деятельности, стилей жизни, форм и средств выражения, т. е. наличие разных языков культуры и науки.

Постмодернизм характеризуется также критическим отношением к авторитетам, к идее прогресса, идее

разумности (рациональности) творчества и деятельности. Он ориентируется на деконструкцию, разрушение обязательных норм и правил; основ морали; общепринятых ценностей; общих схем действий; рационального познания действительности. Целью постмодернизма объявляется поиск и возврат утраченной человеком свободы, субъективности и аутентичности.

Значительное место в постмодернизме отводится воображению, благодаря которому исчезает различие между реальностью и фантазией, фикцией; «разбиваются» все признаваемые ранее целостности, системы, что приводит к автономизации, освобождению частей этих целостностей; отбрасываются ранее обязательные и активные правила во всех областях творческой деятельности индивида.

В области философии постмодернизм — это своеобразная метафилософия, возникшая во второй половине XX века. Начало постмодернизма может быть связано с такими философами, как Жак Дерида, Жак-Франсуа Лиотар, Жиль Делёз, Ричард Рорти и др.

Эта философия представляет собой критические размышления над послылками, принципами, эффектами и следствиями философского мышления. Определяющими для постмодернизма, наряду с плюрализмом, стали вариативность и индетерминизм. В теории познания постмодернизм утверждает антирациональную концепцию познания, случайность, дезинтеграцию, неопределенность, необходимость разрушения и деконструкции прежних способов мышления о действительном. В постмодернизме утверждается, что его целью является освобождение от всяких навязанных объективных представлений и норм, управляющих человеческим познанием и деятельностью. В соответствии со взглядами сторонников постмодернизма, философия, целью которой является постижение объективного и рационального знания о действительности, уже принадлежит прошлому. Критика такой философии в постмодернизме, с одной

стороны, означает смерть прежней философии, а с другой стороны, эта критика ведёт к формированию новых задач перед философией, которые решает литература, т. е. «к конструированию словесных лабиринтов». Сами представители постмодернизма подчеркивают, что их деятельность показывает новую, иную природу мира; они создают для людей условия для человеческого творчества, которое состоит в придании смысла действительности, т. е. исследователь не должен раскрывать смысл, исследуя действительность, а наоборот, должен придавать смысл этой действительности.

Для иллюстрации постмодернистской философии приведём очень кратко основные идеи французского представителя постмодернизма Жюль Делёза. Он считает, что смысл философствования — это свободное конструирование и дальнейшее оперирование понятиями, но не теми, которые как бы предданы, предсуществуют и предполагают собственное постижение посредством рефлексии субъекта, а понятиями, которые обозначают то, что еще не вошло в объективный строй мироздания, т. е. чего еще нет в самом деле, но что уже может представлять собой фрагмент проблемного поля философского творчества. Философия, в его представлении, — это изобретательская деятельность. Смыслы порождаются, а главное в философии — нахождение понятийных средств, адекватно выражающих многообразие и подвижность жизни.

Обратим внимание на позицию американского философа Ричарда Рорти, который выдвинул проект «деструкции» предшествующей классической и неклассической философской традиции, поскольку они, по его мнению, характеризуются такими недостатками, как метафизичность, трансцендентализм, фундаментализм. Он сравнивает ум человека, который стремится выработать общую теорию точного представления о мире, с грандиозным зеркалом, которое постоянно подвергается улучшающей его отражательные свойства

шлифовке. Он сравнивает философскую традицию со своеобразным «трибуналом чистого разума», который либо одобряет, либо отбрасывает те или другие положения культуры, осуществляет их селекцию.

Рорти считает претензии науки на достоверное знание неоправданными. Наука, по его мнению, не является условием человеческой активности; необходимо отказаться от идеала научности. Истина — это то, во что для нас вернее верить, но не точное отображение действительности. Истина — это то, что позволяет нам лучше управляться с окружением. Здесь весьма явственно представлена доктрина американского прагматизма, хотя он и относится к неклассической философии.

Постмодернизм отрицает философию как некоторое теоретическое единство: мир невозможно «втиснуть» ни в какие схемы, он не может быть переделан ни человеком, ни человечеством; более того, он противится человеческому воздействию и мстит человечеству за попытки его изменения, которые основаны на якобы разумных основаниях. Очень ярким примером такой мести является экологический кризис, крах многих глобальных преобразовательных проектов.

По существу, постмодернизм отказывается от онтологической проблематики в философии, от описания мира таким, каким он есть. Он обращается к таким явлениям, которые практически не затрагивала классическая философия: абсурд, безумие и др., хотя эти проблемы уже в некоторой степени были предметом философских рефлексий в неклассической философии. Постмодернистская философия исходит из того, что разум уже завел человечество в тупик, поставил человечество на грань гибели, и отсюда делается вывод, что логике, науке, разуму нельзя доверять. Человек должен жить не разумом, но эмоциями, интуицией, игрой. Постмодерн, таким образом, — это отражение кризиса рационального типа культуры, который пока еще присущ современному человечеству.

Эти весьма общие тезисы об особенностях философии постмодернизма свидетельствуют о необходимости более широкого представления нового этапа в развитии философии студентам, магистрантам, аспирантам. Но это уже задача, выходящая за пределы нашего курса лекций по истории неклассической философии. Реализация презентации постнеклассической и постмодернистской философии ждёт своих авторов.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Большой энциклопедический словарь: философия, социология, религия, эзотеризм, политэкономия / Главн. научн. ред. и сост. С. Ю. Солодовников. — Минск: МФЦП, 2002. — 1008 с.

2. Введение в философию: Учебник для вузов: в 2-х ч. / Под общ. ред. И. Т. Фролова. — М.: Политиздат, 1989. — Ч. 1. — 367 с. — Ч. 2. — 639 с.

3. *Губин, В. Д.* Основы философии: учебное пособие / В. Д. Губин. — 2-е изд. — М.: ФОРУМ: ИНФРА-М. — 2009. — 288 с. — (Профессиональное образование).

4. *Иванов, Е. А.* Социальная философия для юристов. Очерк истории : Учебное пособие для студентов юридических вузов и факультетов. — М.: Волтерс Клувер, 2007. — 904 с.

5. *Канке, В. А.* Философия. Исторический и систематический курс: Учебник для вузов / В. А. Канке. — М.: Логос, 1996. — 320 с.

6. Новейший энциклопедический словарь / Сост. и гл. научн. ред. А. А. Грицанов. — Минск: Книжный Дом. Интерпрессервис, 2003. — 1280 с.

7. Современный философский словарь / Под ред. В. Е. Кемерова. — Москва-Бишкек-Екатеринбург: Одиссей, 1996. — 602 с.

8. Современная западная философия: словарь / Сост. В. С. Малахов, В. П. Филатов. — М.: Политиздат, 1991. — 414 с.

9. *Степанович, В. А.* Философия: курс лекций: в 3-х ч. / В. А. Степанович; Брест. гос. ун-т имени А. С. Пушкина.

кина. — Брест: БрГУ, 2010. — Ч. 1: Исторические типы классической философии. — 311 с.

10. Философский энциклопедический словарь / Гл. ред.: Л. Ф. Ильичёв [и др.]. — М.: Советская энциклопедия, 1983. — 840 с.

11. Философия (конспект лекций) / Авт. сост. А. В. Якушев. — М.: ПРИОР, 2000. — 240 с.

12. Философия: энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. — М.: Гардарики, 2004. — 860 с.

13. Философия. Краткий библиографический словарь. — М.: Рипол классик, 2002. — 512 с.

14. Философия: учебное пособие / А. А. Козел, Л. Е. Лойко, И. А. Рябков и др.; под общ. ред. А. А. Козела. — Минск: Акад. МВД. Респ. Беларусь, 2006. — 416 с.

15. Философия. Философия и методология науки (понятия, категории, проблемы, школы, направления): терминологический словарь справочник / Сост. А. В. Климович, Л. В. Перевалова, В. А. Степанович; под общ. ред. В. А. Степановича; Брест. гос. ун-т имени А. С. Пушкина. — Брест: БрГУ, 2011. — 180 с.

16. *Collinson, Diane*. Pięćdziesięciu wielkich filozofów. / Diane Collinson. — Poznań: Wydawnictwo Zysk i s-ka, 1997. — 319 s.

17. Mała Encyklopedia filozofii. Pojęcia, problemy, kierunki, szkoły / Józef Dębowski [i inn.] pod. red. naukową Stanisława Jedynaka. — Oficyna Wydawnicza «Bratna», 1997. — 572 s.

18. Palacz, Ryszard. Klasycy filozofii: biografii, poglądy, pojęcia / Ryszard Palacz. — Warszawa-Zielona Góra: Wydawnictwo Zachodnie centrum organizacji, 1997. — 392 s.

19. *Olszewski, Henryk*. Słownik tworców idei / Henryk Olszewski. — Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2001. — 474 s.

20. Słownik myśli filozoficznej (Kusiak, Michał, Rzepczyński, Sławomir i inn.). — Bielsko-Biała: Wydawnictwo Park, 2004. — 511 s.

21. *Wendland Zbigniew*. Zarys historii filozofii. Od szkoły jońskiej do Poppera / Zbigniew Wendland. — Warszawa: Wydawnictwo SGGW, 1999. — 277 s.

22. *Tatarkiewicz, Władysław*. Historia filozofii. — W 3 t. — Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1998. — T. I. — 683 s. — T. II. — 293 s. — T. III. — 545 s.

23. *Popkin, Riczard H., Stroll, Avrum*. Filozofia. Najpopularniejszy na świecie podręcznik filozofii dla niefilozofów (Tytuł oryginału: *Philosophy Made Simple*). — Poznań: Wydawnictwo Zysk i s-ka, 1994. — 528 s.

СТЕПАНОВИЧ Василий Алексеевич

**ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ**

Курс лекций

Том 2

Компьютерная верстка *Якульской И. Б.*
Дизайн обложки *Середы Т. В.*

Издательство «Прометей»
115035 Москва, ул. Садовническая, д. 72, стр. 1, офис 6
Тел./факс: +7 (495) 799-54-29
E-mail: info@prometej.su

Подписано в печать 17.09.2017.
Формат 60x84/16. Объем 23,75 п. л.
Тираж 500 экз. Заказ № 638.

ISBN 978-5-906879-89-9



9 785906 879899