

Т.А.Сахарова

ОТ
ФИЛОСОФИИ
СУЩЕСТВОВАНИЯ
К
СТРУКТУРАЛИЗМУ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Т. А. Сахарова

ОТ ФИЛОСОФИИ
СУЩЕСТВОВАНИЯ
К СТРУКТУРАЛИЗМУ

КРИТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ
СОВРЕМЕННЫХ ТЕЧЕНИЙ
БУРЖУАЗНОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ ФИЛОСОФИИ



РАЗУМ И ТРУД



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА 1974

В книге дается критика таких идеалистических течений, как экзистенциализм, католический спиритуализм, персонализм, тейярдизм, неорационализм и структурализм. Критикуя решение буржуазными философами проблем свободы, гуманизма, отчуждения, личности, процесса познания, автор показывает бесплодность их попыток создать позитивную философскую программу и дать ответ на актуальные вопросы современной эпохи. Идеалистическим концепциям противопоставляется марксистское решение проблем.

Ответственный редактор

Е. А. САФРОНОВА

ВВЕДЕНИЕ

Один из важнейших этапов формирования французской буржуазной философии относится к 20—40-м годам нынешнего столетия — к периоду между двумя мировыми войнами. Развитие философских идей в это время было тесно связано с идеалистическими направлениями предшествующего периода. Как пишет французский историограф Д. Пароди, в конце XIX — начале XX в. развитие философии шло под знаком творчества четырех философов — интуитивизма Бергсона, философии действия Блонделя, критического рационализма Брюновика и теории случайности Бутру.

Влияние контовского позитивизма, который в 60-х и 70-х годах XIX в. сохранял роль почти монопольного истолкователя науки (Э. Литтре, И. Тэн) и занимал доминирующее положение в философии, к концу века сходит на нет. Узость контовского эмпиризма, его механицизм, неспособность теоретически обобщить новые проблемы развивающейся науки — природу физической реальности, сущность процесса развития, характер объективной причинной связи между явлениями; фактическое отрицание философии и сведение ее к роли служанки науки привели к кризису позитивизма и вызвали мощный подъем антиинтеллектуалистических тенденций. На смену позитивизму пришел бергсонизм. «Философию науки» заменила «философия жизни». Выступая против голых схем и абстрактных понятий, Бергсон провозгласил, что истинная философия есть метафизика, направленная на непосредственное постижение принципа жизни и деятельности, т. е. внутренней сущности живых существ. На этой концепции мира как творческого процесса основана и теория познания Бергсона. Категории длительности, интуиции и «чистой» свободы составляют ее фундамент.

Выступая против научного познания, Бергсон утверждал, что истинную сущность бытия во всем многообразии его оттенков и качеств раскрывают неясные ощущения и смутные чувства в своем изменчивом потоке, в длительности (*durée*). Непосредственные данные, а не абстрактные понятия дают нам знание подлинной реальности, представляют конкретную жизнь во всем ее богатстве. Фактически Бергсон остался верен той традиции спиритуалистической философии XIX в. (в частности, Мен де Бирана и Равессона), которая исходила из психологической интерпретации сознания, с той лишь разницей, что точка зрения его предшественников становится основным принципом его философской концепции. Освободить непосредственные данные сознания от всяких наслоений: ассоциаций, предрассудков и условностей, которые их скрывают или искажают, вернуться к примитивному и наивному восприятию вещей и жизни, обнаружить в их спонтанном проявлении данные здравого смысла — таковы, по Бергсону, цели и задачи философии. Под всеми искусственными построениями нашей способности абстракций и обобщений, под всем тем, что может быть доказано и подвергнуто суждению, необходимо, по Бергсону, отыскать саму жизнь, которая ощущается и схватывается в простоте, в мгновенной достоверности непосредственного опыта. Сознание должно «обернуться на самое себя», неоднократно подчеркивал Бергсон, чтобы захватить себя «врасплох» в своем течении и самодвижении.

Достигнув этого, мы бы уничтожили всякое разделение объекта и субъекта и соприкоснулись бы с самой абсолютностью реального. Возможность такого постижение мира дает нам, по Бергсону, творческая интуиция. «Путем творческого акта чистого восприятия мы мгновенно сливаемся с вещами»¹.

Отрицая значение рационального познания, принося роль разума и науки, Бергсон, однако, не остался глух к модным в то время идеям эволюции. Но это новое, плодотворное направление в биологии было им воспринято как источник своеобразного мистического толкования развития. Отвергнув механистический эволюционизм Герберта Спенсера и материалистическую тео-

¹ *H. Bergson. Matière et Mémoire. Paris, 1953, p. 70.*

рию развития Дарвина, Бергсон выдвинул свою собственную идею творческой эволюции, основанную на жизненном порыве (*élan vital*).

Бергсон называет свою философию учением о конкретном, о жизни. Но жизнь он не относит к особой форме движения материи, возникающей на определенной ступени исторического развития; она есть результат некоего мистического творческого импульса. Это — таинственная сила *sui generis*, неистощимая в своей плодотворности и непредопределенная в своем развитии. Она не объяснима ни физическими механизмами, ни абстрактными идеями рассудочного мышления. В своей основе, утверждает Бергсон, жизнь есть изобретательство и творчество, спонтанность и свобода. Она подобна взрыву снаряда, освобождающему и низвергающему новую энергию, или снопу сверкающих ракет огромного фейерверка.

Материи в этом творческом процессе принадлежит вторичная роль: она — инертна, пассивна и является лишь «инверсивным движением» жизненного порыва, результатом ослабления творческого акта, т. е. низшим продуктом действительности. «В сущности космология, — писал Бергсон, — лишь вид перевернутой психологии»².

Взгляды Бергсона, в то время необычные и оригинальные, встретили широкий отклик в кругах буржуазной интеллигенции и создали ему славу творца «новой философии». Но такая оценка бергсонизма не выдержала проверки истории. Бергсоновская философия фактически не принесла ни новой истины, ни нового содержания.

В сущности Бергсон лишь несколько обновил старый традиционный спиритуализм, а его учение о чистой интуиции и жизненном порыве было вскоре опровергнуто новейшими открытиями науки. Тем не менее было бы искажением исторической правды отрицать то значительное влияние, которое Бергсон оказал на философию, литературу и искусство своего времени. Именно Бергсон, вводя в философию понятие длительности, снял часто искусственно применяемое в истории философии отнесение того или иного философского течения либо к объективному, либо к субъективному идеализму. В философ-

² *H. Bergson. Evolution créatrice. Paris, 1914, p. 227.*

ской концепции самого Бергсона обе формы идеализма переплетаются очень тесно; в наше время это стало присуще в целом буржуазной философии. Бергсон попытался преодолеть пропасть между субъектом и объектом как двумя противоположными полюсами, но это правильное само по себе положение он рассматривал в идеалистическом аспекте. Выдвинув в качестве исходного постулата философии внутренний мир человека, его творческое начало, его интуицию и свободу, Бергсон, как позднее и экзистенциалисты, не сумел вскрыть реальную взаимосвязь субъекта и объекта, их диалектическое соотношение и взаимопереходы. В его учении конкретное, жизнь, непосредственное постижение мира стали основой человеческого познания, но само это познание, понимаемое как интуиция, как некая «симпатия», непосредственно проникающая в предмет и сливающаяся с ним, остается иррациональным.

Своеобразная теория эволюции Бергсона дала известный толчок для дальнейшего философского исследования проблемы развития. Однако тот смысл, который Бергсон вкладывал в принцип движения и изменчивости, придавал и всему его пониманию эволюции мистический характер, близкий обскурантистским учениям средневековья и последующим иррационалистическим течениям.

Явно противоречит объективному ходу общественно-исторического развития и социологическая концепция Бергсона. Реакционное толкование им общества и морали, модернизация теологического, в августинианском духе, учения о двух градах — земном и божьем, выделение двух по своей природе различных обществ — «закрытого» и «открытого» — целиком проникнуты иррационализмом и мистикой, полностью противоречат данным современной науки. Жизнь поставила перед философией новые вопросы, на которые «символические арабески» Бергсона не могли дать ответа. Тем не менее некоторые типичные черты его философской мысли (иррационализм и антиинтеллектуализм, отрицание научного подхода к исследованию мира, антиисторизм) нашли отклик и продолжали в своеобразной форме развиваться в последующих философских учениях.

Современная буржуазная философия Франции в известной мере опирается на «импорт» философии из-за

рубежа. До 30-х годов XX в. французская идеалистическая мысль обращалась к национальным философским традициям, главным образом к рационализму Декарта, позитивизму Конта, интуитивизму Бергсона — идеям философов-французов, не испытывающих, как правило, большого чужеземного влияния. Это, кстати, привело к тому, что даже великий Гегель не оставил зримого следа в философских учениях Франции, а его диалектика долгое время оставалась незамеченной. Лишь в 30-х годах нашего века французские философы Жан Валь, Жан Ипполит и Александр Кожев развивают во Франции «экзистенциалистское неогегельянство», трактующее философию Гегеля в духе иррационалистической, «трагической диалектики».

Та же судьба постигла феноменологию и фрейдизм. Оба эти течения проникли во Францию из Германии и распространились значительно позднее, чем в других странах, что, однако, не помешало им глубоко укорениться во французской философии второй половины XX в. Феноменологический метод стал ведущим методом экзистенциализма (Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти) и даже проник в религиозную философию (Р. Виль, Р. Мель, А. Дюмери). Феноменология стала одной из новых форм иррационализма. Психианализ, широко распространенный в Германии, Австрии, США и других странах еще с начала XX в., проник во Францию в качестве метода философских исследований (за исключением Сартра, который отдал ему дань еще в своих ранних трудах) лишь в самое последнее время (Фуко, Рикёр и др.).

Наиболее «модная» в 60-х годах проблема человека больше, чем какая-либо иная, испытала влияние иноземной философии. Философия Кьеркегора, Хайдеггера, Ясперса, Бердяева, Шестова в сочетании с определенным литературным воздействием (Достоевский, Кафка, Жид, Мальро) обусловила ту субъективно-волюнтаристическую форму, в которой эта проблема начала разрабатываться во Франции.

И, наконец, для современной буржуазной философии (в частности, и французской) характерны «духовная драма» (Л. Сэв), ее нежизнеспособность перед лицом самой перспективной философии — марксизма. Тяга лучших представителей теоретической мысли к этой научной

рубежа. До 30-х годов XX в. французская идеалистическая мысль обращалась к национальным философским традициям, главным образом к рационализму Декарта, позитивизму Конта, интуитивизму Бергсона — идеям философов-французов, не испытывающих, как правило, большого чужеземного влияния. Это, кстати, привело к тому, что даже великий Гегель не оставил зримого следа в философских учениях Франции, а его диалектика долгое время оставалась незамеченной. Лишь в 30-х годах нашего века французские философы Жан Валь, Жан Ипполит и Александр Кожев развивают во Франции «экзистенциалистское неогегельянство», трактующее философию Гегеля в духе иррационалистической, «трагической диалектики».

Та же судьба постигла феноменологию и фрейдизм. Оба эти течения проникли во Францию из Германии и распространились значительно позднее, чем в других странах, что, однако, не помешало им глубоко укорениться во французской философии второй половины XX в. Феноменологический метод стал ведущим методом экзистенциализма (Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти) и даже проник в религиозную философию (Р. Виль, Р. Мель, А. Дюмери). Феноменология стала одной из новых форм иррационализма. Психоанализ, широко распространенный в Германии, Австрии, США и других странах еще с начала XX в., проник во Францию в качестве метода философских исследований (за исключением Сартра, который отдал ему дань еще в своих ранних трудах) лишь в самое последнее время (Фуко, Рикёр и др.).

Наиболее «модная» в 60-х годах проблема человека больше, чем какая-либо иная, испытала влияние иноземной философии. Философия Кьеркегора, Хайдеггера, Ясперса, Бердяева, Шестова в сочетании с определенным литературным воздействием (Достоевский, Кафка, Жид, Мальро) обусловила ту субъективно-волюнтаристическую форму, в которой эта проблема начала разрабатываться во Франции.

И, наконец, для современной буржуазной философии (в частности, и французской) характерны «духовная драма» (Л. Сэв), ее нежизнеспособность перед лицом самой перспективной философии — марксизма. Тяга лучших представителей теоретической мысли к этой научной

философии — симптом упадка буржуазной философии нашего времени.

Идеи марксизма-ленинизма подорвали казавшиеся незыблемыми важнейшие основы спекулятивной буржуазной философии. Они воочию показали их абстрактность и нежизнеспособность. Марксизм оказался той свежей струей, которая оживила всю идеологическую жизнь страны. Этому несомненно способствовали и жизнеутверждающие идеи марксистской философии, которая, как отметил Л. И. Брежнев, есть «философия исторического оптимизма»³. В теоретической конфронтации с марксизмом буржуазная философия не нашла необходимых аргументов для защиты своих принципов и вынуждена была прийти к коренной переоценке своих ценностей и многие из них отбросить. Законная наследница материалистических и рационалистических традиций философской мысли — марксистская философия — завоевала достойное право стать ведущей в современной Франции. Развитие марксистской философии нашего времени происходит в непрестанной борьбе с различными течениями буржуазной философской мысли, в постоянном столкновении идей и принципов. Этому в большой степени способствуют получившие в последние годы права гражданства широкие и разнообразные по своей тематике «диалоги» между марксистами и немарксистами, различные диспуты и обмены мнениями. В атмосфере острых дискуссий ставятся новые вопросы, возникают новые проблемы. В споре рождается истина. Поэтому такие диспуты весьма полезны, они обогащают философскую мысль. «Мы бы не были ни диалектиками, ни материалистами,— сказал Ги Бесс,— если бы не пытались извлечь пользу из диалога с серьезными учеными»⁴. Однако тезис Ленина «не допускайте торгашества принципами, не делайте теоретических уступок»⁵ звучит актуально и в наши дни.

Несомненно, что диалоги с буржуазными философами должны вестись с твердых позиций партийности, без всяких уступок и компромиссов по принципиальным вопросам. «Мы были и остаемся верны коренным принци-

³ Л. И. Брежнев. За справедливый, демократический мир, за безопасность народов и международное сотрудничество. М., 1973, стр. 44.

⁴ G. Besse. Science et révolution.— «Economie et politique», 1970, N 188.

⁵ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 6, стр. 24.

пам марксизма-ленинизма и никогда не пойдем ни на какие уступки в идейных вопросах»⁶.

На современном этапе идеи В. И. Ленина о необходимости в этой борьбе противопоставлять теоретические основы идеалистической философии и диалектического материализма имеют первостепенное значение⁷.

Эти идеи целиком поддерживают и французские философы-марксисты. Стремление к творческому развитию философской мысли, к раскрытию все нового и нового ее богатства, стремление держать философию на уровне современных достижений науки и человеческой культуры, теснейшая связь философии с политикой, с практикой революционного преобразования мира, борьба с догматизмом как злейшим врагом всякого развития и ревизионизмом, стремящемся разложить марксистскую философию изнутри, движение вперед, всегда вперед — вот новые черты, характерные для французской марксистской философии наших дней. Марксистская философия властно вторгается в гущу социально-политической жизни страны и оказывает исключительно большое влияние на практическую и теоретическую область французской действительности. Этим объясняется возросшее внимание к марксизму буржуазных философов и идеологов.

Острота классово-борьбы во Франции, кипучая политическая жизнь, столкновения передовых идей и традиций национальной культуры с реакционной политической идеологией, сам воинственный и полемический дух французского народа благоприятствовали успешному развитию марксистских идей в этой стране. Этому способствовало и то, что марксизм, возникший не только как философия нового типа, но и как научная теория освободительного движения рабочего класса, народных масс, неразрывно связывался французами с развитием собственного народа, собственного рабочего движения, с богатыми национальными традициями своей страны.

Идеи марксизма-ленинизма в наши дни во Франции весьма значительно распространены.

Марксизм-ленинизм изучается в Новом (бывшем Рабочем) университете в Париже, который готовит

⁶ Л. И. Брежнев. Отчетный доклад ЦК КПСС XXIV съезду Коммунистической партии Советского Союза 30 марта 1971 г. — Кн. «Ленинским курсом». М., 1972, стр. 310.

⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 379.

марксистских философов-профессионалов, в Институте Мориса Тореза, в Центре марксистских исследований (Centre d'études et de recherches marxistes), пропагандируется и распространяется в «Неделях марксистской мысли», на страницах партийной и прогрессивной печати⁸.

Марксистско-ленинская философия, которая отказалась от голых абстракций и спекулятивных схем, обратившись к живой действительности, к реальности исторического процесса, получила широкое социальное звучание, извлекла неценные уроки из революционного прошлого, использовала его духовное достояние, богатую национальную культуру. Опыт французского рабочего движения и теоретическое изучение его основ помогли французским философам-марксистам увидеть тупик буржуазной философской мысли и сосредоточить внимание на изучении и анализе экономического базиса общества, общественно-исторической практики человечества.

Философы-марксисты прежде всего ставят своей задачей борьбу с буржуазной идеологией во всех формах и проявлениях.

В наши дни эта борьба ведется во Франции главным образом под флагом идей Ленина. Выступая против извращений и фальсификаций ленинизма, французские марксисты опубликовали ряд книг и много статей, посвященных анализу философских идей Ленина, его методологическим принципам идеологической борьбы, соотношению философии и политики и другим вопросам⁹.

Особенно острую борьбу ведут французские философы-марксисты с ревизионизмом.

В решениях XIX (1970) и XX (1972) съездов ФКП

⁸ "Humanité", "Humanité-Dimanche", "France nouvelle", "Cahiers du communisme", "La nouvelle critique", "La Pensée", "Economie et politique", "Ecole et nation", "La Terre" и многих других. Даже буржуазное издательство "Auber-Montaigne" создало в 1971 г. специальную серию "Connaissance de Marx", которая публикует труды Маркса одновременно на двух языках — немецком и французском.

⁹ I. Fréville. *Lénine à Paris*. Paris, 1968; L. Althusser. *Lénine et la philosophie*. Paris, 1969; G. Cogniot. *La présence de Lénine*. Paris, 1970; G. Besse, M. Simon, J. Milhau. *Lénine, la philosophie et la culture*. Paris, 1971; J. Duclos. *Que sont donc les communistes?* Paris, 1971; "La fondation du Parti communiste français et la pénétration des idées léninistes en France". Paris, 1971; M. Simon. *Ce que Lénine a apporté au marxisme*. — "Cahiers du communisme", 1970, N 4, и др.

подчеркнуто, что идеологическая борьба в революционном рабочем движении — постоянная необходимость.

Французские марксисты, борясь с различными буржуазными трактовками общественного процесса, стремятся разрешать актуальные социальные проблемы исторически, исходя из конкретного анализа данной ситуации. Руководствуясь диалектическим методом Маркса, Энгельса, Ленина, они выступают против субъективной, абстрактной оценки исторических фактов и позитивно разрабатывают те проблемы социального развития, которые непосредственно связаны с практической деятельностью человека, с его преобразующей мир революционной и национально-освободительной борьбой. Борясь с реформизмом, ревизионизмом и догматизмом в области философии, идеологии и политики, французские марксисты, с одной стороны, практикой обогащают теорию, с другой — выдвигают новые теоретические проблемы на службу практике.

Исходя из основного принципа материалистической диалектики, что истина всегда конкретна, французские марксисты строят свои исследования на историческом подходе к фактам, конкретности научного анализа, теснейшей связи с практикой. И в этом их сила.

Марксистская философия во Франции исследует многие проблемы от общих методологических и гносеологических вопросов марксистской теории до проблем исторического материализма, социологических и социально-политических вопросов современности. В связи с резким обострением классовой борьбы, общим кризисом монополистического капитализма, выходом на арену политической борьбы новых слоев общества (интеллигенции, студенчества и пр.) во французской теоретической мысли стали превалировать преимущественно социально-политические вопросы.

Такие проблемы, как, соревнование и борьба двух систем — капитализма и социализма, пути перехода от капитализма к социализму, вопросы интернационализма и национализма, классовой структуры современного общества, войны и мира, единства левых сил, диктатуры и демократии, научно-технической революции, роли интеллигенции в общественном развитии, вопрос о «модели» социализма, проблем молодежи, идеологической борьбы и т. д. становятся предметом острых дискуссий.

Как известно, союзу левых сил не удалось одержать победу на президентских выборах 19 мая 1974 г., но, как говорилось в «Юманитэ», «союз левых, союз демократических и рабочих сил еще не достигал результатов, столь значительных по своему масштабу и политическому значению»¹⁰. Совместная программа, принятая 27 июня 1972 г. Коммунистической и Социалистической партиями и присоединившимися к ним 12 июля радикал-социалистами, отвечает насущным интересам французского народа, раскрывает перед ним реальный путь к лучшему будущему, и за это будущее борются все передовые силы Франции во главе с Французской коммунистической партией. Сражаясь с «тяжелой артиллерией антикоммунизма», французские философы-марксисты, опираясь на историю общественного прогресса и передовую философскую культуру, стремятся отразить реальную картину мира в его взаимоотношениях с человеческим сознанием и разрешить кардинальные проблемы современности. Сила марксистской философии в ее связи с жизнью, в переходе от теоретических обоснований к их практическому осуществлению. Субъективно произвольным убеждениям и волюнтаристским построениям она противопоставила голос практики, истину факта, непреложность опыта, принцип не только объяснять мир, но и изменять его. «Мы поднимаем высоко свой марксистский светоч,— говорил В. И. Ленин,— и на каждом шаге отдельных классов, на каждом политическом и экономическом событии показываем *подтверждение* жизнью нашего учения»¹¹.

Цель данной работы показать, как под влиянием глубоких социальных процессов и новых общественных сил происходит идейный кризис буржуазной философии Франции, крушение ее моральных ценностей, как в борьбе против диалектического материализма она отрицает, наряду с прогрессивными традициями своего исторического прошлого, и передовые идеи современности: идею развития, прогресса, идею объективной социальной закономерности и необходимости коренного переустройства общественной жизни.

Среди различных течений и направлений буржуазной философии Франции первой половины XX в. наиболее

¹⁰ «L'Humanité», 20. V. 1974.

¹¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 13, стр. 163—164.

влиятельными можно считать экзистенциализм, неотомизм, персонализм, тейярдизм и неорационализм. Все они так или иначе отражают общий кризис буржуазной идеологии, ее противоположность современному научному познанию, ее, чаще всего замаскированную, борьбу с марксизмом и стремление всеми возможными средствами затормозить движение человечества к коммунизму. В 60-е годы наиболее характерной тенденцией французской буржуазной философской мысли становится структурализм. Он приходит на смену экзистенциалистской апологии человеческой субъективности и выдвигает на первый план объективные формы рационально-теоретического познания. Человек отбрасывается, для того чтобы господствовала система.

Стремясь критически осветить эти течения и показать известную закономерность перехода от «философии существования» к «философии понятия», не искажая их, отметим наиболее существенные симптомы их идейного кризиса, их бесперспективность в свете исторического развития будущего человечества.

В обстановке углубления и обострения идеологической борьбы на современном этапе принципиальная критика и разоблачение чуждых марксизму социально-политических, классовых и мировоззренческих позиций буржуазных философов приобретают исключительное значение. Но не ограничиваясь мировоззренческими проблемами и идеологическими установками, марксистско-ленинская философия служит также и познанию мира. И в этом ее специфика как науки.

Разоблачая реакционные идеологические концепции, исследователь-марксист вместе с тем не может ограничиться лишь отрицанием содержащихся в них проблем и положений. В соответствии с ленинскими методологическими историко-философскими установками следует одновременно аргументированно их критиковать, выявлять возможно имеющиеся в этих проблемах рациональное содержание, позитивные моменты, если даже они прикрыты и затемнены идеалистическими спекуляциями¹².

¹² М. В. Яковлев. Методологические проблемы истории философии в трудах В. И. Ленина.— Кн.: «Ленин как философ». М., 1969, стр. 382, 383.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ

Социально-политические и идейные предпосылки возникновения экзистенциализма во Франции

Экзистенциализм, одно из главных течений буржуазной философской мысли, широко распространился во Франции в предвоенные годы (1936—1940) и в период второй мировой войны. В наши дни его влияние явно идет на убыль, так как эта индивидуалистическая философия не отражает тех реальных социальных противоречий, которые волнуют человечество сегодня. Кроме того, тенденция противостоять науке и найти предмет философии вне и вопреки научным данным лишает экзистенциализм должного теоретического звучания, предьявляемого к философской мысли современности.

Значительная роль экзистенциализма в развитии современной буржуазной философской мысли объясняется тем, что в известные периоды он отразил некоторые существенные, реально существующие социальные конфликты, уловил атмосферу неустойчивости и бесперспективности современного буржуазного общества, передал усугубление в нем процесса отчуждения человека.

Французский экзистенциализм — естественный преемник интуитивизма, но он гораздо радикальнее отразил веяния своей эпохи, чем, например, бергсонизм, который, выступая во имя конкретного, «жизни», фактически призвал отвлечься от требований действительности.

Экзистенциалистская философия наиболее типично выразила общий кризис принципов и ценностей в период между двумя войнами. Напуганные экономической депрессией и мощным подъемом революционных движений, буржуазные идеологи поставили под вопрос самые основные принципы традиционной философии, все ее ценности и истины. Выдвинув проблему человека как основную, экзистенциализм выступил в роли разрушителя

традиционного понятия трансцендентности. Как пишет известный французский историк философии Э. Брейе, «экзистенциализм является наиболее ярким и характерным для нашего времени симптомом крушения доктрин»¹. Доказывая, что трансцендентность невозможно трактовать как некий объект или отвлеченное понятие, он предлагает рассматривать ее сквозь призму субъекта. Трансцендентность для экзистенциализма стала неотделимой от субъективности; абсолютное для него есть не субстанция, а субъект.

Такое перемещение основных философских категорий объясняется тем, что в наше время высшей духовной ценностью объявляется человек, а вся окружающая действительность рассматривается лишь в ее отношении к человеку, сквозь призму его сознания, действия, практики. Проблема человека выдвигается всеми направлениями французской философии XX в., но концентрация основной философской проблематики вокруг человеческой субъективности как якобы высшей и самодовлеющей реальности наиболее ярко выявлена экзистенциализмом. Требование постижения каждым индивидом своей субъективности, проявления им своей собственной воли и творческого замысла, не сдерживаемых никакими этическими и теологическими нормами, отрицание или нивелирование объективных социальных закономерностей легли в основу экзистенциалистской концепции личности.

Уже первая мировая война и победа социалистической революции в СССР образовали брешь в мировоззрении французской интеллигенции, особенно молодого ее поколения. Она чувствовала полнейший разрыв между тем, что происходило в реальной жизни, и теми идеалами, в верности которым она была воспитана. Историческая бесперспективность капиталистического строя, усиленная потрясениями первой мировой войны, вызвала во французском обществе атмосферу разочарования и скептицизма, неверие в прогресс и стремление найти такие философские и идеологические принципы, которые были бы созвучны современной ситуации и выражали «истину сегодняшнего дня». Такие принципы среди буржуазных философских течений наиболее адекватно выдвинул экзистенциализм.

¹ E. Bréhier. Les thèmes actuels de la philosophie. Paris, 1951, p. 91.

Развитию экзистенциализма во Франции несомненно способствовали и те социальные изменения, которые происходили в это время в стране. Обострившаяся классовая борьба, понижение жизненного уровня, угроза новой войны умножали состояние тревоги, страха, беспокойства. Все это приводило к отказу от анализа объективной действительности, к переносу интереса человека на свою личность и породило в результате трагическое мироощущение и соответствующую ему философию разочарования и пессимизма. Пессимизм был наиболее характерным явлением того времени, типичным состоянием умов различных групп интеллигенции. Он сказался в широко распространенном среди них чувстве «разложения», ощущении бесцельности жизни, неверия в устойчивость мира.

Ужасы второй мировой войны и беды оккупации привели к тому, что молодое поколение не могло и не хотело приспособить свое новое мировоззрение к старым формам. Отказавшись от традиционных ценностей, отбросив всякие авторитеты, определенная часть французской молодежи считала основными чертами передового человека полную личную свободу, трезвый, независимый ум и чувство собственного достоинства.

Протест против традиционного рассмотрения живого человека как абстрактной сущности, признание первенствующего значения данной конкретной ситуации как самой неоспоримой и очевидной реальности, в которой человек осуществляет свой выбор и действует,— все эти идеи и воплощали экзистенциалисты в своих философских и литературных трудах. Не только глубокое отображение индивидуальной неудовлетворенности и нигилизма сделало экзистенциализм ведущим философским направлением буржуазной философии XX в., но и по своему острое отражение им кризиса современного капиталистического общества, его социально-исторической бесперспективности, страстное желание установить новую жизненную и философскую ориентацию человека наших дней.

В течение определенного периода эти позиции экзистенциализма были созвучны устремлениям известной части французского общества. Но жизнь шла вперед, события стремительно разворачивались, а экзистенциалистские призывы все продолжали оставаться призывами:

они не ориентировали человека ни на активные действия, ни на борьбу с реакционными силами и лишь замыкали его в индивидуальном самосознании, призрачной свободе, в негативном восприятии мира.

Хронологически зачинателем французского экзистенциализма, его «патриархом» является Габриэль Марсель. В своем раннем труде «Метафизический дневник» (1914—1923) Марсель самостоятельно, без влияния извне, разработал экзистенциалистскую концепцию морали и этических ценностей и впервые во французской философии ввел феноменологию как наиболее адекватный метод философского исследования.

Однако в целом французский экзистенциализм не представляет собой чисто национального явления: его идейные истоки идут от Кьеркегора, Ясперса и Хайдеггера (гипертрофирование понятия смерти, религиозно-мистические устремления), Ницше (волюнтаризм, культ сильной личности, противостоящей массе), Гуссерля (феноменологический метод), Фрейда (психоаналитический подход к личности). Значительно было и влияние Гегеля, в частности его «феноменологии духа». Как пишет философ-марксист Люсьен Сэв, французский экзистенциализм сформировался под влиянием «продукта импорта», главным поставщиком которого была Германия. Сильно было и влияние, экспортируемое «антикоммунистической эмиграцией» (Бердяев, Шестов). Труды этих философов, а также произведения Достоевского, Дильтея, Вебера, Шелера легли в основу того «нового французского идеализма», проводниками левого крыла которого были Сартр, Мерло-Понти и другие, правого — Марсель².

Сохраняя в своих концепциях идеи, присущие философии существования в целом, французский экзистенциализм несомненно имеет и свои специфические, характерные черты.

Как уже было сказано, исторические события, в которые была ввергнута предвоенная и военная Франция, оказали на ее философскую мысль весьма значительное влияние. Французский экзистенциализм наиболее ярко отразил потерю ориентировки и опустошающее безверие человека буржуазного общества, его трагическую обречен-

² Л. Сэв. Современная французская философия. М., 1968, стр. 277.

ность. Под вопрос были поставлены смысл жизни, ценность знания. Вместе с этим на воззрения некоторых французских экзистенциалистов известное влияние оказал марксизм. Выступая как единственная жизнеутверждающая и подлинно гуманистическая сила, марксизм не мог не привлечь к себе тех французских философов, которые основой своих концепций провозгласили человека и человеческую свободу. Как пишет Сартр, «реальность марксизма» имела для экзистенциалистов даже на расстоянии непреодолимую притягательную силу³.

В отличие от тех немецких экзистенциалистов, которые создали идейную опору гитлеризму, большинство французских экзистенциалистов выступали против нацистской идеологии, за патриотическое движение Сопротивления. Эта социальная направленность, совпадающая с общенациональными освободительными тенденциями, придавала французскому экзистенциализму известную привлекательность, делая его одним из главных направлений буржуазной философской мысли того периода. Популярности экзистенциализма содействовали и его острая критика буржуазного общества, призыв уйти из сферы безжизненных абстракций и тупого, механизированного образа жизни. Однако французские экзистенциалисты, даже наиболее левые, хотя и приняли с энтузиазмом Народный фронт, революцию в Испании и были сторонниками, а некоторые из них и участниками (Сартр, Камю и другие) Сопротивления, воспринимали политические события того времени сквозь призму своего мелкобуржуазного сознания. Враждебность к буржуазии, к реакции оставалась у них чисто индивидуалистической. «...Наш индивидуализм,— писала Симона де Бовуар,— сковывал наш «прогрессизм»⁴.

Для французских экзистенциалистов характерны постоянные колебания между передовыми идеями современности и буржуазной идеологией. Связанные мелкобуржуазными предрассудками и идеалистическими принципами своей философии, они боятся марксистского «механицизма» и «коллективизма», противопоставляя им свой «внутренний мир» и «индивидуальную свободу». В этом кроется причина многочисленных попыток экзи-

³ J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique. Paris, 1960, p. 23.

⁴ S. de Beauvoir. La force de l'âge. Paris, 1960, p. 272.

стенициалистов (в частности, Сартра), с одной стороны, приблизить свои концепции к марксизму, с другой — вернуть критику его основных теоретических положений.

В отличие от немецкого экзистенциализма с его абстрактно-спекулятивным подходом к постановке философских проблем и их концептуальным анализом, французские экзистенциалисты рассматривают эти проблемы в их непосредственной данности, конкретности, без ухода в мир трансцендентности.

Призывая к сближению с жизнью, с земными запросами и человеческими стремлениями, французский экзистенциализм претендовал стать философией обычного рядового человека, глашатаем и защитником его прав. Экзистенциализм был воспринят определенными кругами французской интеллигенции как «новая истина»: в нем искали спасения. Его идеи вызвали страстные дискуссии.

Но живой, конкретный человек, за которого ратовали экзистенциалисты, оказался в их концепции безликой и абстрактной «человеческой реальностью», фактически стоящей вне жизни, вне истории. Народ оставался глух к столь изощренному индивидуализму. Отсутствие целеустремленности, невозможность решить острые проблемы современности и отрыв от действительности лишали экзистенциализм той огромной воздействующей силы, которой обладает марксизм, воплощающий в себе научную истину и высшие гуманистические идеалы.

Французский экзистенциализм распадается на два основных течения: правое — христианское, левое — атеистическое.

Христианский экзистенциализм начал развиваться во Франции раньше атеистического, но его влияние на общество было неизмеримо слабее того широкого и разностороннего воздействия, которое оказало на французскую мысль творчество Сартра и его единомышленников. Хотя по своим основным тенденциям «правый», христианский, экзистенциализм и противостоит «левому», атеистическому, философские позиции обоих являются разновидностью одного и того же идеализма и иррационализма. Но, в отличие от атеистического, христианский экзистенциализм представляет собой систему религиозной, католической философии, с большой долей присущих ей элементов иррационализма и мистики.

Наиболее видной фигурой атеистического экзистенциализма является Жан-Поль Сартр. В своих фундаментальных трудах, «Бытие и ничто» (1943) и «Критика диалектического разума» (1960) он наиболее полно и систематизированно изложил основные идеи экзистенциалистской философии. Основоположником и лидером христианского экзистенциализма является Габриэль Марсель.

Существую — значит мыслю

Философское кредо левого экзистенциализма было впервые обнародовано в 1924 г. В № 5—6 журнал «Philosophies» опубликовал «Манифест» экзистенциалистов, в составлении которого приняли участие Ж.-П. Сартр, Анри Лефевр, Норбер Гутерман, Пьер Моранж и Жорж Политцер. «Манифест» выразил протест против буржуазного мира, против признанных философских авторитетов, против идеализма и академического догматизма. Определив идеализм как «бегство от реальности» (в чем марксисты справедливо упрекают самих экзистенциалистов), «Манифест» выдвинул в качестве основного принципа «новой» философии понятие «экзистенция», существование, которое, по убеждению его составителей, выражает «тотальность» (целостность) сознания и реальности, субъекта и объекта.

Наиболее четкой «программой» христианского экзистенциализма явилась статья Г. Марселя «Экзистенция и объективность», вышедшая в свет в 1929 г. и концентрирующая основные философские идеи его первого труда «Метафизический дневник».

Экзистенциализм еще больше, чем бергсонизм, выразил протест против традиционного интеллектуализма с его трансцендентным объектом познания. С точки зрения философии существования, абстрактное декартовское *cogito* умерло, уступив место конкретному опыту отдельного индивида, потеряло свою всеобщность и приобрело преходящий, временный характер, обусловленный определенной ситуацией. Считая, что вся предшествующая философия, рассматривающая человека как абстрактную схему, «изжила себя», экзистенциалисты обращают свой взор к живому, действующему человеку.

Проблема человека является центральной проблемой экзистенциалистской философии. Этим экзистенциалисты хотят «дополнить» и «превзойти» марксизм, который, с их точки зрения, «дегуманизирует» человеческую личность. В сущности проблема человека — это весь экзистенциализм. Что такое человек, его существование, его сознание, каковы его взаимоотношения с миром, обществом, что такое свобода человека, его «отчуждение», его «коммуникативность», возможно ли его счастье, каково его будущее и его связь с историей — вот главные вопросы философских и литературных трудов экзистенциалистов. Человек, заявляет Сартр, — это его жизнь. Человек — «не что иное, как ряд его поступков, он есть сумма, организация, совокупность отношений, из которых составляются эти поступки»⁵.

Французский экзистенциализм выступил как философия конкретного человека, неотделимого от его жизненной ситуации и связи с другими людьми. Рассматривая человека как существо, находящееся в мире (*l'être-qui-est-au-monde*) и познающее этот мир сквозь призму своего личного существования, экзистенциалисты пришли к отказу от сведения философии к одной лишь гносеологии; они провозгласили примат онтологии. Высоко оценивая учение Декарта о суверенности и достоверности сознания, экзистенциалисты не принимали, однако, ограничения им сознания лишь интеллектуальной сферой и противопоставили ему непосредственное, интуитивно-эмоциональное самосознание, дорефлексивное *cogito*. Отсюда их призыв к непосредственному «схватыванию» бытия путем обращения к своему внутреннему, индивидуальному миру, своему «я».

Противопоставляя свои взгляды идеям Декарта, экзистенциалисты рассматривают «человеческую реальность» не как познающий субъект, акт мышления которого служит доказательством его бытия, а как сам процесс экзистенции, в котором формируется и развивается человек, где он «делает самого себя». Не *cogito ergo sum*, а *sum ergo cogito* становится исходным принципом экзистенциалистской философии. Существование, экзистенция, а не мышление, согласно этой теории, есть то основное, что определяет человека. Оно является

⁵ J.-P. Sartre. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, 1952, p. 58.

самой непосредственной реальностью и гораздо очевиднее, чем бытие объективного мира; в экзистенции участвует весь индивид целиком, со всеми своими реакциями (ощущения, чувства, желания, мысли) на предмет. Единственной подлинной реальностью является «переживаемая» (*vécue*) реальность; достоверно лишь то, что «испытывает» (*éprouve*) отдельный индивид.

Габриэль Марсель, например, декартовскому *cogito* противопоставляет таинственную реальность своего личного существования «я есть», которое раскрывается в вечном процессе становления. Эта реальность, с его точки зрения, не может быть доказана рационально. Она непосредственно постигается внутренним ощущением, «богатой и незаменимой эмоцией и не нуждается в доказательствах. Бытие,— утверждает Марсель,— обладает очевидностью, которую можно сравнить лишь с осязанием»⁶. Из самоочевидности индивидуального человеческого существования, вне которого не мыслим ни один акт сознания, исходят все философские концепции экзистенциалистов.

Что же представляет собой экзистенция? Если, согласно традиционному пониманию, все, что обладает реальным бытием, от камня до человека, существует, то у экзистенциалистов, в частности у Сартра, Мерло-Понти и других, «*exister*» (существовать) не является синонимом «*être*» (быть). Экзистенциализм, по утверждению Сартра, единственная теория, не делающая из человека объект. «*Всякий материализм,— совершенно необоснованно заявляет он,— приводит к тому, что люди, в том числе и сам философ, рассматриваются как предметы, т. е. как совокупность определенных реакций, ничем не отличающуюся от совокупности качеств и явлений, которые образуют стол, или стул, или камень. Что же касается нас, то мы именно и хотим создать человеческое царство как совокупность ценностей, отличных от материального царства*»⁷. Камни суть, но они не существуют. Лишь акт моего сознания может сделать их существующими. «Существование не есть состоя-

⁶ G. Marcel. *L'être devant la pensée interrogative*.— «Bulletin de la société française de philosophie», 1959, № 52.

⁷ J.-P. Sartre. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 65.

ние»⁸, оно есть самый переход от возможности к действительности.

Как показывает сама конструкция слова, «*exsistère*» значит исходить «из» (*ex*), чтобы «становиться» (*sistère*). Следовательно, существование есть всегда становление: то, что раньше было лишь возможным, реализуется, становится действительностью.

Почему же именно существование выдвигается экзистенциалистами в качестве исходного принципа их философских построений? Потому что оно, это единичное, изолированное, не зависимое ни от кого и замкнутое в себе существование, представляло собой, с их точки зрения, на фоне общего социального пессимизма и разочарования единственную устойчивую, незыблемую ценность, позволяющую человеку сохранить веру в свободу личности, в достоинство своего «я». Поэтому и в чисто философском аспекте существование для экзистенциалистов выступает как онтологически первичное. Вместе с актом существования экзистенциалисты рассматривают и многообразные формы его воплощения. Судьба человека, его счастье или страдание, смысл его жизни, его творчество и прогресс как на канву накладываются на это философски расширенное понятие существования. У человека, заявляют экзистенциалисты, сущность подчинена существованию: именно существование является для него подлинной и первичной реальностью. Человек не детерминирован своей сущностью, она — лишь возможность и становится действительностью только в процессе существования. Человек «брошен в мир» без сущности. Он сам ее создает в процессе своего существования.

Такое понимание существования приводит экзистенциалистов к своеобразной постановке онтологической проблемы. Изначальной категорией их философской концепции является не бытие как таковое, взятое в его единстве, как исходное начало и по существу являющееся чистой абстракцией, ибо нет «чистого» бытия, не имеющего никакого содержания. Бытие для экзистенциалистов не есть бесконечное, независимое от сознания бытие материи, ни трансцендентное, идеальное бытие

⁸ G. Marcel. *Journal métaphysique*. Paris, 1949, p. 304.

духа, ибо и в том, и в другом случае бытие всегда относится к некой сущности, некой субстанции.

Экзистенциалисты ищут «третий путь» разрешения онтологической проблемы, превосходящий, с их точки зрения, и материализм, и идеализм, что на современном уровне теоретического знания является по меньшей мере иллюзорным.

В качестве самостоятельной онтологической первоосновы экзистенциализм выдвигает особую независимую реальность — «человеческую реальность» (*la réalité humaine*), т. е. индивидуальное человеческое существование или, как говорил Хайдеггер, «бытие личности внутри личности». Это бытие есть существование конституирующего субъекта, которое имеет характер не осуществленности, но возможности. Оно всегда забегают вперед себя и есть не то, что есть, а то, что будет.

Категория экзистенции сужает категорию бытия, фактически исключая из нее реальные материальные связи человека с природой и общественные отношения людей и ограничиваясь лишь индивидуальным способом «быть». Поэтому экзистенциалисты пытаются создать особую, экзистенциальную онтологию, где человеческое существование выступает как первичная, непосредственно данная реальность, изначальная онтологическая определенность, через призму которой познается все остальное: природа, общество, другие люди.

Рассматривая существование в эмоционально-антропологическом плане, экзистенциалисты характеризуют его как специфически человеческую категорию (вещи и явления внешнего мира не существуют, они только суть); оно неотделимо от личной субъективности, от моего индивидуального «я». Более того, мое схватывание бытия, мое личное овладение им и есть существование. Оно является тем, что никогда не может стать внешним для меня. Оно есть акт, посредством которого я не только сам включаюсь в мир и осуществляю свою собственную реальность, но и постигаю инертные и абсурдные вещи и явления внешнего мира, наделяю их смыслом и значением. Именно в существовании снимается, по мнению экзистенциалистов, противопоставление объекта и субъекта.

Стремясь обосновать независимость человеческого существования от внешнего мира, атеистические экзи-

стенциалисты отвергают и веру в бога, и потусторонний мир, и в качестве основополагающего критерия бытия выдвигают свободную деятельность человека. Но, полностью разрывая свободу и необходимость, Сартр и его приверженцы фактически изолируют человека от природы и общества, так как в конечном счете сводят его существование к самосознанию единичного индивида, замкнутого в своей «самости», творящего самого себя и весь мир.

Эта концепция, представляющая собой эклектическое соединение субъективного идеализма и объективно-идеалистических элементов, идет вразрез с современными научными представлениями.

Несомненно, человек воспринимает и познает мир сквозь призму своего индивидуального сознания, и на современном этапе развития этот мир предстает перед ним в большинстве случаев как «очеловеченный», преобразованный и осмысленный им. «...Мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его»⁹. Но это вовсе не отрицает онтологической первичности объективного мира, его независимость от человеческого сознания. Веществу природы человек «сам противостоит как сила природы... Воздействуя... на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу. Он развивает дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти»¹⁰. Идеалистически извращая реальные отношения между человеческим сознанием и объективным миром, Сартр и его сторонники фактически отождествляют осознание человеком мира с актом его творения.

В противоположность сартровскому субъективному и негативному восприятию объективной действительности Габриэль Марсель в понятие «существование» вкладывает смысл, который предохраняет его от индивидуалистического раздробления мира, но, поскольку философ отрицает примат материи, он неминуемо приходит к признанию некоего потустороннего вечного начала. «Горизонтальной» трансцендентности атеистического экзистенциализма, т. е. области конфликтных взаимо-

⁹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 195.

¹⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 188—189.

отношений человека с миром и людей друг с другом, Марсель противопоставляет «вертикальную» трансценденцию, направленную в глубину и выражающую духовные, интересубъективные связи людей друг с другом и с «Абсолютом». Существование в его понимании не есть замкнутая в себе, строго ограниченная экзистенция: оно неизменно обогащается от источника всеобщего бытия, которое может расширить его до бесконечности. Как философ-спиритуалист Марсель прежде всего пытается обосновать необходимость духовного начала мира, предназначая, как писал Маркс, своему «противнику», материализму, некую «простоватую судьбу»¹¹.

Подобно Сартру, Марсель воспринимает окружающий мир как враждебный, трагический и полный противоречий, но это не приводит философа в отчаяние: нигилизм и пессимизм атеистического экзистенциализма Марсель пытается преодолеть путем примирения экзистенциализма с христианством. Философ-мистик видит выход для мира, «охваченного отчаянием» (т. е. для современного капиталистического общества.— Т. С.), не в революционном его преобразовании, не в реальной борьбе с силами реакции, а в строгом замыкании в «религиозном опыте», в «стремлении верной души к богу живому»¹². Этим Марсель претендует возродить онтологию, основывая ее не на «инертности материальных вещей», а на безграничной «щедрости» «Абсолюта», т. е. бога. Термин «существование» означает, по Марселю, и идею, и факт, т. е. то, что одновременно утверждает и сущность, и данное конкретное существование.

В «Метафизическом дневнике» Марсель говорит, что подлинное, достоверное постижение своего внутреннего мира позволяет нам проникнуть и в сокровенную глубину вселенной, ибо человеческая субъективность не является раскрытием одного лишь индивидуального существования, она имеет и метафизический, сверхчувственный план, она целиком пронизана трансцендентностью, которая нас оживляет и вне которой мы — никто. В этом смысле Марсель перекликается со спиритуалистами, но его концепция много сложнее. Иррациона-

¹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 147.

¹² G. Marcel. Désespoir et philosophie.— «La nouvelle revue française». Paris, 1939, N 309, p. 1032.

листическое мировоззрение сочетается в ней с «сенсуалистической» теорией познания (термин самого Марселя), в которой главную роль играет ощущение. Согласно этой теории, непредубежденное восприятие мира должно быть основано на полном доверии к данным наших органов чувств. «Мне кажется совершенно неоспоримым, — пишет Г. Марсель, — что ощущение... непогрешимо, в нем нет места ошибке...»¹³

Эта чувственно переживаемая связь человека с миром, его активная причастность бытию может быть осуществлена только через посредство человеческого тела. Телесность становится одной из основных проблем сенсуалистической концепции Марселя. Тело — это важнейший фактор постижения действительности; оно дает возможность адекватно схватывать непосредственную данность, очевидность вещей и явлений. «Тело подтверждает» рожденную причастность человека миру, его кровную связь с бытием, осуществляет их дорефлексивную связь, их синтез.

Этот синтез, по Марселю, прежде всего основан на воплощении (*incarnation*), т. е. на неразрывном внутреннем единстве моего внутреннего «я» и моего тела. Именно «телесность», по Марселю, предохраняет человеческую личность от ее рационалистической абстракции.

В своем труде «Быть и иметь» («*Etre et avoir*»), заменяя «абстрактный идеализм» своей «сенсуалистической» теорией, Марсель дает анализ понятия «телесность» и рассматривает взаимоотношения человеческого тела и сознания в плане противопоставления «быть» и «иметь». Когда я говорю о принадлежащих мне вещах, рассуждает Марсель, то без труда отличаю себя, свое «я» от того, что является моим в качестве вещи. Хотя между мной и внешними объектами и образуется определенная живая связь, которая выражается термином «иметь», в то же время здесь между «быть» и «иметь» наблюдается совершенно явное и четкое различие. Объект, по мысли Марселя, есть то, что «брошено вперед» (*ob-jectum*. — лат.), то, что находится передо мной (*devant moi*), отделено от меня и не связано с моим личным, внутренним миром. Иное дело отношение между мной и моим телом; в данном случае нельзя полностью

¹³ G. Marcel. *Journal métaphysique*, p. 131.

разграничить бытие от обладания. Телу присуще обладание, оно принадлежит мне и никому другому: я могу им распоряжаться по своему усмотрению. Но тело не является по отношению ко мне чистым объектом, вещью, оно не исчерпывается понятием «иметь», оно неотрывно от моего бытия, составляя его интегральную часть. Я есть мое тело, но полностью отождествиться с ним я не могу. Тело, по Марселю, является посредником между объектом и субъектом.

В признании Марселем «телесной» связи между человеком и внешним миром есть несомненно позитивный момент, но его трактовка телесности, лишенная всякой научной аргументации, носит характер чисто феноменологического описания. Тело в его понимании перестает быть природным организмом, оно как бы дематериализуется. Из объективной реальности оно превращается в факт сознания, а сам человек искусственно вырывается из цепи материальных детерминаций¹⁴.

Человек, по Марселю, связан с внешним миром, он не может жить вне его, но это мир не аутентичный, он фактически разобщен с подлинной сущностью человека. Это мертвый и бездушный мир обладания, где господствуют вещи и сам человек выступает как вещь, отчужденная от своего внутреннего духовного «я»¹⁵. Иное дело мир существования, где реальная человеческая личность есть нечто большее, чем совокупность объективных признаков.

В существовании «симпатия», или интуитивная способность проникнуть в глубь предмета, позволяет человеку познать мир в его самых сокровенных глубинах, постичь сущность вещей, т. е. фактически слиться с ними. Подобно тому, как я не могу мыслить свое тело как некий объект, внешний по отношению ко мне, утверждает Марсель, поскольку «я есть мое тело», постольку и весь мир я воспринимаю как часть своего «я», как «продолжение своего тела»¹⁶. Этим, согласно Марселю, преодолевается дуализм между субъектом и объектом и все отношения человека с миром принимают лично-

¹⁴ В. Н. Кузнецов. Французская буржуазная философия XX века. М., 1970, стр. 238.

¹⁵ В. А. Карпушин. Философская антропология Габриэля Марселя.— Кн. «Проблема человека в современной философии». М., 1969.

¹⁶ G. Marcel. *Journal métaphysique*, p. 265.

стный характер. В экзистенции ничто не может существовать вне связи с субъектом, вне отношений с ним. Мы обычно приписываем существование вещам, заявляет Марсель, но в действительности они «существуют» только через посредство нас, и в осознании существования мира заложено прежде всего осознание нашего собственного существования: «Мыслить вещь как существующую, значит осознать самого себя как воспринимающего эту вещь»¹⁷.

Таким образом, аутентичное бытие, по Марселю,— это существование отдельного индивида: именно оно обладает подлинной реальностью, и через него в субъекте раскрывается весь мир, вся действительность. А существует ли эта действительность объективно, независимо от субъекта? Марсель не отрицает материального, физического мира, но это мир неаутентичный, он надломлен, разобщен, это царство «дуализма», где объект оторван от субъекта. Онтологический дуализм не приводит, однако, Марселя, как Сартра, к полному разрыву между этими двумя способами бытия. Признание высшей духовной ценности, бога, дает ему возможность преодолеть это противоречие. Но преодолеть какой ценой?— Полным отречением от современной научной мысли, от научного мировоззрения, отрицанием революционных преобразований в социальной жизни общества, нигилистическим отказом от идеи объективной исторической необходимости.

Концепция Марселя при всей своей мистифицированной форме своеобразно отражает реальные отношения, существующие между личностью, устремленной к высоким духовным идеалам, и современным «потребительским» обществом с его системой лжи и лицемерия, стяжательства и корысти. Отбрасывая биологическую трактовку человека, неправильно отождествляемую им с материализмом, Марсель считает подлинным бытием не бездушный мир обладания, где отношения между людьми овеществлены и фетишизированы, а аутентичный мир существования, где дуализм человека и мира превзойден в самом акте экзистенции, в синтезе духовного и телесного.

¹⁷ Ibid., p. 15.

Если для Мерслея существование выступает и как ощущение, и как некая интуиция, посредством которой наиболее адекватно постигается единство человека с миром и богом, то для экзистенциалиста-феноменолога М. Мерло-Понти существование есть бессознательная «дореклексивная» и первичная реальность. В ней происходят непрерывное соединение и постоянный обмен между субъектом и объектом. Это нечто «среднее» и «двойственное», «дообъективное» и «доотражательное» Мерло-Понти называет «жизненной связью с миром». Здесь бытие и сознание совпадают; лишь позднее между ними устанавливается известное различие. Мерло-Понти, как и все экзистенциалисты, тщетно пытается встать выше материализма и идеализма, разрабатывает целую теорию восприятия¹⁸, где с позиций гуссерлевской феноменологии характеризует непосредственные данные сознания как «смысловые факты» бытия. Однако перенос центра тяжести на субъект, вне которого существование объекта ставится под сомнение, приводит Мерло-Понти к концепции субъективного идеализма, сочетающего элементы феноменологии и экзистенциализма. В целом же, несмотря на известные различия в понимании «существования», и христианские и атеистические экзистенциалисты рассматривают его в рамках индивидуального опыта отдельного субъекта и его эмоционально окрашенного самосознания. Как указывает философ-марксист М. Верре, подчеркивающий антинаучность подобной концепции, «экзистенция — есть то, что переживается, это — субъект, ощущающий себя существующим, а не объективное, материальное существование»¹⁹.

Субъект и объект

Если для материалиста абсолютно бесспорна первичность материи, а для идеалиста первичность духа, то экзистенциалисты постоянно стремятся преодолеть эту «односторонность».

Путем сложных логических построений, а часто и парадоксов, они пытаются уничтожить дуализм объекта —

¹⁸ М. Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception. Paris, 1945.

¹⁹ М. Verret. Théorie et politique. Paris, 1967, p. 67.

субъекта, сведя эти два полюса к нерасторжимому единству сознания и вещи.

Признавая, что без сознания вещи абсурдны, а без вещей сознание ничто, экзистенциалисты приходят к выводу, что лишь отношение «сознание — вещь» дает миру единство. Но для этого необходимо лишить мир материальной основы, перевести его в аспект явлений. К этому и приходят экзистенциалисты, в частности Сартр, строя свою теорию познания на феноменологической основе. Феноменология Гуссерля вообще стала органической и неотъемлемой частью экзистенциалистской философии. Та роль, которую феноменологические принципы, феноменологический метод сыграли в гносеологических и этических установках французских экзистенциалистов, объясняется и особенностями социально-политической обстановки предвоенной Франции, и теми идейными устремлениями экзистенциалистов, которые во многом соответствовали феноменологическому мировоззрению²⁰.

В частности, для построения своей «монистической» гносеологии экзистенциалисты исходят из основного постулата гуссерлевской феноменологии — направленности сознания на объект, так называемой интенциональности. В теории интенциональности предмет познания в конечном счете рассматривается лишь как содержание мысли познающего. Не существует предмета независимо от сознания о нем. Предмет выступает как неотъемлемая сторона интенционального акта. Интенциональность объявляется универсальным свойством сознания: сознание есть всегда сознание чего-то, оно всегда направлено, нацелено на объект. «Сознание,— пишет Г. Марсель,— есть в своей сущности сознание чего-то, или, вернее, сознание к чему-то. Оно направлено к реальности, от которой может быть отделено только посредством неправомерной абстракции»²¹. Феноменологи решают проблему взаимодействия субъекта — объекта не в аспекте их единства или согласованности, а лишь в отношении субъекта к объекту. Их интересует не то, что представляет собой объект, не его качества

²⁰ Г. М. Тавризян. Феноменология Э. Гуссерля и французский экзистенциализм.— «Вопросы философии», 1968, № 1.

²¹ G. Marcel. Les hommes contre l'humain. Paris, 1951, p. 101.

и свойства, а то, каким образом он дан нашей субъективности. Иначе говоря, феноменология растворяет предмет в мыслительной деятельности индивида. Предмет существует не самостоятельно, а лишь как объект сознания; он конституируется в самом процессе познания, которое открывает его истинное бытие, придает ему смысл.

Таким образом, с точки зрения феноменологов, противоположность между субъектом и объектом снимается. Экзистенциалистам казалось, что феноменология — это единственная адекватная философия, которой удалось «снять противоположность идеализма и материализма, утверждая в одно и то же время суверенность сознания и реальное наличие мира, каким он нам дан непосредственно»²². Однако по существу речь здесь шла не об онтологическом статусе объективных явлений действительности, а о специфическом методе познавательного акта — феноменологической интуиции, будто позволяющей стихийно и непосредственно, без анализа и концептуального осмысления постичь объект в его перводанности, не разрушенной иссушающими сциентистскими концепциями²³. Отрицая объективный характер человеческого сознания, детерминированность его условиями внешнего мира, феноменологи фактически абсолютизируют субъект, который познает не действительный мир, а лишь феномены своего собственного сознания. Истинное бытие предмета, с их точки зрения, субъективно, оно основано на синтетической деятельности человеческого сознания²⁴.

Феномен и бытие. Беря за основу эти положения Гуссерля, но и не желая впасть в солипсизм, экзистенциалисты в качестве онтологической основы своей теории познания берут тот же гуссерлевский феномен, но пытаются наделить его свойствами самого бытия. Если для Гуссерля феномен — это «непосредственно данное сознание как содержание интенционального акта»²⁵, то

²² S. de Beauvoir. La force de l'âge. Paris, 1960, p. 141.

²³ Г. М. Тавризян. Феноменологический «антипсихологизм» и проблема интуиции в экзистенциализме.— Кн. «Философия марксизма и экзистенциализм». М., 1971.

²⁴ Н. В. Мотрошилова. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968.

²⁵ В. Ф. Асмус. Феномен.— «Философская энциклопедия», т. 5. М., 1970, стр. 313.

для Сартра он — само бытие. «Феномен,— пишет Сартр,— это абсолютное бытие, так как он обнаруживает себя таким, каков он есть»²⁶.

Согласно Г. Марселю, подлинная реальность остается за пределами «системы объектов»: ее открывает нам феноменология. «Феноменология,— заявляет Мерло-Понти,—... это личный отчет о «прожитом» пространстве, времени, мире. Это попытка прямого описания нашего опыта, каков он есть, безотносительно к его психологическому генезису и причинным интерпретациям»²⁷.

Феномен в экзистенциалистской гносеологии прямо противоположен явлению, ибо явление всегда предполагает некую стоящую за ним сущность; феномен же — это «das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende»²⁸, т. е. бытие, «само себя в себе показывающее», или, как утверждал Гуссерль, «первичная данность», непререкаемая и непосредственная «очевидность». Принимая этот центральный тезис, Сартр сводит бытие к ряду феноменов. Во введении к своему первому фундаментальному философскому труду «Бытие и ничто», которое он называет «Введение в поиски бытия», Сартр, пытаясь заменить дуалистические концепции познания монистической теорией, пишет: «Современная мысль осуществила значительный прогресс, сведя существующее к ряду феноменов, которые его проявляют... Бытие существующего есть в сущности то, как оно, это бытие проявляется... Наша теория феномена заменила реальность вещи объективностью феномена, которую она обосновывает ссылкой на бесконечный ряд феноменов»²⁹.

Выдвигая этот фундаментальный тезис, Сартр предупреждает, что его концепция не имеет ничего общего с кантовским противопоставлением феномена и ноумена, ибо она вовсе не предполагает, что за явлением «прячется какое-то бытие». Феномен, поясняет Сартр, относителен по отношению к субъекту, но абсолютен в себе. Он не раскрывает бытия; он раскрывает лишь самого себя в качестве феномена. Совпадение бытия и феномена, с точки зрения Сартра, является настолько

²⁶ J.-P. Sartre. L'être et le néant. Paris, 1943, p. 16.

²⁷ Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception. Paris, 1945, p. 1.

²⁸ M. Heidegger. Sein und Zeit. Tübingen, 1953, S. 28.

²⁹ J.-P. Sartre. L'être et le néant, p. 11, 12, 13.

полным, что оно ликвидирует дуализм внешнего и внутреннего. А это приводит к тому, что бытие объекта и бытие субъекта более неразделимы, феномен не может существовать помимо сознания, которое его воспринимает, но и сознание само по себе не имеет содержания, оно — ничто.

Сартр утверждает, что феномен как содержание человеческого сознания не иллюзорен; он в известной степени обладает объективностью, так как заменяет собой реальность вещи. Отдельный феномен может стать исходным пунктом научного предвидения и привести к глубоким теоретическим обобщениям, раскрывающим сущность той или иной сферы бытия. Однако, абсолютизируя феномен, Сартр не видит в установлении неразрывной связи между бытием и явлением один из основных принципов человеческого познания: того, что, познавая, мы идем от явления к бытию и, наоборот, от бытия к его проявлениям. Противоположность абстрактного и конкретного, внешнего и внутреннего отражает объективную реальность в ее диалектических связях и отношениях. Объективность явления доказывается тем, что оно отражает определенный аспект реальности, которая благодаря практике все глубже и глубже раскрывается в различных сферах человеческой деятельности.

Заменяя реальность вещи объективностью феномена, Сартр пытается «дематериализацию вещей компенсировать объективизацией феноменов»³⁰, но тут же впадает в противоречие со своим исходным тезисом.

Объект, с его точки зрения, поглощается субъектом, но не целиком, в нем всегда остается нечто непроницаемое для сознания. «Стол,— пишет Сартр,— не находится в моем сознании даже в качестве представления. Стол есть в пространстве, у окна и т. д. Бытие стало фактически непроницаемо для сознания»³¹. Оно сохраняет нечто не поглощаемое целиком сознанием. Это нечто и является собственным или, как говорит Сартр, трансфеноменальным бытием вещей. «Трансфеноменальное бытие... есть бытие этого стола, этой пачки

³⁰ Г. Д. Сульженко. Теория познания французского экзистенциализма.— Кн.: «Современный экзистенциализм». М., 1966, стр. 212.

³¹ J.-P. Sartre. L'être et le néant, p. 17—18.

табака, этой лампы, более обобщенно, бытие мира... Оно существует не только в качестве того, что проявляется. Трансфеноменальное бытие того, что существует для сознания, само по себе есть бытие в себе³².

На первый взгляд может показаться, что сартровский тезис о трансфеноменальном бытии согласуется с материалистическим положением о первичности и объективности внешнего мира. Однако сам Сартр расценивает материалистическую теорию познания как дуалистическую, потому что, с его точки зрения, процесс познания в ней является в конечном счете «взаимодействием двух субстанций» — материи и сознания.

Сартр отбрасывает тот бесспорный факт, что именно диалектико-материалистическая гносеология является подлинно монистической. На основе тысячелетней практики человечества, а не субъективных сопоставлений доказано, что сознание в онтологическом плане не антипод материи, а высший продукт ее продолжительного развития. Что касается субстанциональности сознания, то никогда этого тезиса «современный» материализм не только не выдвигал, но и постоянно с ним боролся и борется.

Претендуя на «монизм» своей концепции, Сартр, однако, с самого начала строит ее на противопоставлении двух диаметрально противоположных начал. Вселенная не предстает перед ним, как у христианских экзистенциалистов, в виде абсолютного трансцендентного бытия. Такого единого бытия у Сартра нет.

«Бытие-в-себе» и «бытие-для-себя». Бытие, по мысли Сартра, резко распадается на две формы: грубый, не оформленный мир, не зависящий от человеческой реальности, и человеческую реальность. Первую форму Сартр называет «бытие-в-себе» (*être-en-soi*), вторую — «бытие-для-себя» (*être-pour-soi*). Он утверждает, что феноменологическая онтология, от имени которой он выступает, признавая «бытие-в-себе», преодолевает идеализм. Но каким образом? Прежде всего тем, что она признает объективное существование внешнего мира. Но что же собою представляет этот мир, это «бытие-в-себе»? По Сартру, это не прозрачный мир идей и не улыбающаяся всем своим «поэтически-чувственным блеском»

³² Ibid., p. 23.

активная, жизнерадостная природа; «бытие-в-себе» — это мир хаоса и инертности, грубый первозданный мир вещества. В нем нет ни внутренней закономерности, ни активности, ни динамизма. Он подобен бергсоновской аморфной материи. Исходя из своего иррационалистического представления о мире, отказываясь по существу от естественнонаучного понимания жизни, становления, развития, Сартр лишает природу ее многообразных объективных качеств. Но его мир это и не кантовская вещь в себе, которая полна загадок и, быть может, таит в себе неразгаданную тайну бытия.

Для Сартра, так же как и для Альбера Камю, Симоны де Бовуар и других экзистенциалистов, «бытие-в-себе» «массовидно», не имеет пустоты, в нем нет ничего внутреннего, что противопоставлялось бы внешнему: оно «непроницаемо» для самого себя, оно есть нечто вне мысли, вне всякого сознания. «Бытие-в-себе» идентично самому себе; «оно есть то, что оно есть»³³ и не может быть ничем более. Оно не активно, не пассивно, оно не содержит ни утверждения, ни отрицания. «Оно есть синтез себя с самим собой»³⁴. Это значит, что «бытие-в-себе» не предполагает ничего, что было бы его причиной, или конечной целью, или проектом, который оно могло бы осуществить. «Бытие-в-себе» не имеет ни смысла, ни значения, оно бесцельно. Оно имеет лишь бытие факта, без всякой необходимости этого бытия. Отсюда случайность и необоснованность мира. До вмешательства в него сознания, которое придает ему смысл, мир есть абсурдный хаос.

Этому тусклому, стерильному «бытию-в-себе» экзистенциалисты противопоставляют мир иной — «бытие-для-себя», творческое, преобразующее начало, источник и носитель смысла жизни. «Бытие-для-себя» — тоже есть бытие, но только совсем другого рода. «Оно, — пишет Сартр, — в способе быть тем, что оно не есть, и не быть тем, что оно есть»³⁵.

Сущность «бытия-для-себя», т. е. сознания, заключается в том, что оно само себя создает, непрерывно себя же отрицая. Основой отрицания является «ничто»

³³ J.-P. Sartre. L'être et le néant, p. 33.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibid., p. 33.

(néant); оно коренится в самом сердце сознания и есть единственно возможный способ его существования. Бытие сознания есть сознание бытия.

Сартр определяет сознание в его отношении к бытию как некую «тотальную пустоту» (поскольку весь мир в целом находится вне сознания). Сознание, пишет Сартр, внедряется в сплошную полноту и массовидность бытия и образует в нем трещину, подобно тому, как червь, проникнув в яблоко, вытачивает в нем дыру. Таким образом, сознание лишается у Сартра своей позитивной ценности «бытия-в-себе» и как «бытие-для-себя» существует лишь в качестве отрицания, неантизации или декомпрессации (décompression) «бытия-в-себе».

Итак, между этими двумя видами бытия Сартр усматривает существенное различие. Если «бытие-в-себе» зиждется на принципе идентичности, самоидентичности, непротиворечивости, то законом «бытия-для-себя» является противоречие.

Деятельность сознания выступает, по Сартру, как двойная неантизация — в отношении сознания к миру и в отношении сознания к самому себе. Таким образом «бытие-в-себе» всегда выступает у экзистенциалистов как некая противостоящая человеческому сознанию реальность. То, что человек генетически является частью этой реальности, что он в известной мере порожден ею (как высшая точка расцвета органической жизни), остается вне плана их исследований. Оставляют экзистенциалисты в стороне и другое важнейшее условие эволюции человеческого сознания — его общественно-историческую детерминированность. Стремясь представить человека как конкретное, живое и деятельное существо, они в то же время игнорируют тот существенный факт, что человек зависит от природного и общественного бытия и подчинен его закономерностям.

Несомненно, человеческая личность формируется не одними внешними воздействиями природы и общества, взятыми сами по себе, а в сочетании с теми специфическими внутренними условиями, через которые в каждый данный момент преломляются внешние воздействия, образуя сложный комплекс многообразной человеческой личности.

Но, перенося весь центр тяжести на исследование внутренней жизни человека, его сознания, переживаний,

эмоций, экзистенциалисты (хотя они того или нет) отрывают человека от внешнего мира, истории, социальной среды и противопоставляют его им. По сути дела они живого, конкретного человека превращают в некое абстрактное, вневременное существо и видят в нем единственное разумное обоснование бытия.

Эту философскую концепцию Сартра видный представитель французского неогегельянства, экзистенциалист Жан Валь не без основания называет мифологией, а ее основные компоненты — «в-себе», «для-себя», «ничто» и «бытие» — мифами³⁶. Французский философ-марксист Анри Мужен отмечает, что экзистенциалисты, фактически разрывая бытие и сознание, приходят к двойному идеализму: объективному идеализму по отношению к «бытию-в-себе» и субъективному идеализму по отношению к «бытию-для-себя»³⁷. Это противопоставление существования и сущности, «для-себя» и «в-себе» ведет к тому, что объективная действительность воспринимается человеческим сознанием как нечто абсолютно внешнее по отношению к нему, но в то же время как то, без чего невозможно его существование, ибо «быть — значит быть в мире». В этом столкновении сознания с миром уже заложены первые корни отчуждения, которое, с точки зрения экзистенциалистов, неотделимо от человеческого существования.

Отчуждение как разобщение человека с миром, обществом и самим собой

Огромные социальные сдвиги, резко изменившие ход мирового исторического процесса, острые общественные конфликты и идейный разброд потрясли сознание современного человека буржуазного общества, вызвали у него страх перед жизнью, чувство трагической разобщенности с миром и людьми, углубили процесс его отчуждения. Отчуждение как отторжение человека от продуктов его труда, классический анализ которого дал Маркс, принимает у экзистенциалистов всеобщий, вневременный, а потому и абстрактный, метафизический характер. Оно проецируется не только на область исто-

³⁶ J. Wahl. *Tableau de la philosophie française*. Paris, 1962, p. 155.

³⁷ H. Mougín. *La sainte famille existentialiste*. Paris, 1947, p. 118—122.

рически преходящих экономических и общественных отношений, но и на весь мир в целом. Отчуждение в экзистенциалистском понимании выступает как основа всякого человеческого бытия, вне зависимости от изменяющихся исторических, экономических и политических формаций. Оно проявляется в отчуждении человека от мира вообще, в разобщенности личности и общества, в отрыве человека от «другого», в разорванности человеческого сознания, т. е. в его отчуждении от собственного самосознания. Поэтому и исконными чертами человеческой психики объявляются глубокий пессимизм, ощущение своей неполноценности, беспомощности, чувства тревоги, безнадежности, страха. Освободив эти категории от их антропологического значения, мы увидим в них выражение внутренней противоречивости и фатальной обреченности современного капиталистического общества.

Отчуждение как разобщение человека с миром. Противопоставляя «человеческую реальность» аморфному миру вещей, экзистенциалисты видят в разрыве, лежащем между ними, основную причину отчуждения.

Осознание собственной единичности, «покинутости», «заброшенности» усугубляется еще тем, что внешний мир выступает по отношению к человеку как чуждый и враждебный. «Каждое мгновение мы ощущаем материальную действительность как угрозу нашей жизни, как сопротивление нашему труду, как границу на пути нашего познания...»³⁸. Человек окружен миром, без которого он не может существовать; он ищет поддержку в вещах, но не находит ее. Вещь обладает сущностью, спокойным состоянием бытия в себе. Человек же лишен этого бытия, он есть небытие бытия. Это отчуждение человека от мира с большой художественной силой показано Сартром во второй части его романа «Дороги свободы». Матье Делярю — герой романа — тщетно мечтает разделить устойчивое бытие каменной балюстрады Нового моста в Париже. «Он протянул руки, — пишет Сартр, — и медленно провел ими по каменной балюстраде, она была шероховатая, потрескавшаяся, нечто вроде окаменелой губки, еще теплая от лучей полуполуденного солнца. Она стояла огромная и массив-

³⁸ J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, t. I. Paris, 1960, p. 247.

ная, заключая в себе нагнетенное молчание, сгустки мрака, которые являются внутренней сущностью вещей. Она представляла собой всю полноту (бытия.— Т. С.). Ему хотелось бы ухватиться за эту каменную балюстраду, слиться с ней, наполнить себя ее плотностью, ее покоем. Но она не могла оказать ему никакой помощи; она была вне его, навсегда»³⁹.

Примерно такой же образ встречается и у Альбера Камю. Подчеркивая трагическую отчужденность человеческого существования, он пишет: «...Какое искушение отождествиться с камнями, слиться с этим сверкающим и невозмутимым миром, который противостоит истории с ее суетой и волнениями. Конечно, это тщетно»⁴⁰. Подменяя истинные основания отчуждения человека от мира иллюзорными представлениями об его абсурдности, Альбер Камю охвачен чувством непрочности и обреченности бытия. Он считает, что, поскольку человек отчужден от мира, он лишен возможности реализовать свою сущность и обречен на иллюзорную и абсурдную жизнь. Жизнь — это иррациональный, хаотический поток, лишенный смысла и закономерности. В этом потоке торжествует случай, и выбор человека колеблется между «глупым счастьем камней» и «постелью мертвецов». «Из столкновения человеческого разума и безрассудного молчания мира рождается абсурд... Он является единственной связью, которая их объединяет»⁴¹.

Камю и историю, и общество, и человеческие отношения считает сферой отчуждения личности. В них личность не только не получает своего всестороннего развития, но, наоборот, теряет своеобразие своего внутреннего «я», все дальше и дальше удаляется от него и поглощается абсурдным миром. Абсурдно все: личная жизнь, где свобода подавляется инстинктами; дружба и любовь, вырождающиеся в эгоизм и стяжательство; богатства мира, которые вместо того, чтобы способствовать сотрудничеству между людьми, угрожают человечеству атомной бомбой. Абсурден весь мир, и человек обречен на абсурдное существование.

³⁹ J.-P. Sartre. *Les chemins de la liberté*, v. II. Paris, 1965, p. 419.

⁴⁰ A. Camus. *L'Été*. Paris, 1965, p. 59.

⁴¹ A. Camus. *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*. Paris, 1966, p. 44, 48.

Трагизм человека, подавленного враждебным миром, его бессилье преодолеть противоречия жизни, бесперспективность и бесцельность его существования с большой глубиной и тонким психологическим анализом переданы Камю в его литературных произведениях: «Посторонний» (1942), «Чума» (1947), «Лето» (1954). «Быть ничем! — пишет Камю. — В течение тысячелетий этот великий клич поднимал миллионы людей к восстанию против желаний и страданий... Но «ничто» так же недостижимо, как и абсолют»⁴².

Пропась между внутренним миром человека и окружающей его действительностью — лейтмотив всего творчества писателя.

Вместе с Андре Мальро Камю является наиболее видным представителем так называемого героического пессимизма. Воспоминания далекого прошлого, бесплодная попытка остановить бег времени, течение жизни, романтика исчезнувшей юности, отказ от реальности, мечта о вечности — таковы темы ранних произведений Камю. Его герои предельно одиноки, они полны отчаяния. Особенно ярко этой безнадежностью проникнуты пьесы Камю, где действующие лица всегда несколько схематичны и безжизненны. Выражая мысли и чувства самого автора, они провозглашают абсурдность всякой человеческой деятельности, полнейшее безразличие к жизни и к людям.

В своем философском творчестве, в частности в «Мифе о Сизифе», Камю поднимает основные проблемы человеческого существования, исходя из которого он стремится осознать и оценить внешний и внутренний мир человека, понять смысл и назначение его жизни, определить его место в обществе, истории, природе. Анализируя окружающую его действительность и констатируя ее абсурдность, Камю приходит к выводу, что вся жизнь человека и общества — сплошной абсурд. С мелкобуржуазных позиций интеллигента-одиночки, сломленного неверием в неодолимость исторического прогресса, недоверием к народным массам и предубежденностью к странам социализма, Камю рассматривает абсурд как исходный постулат своей философской концепции, включая в нее и оценку действительности, и человека,

⁴² А. Camus. L'Eté, p. 61.

слитого с ней. Абсурдная действительность, с его точки зрения, вошла в само содержание жизни человека и составила его естественную природу⁴³.

Ограниченный индивидуальным восприятием действительности, не видя поступательного хода истории и грядущей победы жизнеутверждающих социалистических идей, Камю убежден в непреодолимости отчуждения, считая его вечным спутником человечества. Какой же выход из этой «кровавой математики отчуждения» предлагает Камю? Бунт или самоубийство. Бунт, заявляет он, — «это наша историческая реальность»⁴⁴. Чтобы быть, человек должен бунтовать. Уже в этом определении дано чисто экзистенциалистское толкование бунта. Это прежде всего негативная категория — протест, отрицание, восстание. В бунте против всего, что относится к «не-я», нет никакой позитивной программы, никакого намека на реальную возможность социального преобразования. Это, как говорит сам Камю, метафизический бунт, бунт мятежного одиночки против всепильного и вседесущего абсурда.

Другой выход из абсурдного, отчужденного мира — самоубийство. Но Камю, называя этот выход, сам отвергает его. Самоубийство, с его точки зрения, это крик отчаяния, который не в силах пробить стену абсурда, поэтому оно лишено смысла: жизнь человека, говорит Камю, стоит труда быть прожитой. Утверждая, подобно другим экзистенциалистам, что источник трагедии современного человека коренится в раздвоенности его сознания, Камю пишет: «Если бы я был деревом среди деревьев, животным среди животных, эта жизнь имела бы смысл или, скорее, этой проблемы не было бы вовсе, потому что я составил бы часть этого мира, я был бы этим миром, которому я противостояю теперь всем моим сознанием и всей моей потребностью общения с людьми»⁴⁵.

Предельно заостряет негативную сторону взаимоотношений человека с миром и Жорж Батай. Поскольку человек, по мнению Батая, есть «раздробленная реаль-

⁴³ В. А. Карушин. Концепция личности у Альбера Камю. — «Вопросы философии», 1967, № 2.

⁴⁴ А. Camus, L'Homme revolté. Paris, 1951, p. 34.

⁴⁵ А. Camus. Le mythe de Sisyphe. Paris, 1964, p. 74.

ность», полностью отчужденная от природы и общества, постольку все ее связи с миром лишены какого бы то ни было рационального содержания. Подлинный опыт, по утверждению Батая, никогда не может быть облечен в интеллектуальную форму, потому что мысль, которая всегда направлена на разделение, отторжение, анализ, лишь разрушает единство этого опыта. Подлинный, «первоначальный» опыт, посредством которого осуществляется связь человека с миром, это — абсолютное «не-знание» («non-savoir»). Только «не-знание», с точки зрения философа, дает возможность постичь бытие в его «самости», слиться с ним.

Противопоставляя политической, этической, эстетической и другим видам деятельности человека, всегда имеющим ограниченную цель, «суверенную операцию», этот первоначальный, мистический опыт, Батай называет его экстазом, восторгом — контактом с «наготой» (nudité) бытия. Коммуникациями человека с бытием, посредством которых он освобождается от своей «раздробленной реальности», являются, по Батаю, эротизм, опьянение, поэзия, ритуальные жертвенные обряды. В конечном счете для Батая, как и для Камю, все в жизни человека абсурдно; он покинут в этом безмолвном и суетном мире. Не видя иных путей преодоления отчуждения кроме смерти, философ рассматривает ее, как освобождение, как переход к «абсолютной имманентности».

Батай в предельно обнаженной форме показывает деперсонализацию человеческой личности в современном буржуазном обществе, деградацию нормального человеческого существования. В его призыве уйти от жизни, погрузиться в бессознательное, в низшие сферы человеческого существования рельефно выступает тенденция к сугубо иррациональному, характерному для определенной части французской интеллигенции, восприятию действительности. В этом мире, где с его точки зрения попраю все истинно человеческое, «отчужденный» человек выступает во всей своей неприглядной наготе, безгранично одинокий и незащитный.

Следует отметить, что понятие отчуждения во французском экзистенциализме претерпело значительную эволюцию. В частности, у Сартра в «Критике диалектического разума» сущность отчуждения определяется

уже не как разрыв с внешним миром, а как объективизация человеческой деятельности в «инертных вещах». Опредечивая свою деятельность, свой труд и свои проекты в материальных вещах, человек «узнает себя в инертности», т. е. в том, что отчуждено от него. Таким образом, отчуждение рассматривается как результат специфического отношения, с одной стороны, объединяющего человека в его практической деятельности с материальным миром, с другой — превращающего эту деятельность в вещь. Узнавая в инертности самого себя, человек, по Сартру, становится жертвой своего собственного «реифицированного образа»⁴⁶. Если для Маркса предметная действительность является «действительностью человеческих сущностных сил» и «человек утверждает себя в предметном мире»⁴⁷, то для Сартра этот предметный мир есть «другое, чем человек», а опредмечивание человеческой деятельности есть источник отчуждения.

Отчуждение как дисгармония личности. Для экзистенциалистской трактовки человеческой личности характерна не только дисгармония личности и мира, но и глубокий внутренний разлад моего «я» с самим собой. Несомненно, этой глубоко пессимистической тенденции в мировоззрении французских экзистенциалистов во многом способствовала духовная атмосфера раздвоенности, ниспровержения привычных моральных ценностей, типичная для предвоенной и военной Франции (1939—1945). Разрыв между чувствами и настроениями рядового француза и целями и интересами господствующей коалиции достиг в те годы исключительного напряжения. Не видя выхода из трагической реальности оккупационного режима, атмосферы приспособленчества и капитулянтства, экзистенциалисты все больше углубляются в анализ личной ориентации, личного самосознания. Но, не находя и здесь цельности и гармонии, они приходят к выводу, что сущностью и самого сознания является его негативность, его способность отрицания.

Несомненно, устанавливать непосредственную связь между социально-политической обстановкой того времени и философскими взглядами экзистенциалистов было бы «вульгарным социологизированием», но нельзя и отри-

⁴⁶ J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 159.

⁴⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 593.

цать зависимость философских идей от социальной действительности⁴⁸.

И вполне возможно, что Сартр, приводя примеры из обыденной жизни, выражает в замаскированной и метафорической форме тот внутренний разлад и притворство и вместе с тем то стремление к самоутверждению, которые были характерны для любого честного француза тех лет. Такого рода раздробленность человеческого сознания Сартр называет «*la mauvaise foi*» — самообманом, недобросовестностью, нечистой совестью, неискренностью. Эта недобросовестность отличается от лжи тем, что если в акте лжи мы всегда имеем дело с «онтологическим дуализмом своего «я» и «я» другого, то недобросовестность проявляется в глубинах моего собственного сознания: здесь налицо замаскированный обман самого себя. Анализируя различные проявления «самообмана», Сартр приходит к выводу, что здесь мы имеем дело не с борьбой бессознательного и сознательного, как полагают фрейдисты, а с двумя аспектами человеческой реальности: бытием факта (*facticité*) и трансцендентностью.

Эта неустойчивость человеческого существования, необходимость постоянного «превосхождения» своего собственного «я», преодоления своей отчужденности и вызывает у людей страстное желание самоутверждения. Поэтому так часто люди играют ту или иную роль, «представляют», выдавая себя за того, кем бы они хотели стать и в собственном представлении, и в глазах других людей. Каждый из нас, заключает Сартр, всегда играет какую-то роль, выступает как некий персонаж, не являясь им в действительности, потому что, если бы он был им на самом деле, то перестал бы быть «для себя» и стал бы «в себе». Но мое бытие ускользает от меня, я обособлен, отделен от него. Таким образом, самообман подтверждает основной постулат экзистенциализма, что «я не есть то, что я есть». Если бы такое тождество осуществилось, человек, по Сартру, лишился бы характерной черты человеческой реальности — «бытия-для-себя», у него исчезло бы это стремление к постоянному «деланию себя», и он превратился бы в «бытие-в-себе», т. е. уподобился бы вещи.

⁴⁸ Э. Ю. Соловьев. Экзистенциализм. — «Вопросы философии», 1967, № 1.

Вскрывая внутреннюю фальшь и лицемерие человеческих отношений в современном буржуазном обществе, Сартр показывает, на каком ложном фундаменте строятся в этом обществе связи между людьми. Простые и непосредственные отношения заменяются в нем мистифицированными связями, где человек, отчужденный от этого общества, сам старается превратиться в «вещь», пытается не «быть», а «казаться», что в результате ведет к потере личностью самой себя, к деперсонализации человека. Сартр, очевидно, не ставил перед собой задачу раскрыть характерные «маски» лиц различных социальных категорий, но он настойчиво ищет истоки этих «персонифицированных социальных функций». Все проявления человеческой деятельности он рассматривает как элементы некой феноменологической структуры, которые им расцениваются исходя из личностных целей индивида. Для раскрытия содержания этой деятельности Сартр прибегает к психоаналитическому методу, или, как он говорит, к «экзистенциальному психоанализу».

Подобно Фрейду, он находит эту структуру в неосознанных переживаниях раннего детства, когда бессознательное превалирует над сознанием и образует ту основу, которая на всю жизнь связывает человека с его прошлым. Характеристика ребенка из буржуазной семьи, отделенного от реального мира, играющего навязанную ему взрослыми роль, задыхающегося в этой роли и жаждущего от нее освободиться, дана Сартром в описании детства Флобера⁴⁹ и в его автобиографическом произведении «Слова» Сартр рисует яркую картину трагического положения одинокого ребенка, который уже чувствует, но еще не осознает свой разрыв с семьей, со средой, с миром. Ребенок еще не в силах утвердить себя как личность и остается «жертвой» той роли в семейной комедии, которую его принуждают играть взрослые. Сартр образно описывает у семилетнего ребенка (самого философа в детстве) смутно ощущаемое раздвоение, «потерю личности» самой себя.

«Мое «я» — характер, мое имя — все было в руках взрослых; я приучился видеть себя их глазами; я был ребенком, а ребенок — это идол, которого они творят из

⁴⁹ J.-P. Sartre. L'idiot de la famille. Gustave Flober de 1821 à 1857. Paris, 1971.

своих разочарований. В отсутствие взрослых я чувствовал на себе их взгляд, разлитый в лучах света, под этим взглядом я бегал и резвился, он же не давал мне выйти из образа примерного внука и определял мои игры и мой мир. В изящной колбочке — моей душе — мысли совершали свой круговорот, и каждый желающий мог проследить за их ходом — ни одного потайного уголка. И, однако, в этой невинной прозрачности, лишенная имени, формы и плоти, была растворена прозрачная истина, которая отравляла мне все: я лжец. Можно ли играть комедию, не сознавая, что ты ее играешь? Радужная видимость, из которой была соткана моя личность, сама изобличала себя, изобличала ущербностью бытия — я не мог осознать ее до конца, но не мог и не ощущать... Я пытался найти прибежище в одиночестве своего подлинного «я», но у меня не было «я»: в глубине души я обнаружил лишь озадаченную безликость. Мне чудилась медуза, которая тычется в стекло аквариума, собирая в мягкие складки свою мантию, и тает во мраке⁵⁰. Безотрадность одиночества, выступающая как основополагающая в мироощущении ребенка, проявляется у взрослых как их взаимное отчуждение. Разобщенность и враждебность становятся основными формами человеческих взаимоотношений. Для такой отчужденной личности типичны острое ощущение трагизма жизни, душевная опустошенность, фаталистическое признание неизбежности зла, насилия. Этот пессимизм, несомненно, является отражением кризиса личности в современном буржуазном обществе. Уничтожающую критику Запада с его «духовной спячкой», «психологией насекомого», «где автомобиль легко заменяет душу», дает Камю. Однако, приписывая личным аффективным состояниям отдельного человека всеобщую и непреходящую ценность, Камю не в состоянии перейти от факта индивидуального сознания, от переживания личного существования к объективной исторической ситуации, к общественной практике, к актуальным, стремительно развивающимся событиям сегодняшнего дня. «В этом опустошенном мире, — пишет он, — где познание обречено на бессилие, единственной реальностью является ничто»⁵¹.

⁵⁰ J.-P. Sartre. Les mots. Paris, 1964, p. 66—67, 89.

⁵¹ A. Camus. Le mythe de Sisyphe, p. 41.

В повести «Посторонний» Камю беспощадно обнажает потерю человеком своей личности, ее «существование вне себя». Мелкий служащий Мерсо, незаметный «маленький человек» погружен в «трясину молчаливого равнодушия». Ему «все равно»: он абсолютно безразличен и к любви, и к смерти матери, и к тому, что стал убийцей ни в чем не повинного человека. Он не только не видит живую личность в другом, но перестает сознавать субъектом и самого себя. Он чувствует себя чужим не только миру, обществу и окружающим его людям; он полностью чужой и самому себе. На примере Мерсо писатель-экзистенциалист остро подмечает внутреннюю опустошенность человека современного капиталистического общества, но он не вскрывает ни исторической природы отчуждения, ни его социальных и классовых корней. Поэтому его теоретические выводы, покоящиеся на принципе индивидуализма и безнадежного пессимизма, не находят выхода в сферу практики. Его «абсурдный» человек живет в мире релятивного, где нет ни устойчивых ценностей, ни свободы, ни выбора.

Отчуждение как разорванность сознания. Особенно остро проявляется это отчуждение в глубинах нашего «я», где оно становится противоречием между сознанием и осознанием этого сознания. Человек ощущает себя отторгнутым не только от мира и других людей, но и от самого себя.

Г. Марсель, как и многие современные буржуазные философы, признает теорию отчуждения Маркса, разработанную в ранних произведениях, но полностью отвергает научную марксистскую концепцию отчужденного труда. Свою собственную трактовку этого понятия он необоснованно считает более широкой и более правильной. С его точки зрения, отчуждение выходит за пределы взаимоотношений личности и общества в области труда; оно охватывает более глубинные сферы человеческого духа. «Под отчуждением,— пишет Марсель,— я понимаю тот факт, что человек предстает все более и более чуждым самому себе, своей собственной сущности»⁵².

Сартр утверждает, что «сознание есть возможность ставить себя вне бытия»⁵³. Так, в состоянии грусти я ощу-

⁵² G. Marcel. L'Homme problématique. Paris, 1955, p. 10.

⁵³ J.-P. Sartre. L'être et le néant, p. 61.

щаю свое «я» как то, что оно в данный момент есть,— грустящее. Но стоит лишь мне осознать эту грусть, как я начинаю рассматривать себя со стороны, «вне» себя, на расстоянии от себя, как если бы я наблюдал другого. Этим самым я неантиципирую «бытие-в-себе» моего «я», преисполненного грусти; оно более не «я»; оно — объект моего наблюдения. «Закон бытия-для-себя,— утверждает Сартр,— в качестве онтологической основы сознания заключается в том, что само это бытие существует в форме присутствия себя»⁵⁴.

Если что-то во мне присутствует для меня, следовательно, оно не может целиком совпадать со «мной». Налицо некоторое разделение (*séparation*) субъекта с самим собой. Обычно, когда говорят о разделении чего-то, имеют в виду некоторую качественную реальность — известное расстояние в пространстве, определенный промежуток времени, психологическое различие двух индивидуальностей. Но то, что разделяет мое «я» с самим собой, не имеет ни качественных, ни количественных признаков, оно — ничто. Это разрыв в глубине моего «я», или чистая негативность. «Бытие сознания в качестве сознания означает существование на расстоянии от себя, как присутствие себя, и это фактически несуществующее (*pulle*) расстояние, которое бытие носит в себе, есть «ничто»⁵⁵. Так самосознание человека становится негативной категорией.

«Ничто» — одно из центральных понятий экзистенциализма⁵⁶. Для немецкого экзистенциалиста Хайдеггера «ничто», с одной стороны, находится по ту сторону жизни и смерти, с другой — выполняет функции источника и сущности бытия. Строя свою концепцию «ничто» на анализе временности бытия, Хайдеггер приписывает отношениям бытия («*Dasein*») и «ничто» некоторое «динамическое равновесие». «Ничто», по Хайдеггеру, пронизывает всю сферу сущего как временного, активно действует в мире. «Ничто и бытие принадлежат друг другу»⁵⁷. Ценностное содержание «ничто» немецкий экзистенциа-

⁵⁴ J.-P. Sartre. *L'être et le néant*, p. 119.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁶ См.: И. С. Нарский. О понятиях «ничто» и «нигилизм» в философии экзистенциализма.— Кн. «Современный экзистенциализм». М., 1966.

⁵⁷ M. Heidegger. *Was ist Metaphysik?* Bonn, 1931, S. 24.

лист видит в том, что человек в своей эмоциональной сфере, в частности в чувстве страха, осознает свое отличие от природы и всего сущего: «Страх обнаруживает ничто»⁵⁸, он как бы раскрывает человеку и всю неподлинность его повседневной жизни, и суть его подлинной жизни, которая якобы заключается в «бытии-к-смерти».

Эту мрачную, пессимистическую концепцию, этот ультраиндивидуализм пытается преодолеть К. Ясперс, заменяя «ничто» божественной трансценденцией и «экзистенциальной коммуникацией». Но и его «мифологизация» действительности и возникновение патологического мышления бесперспективны и глубоко антидемократичны. Извращенное понимание человеческого мышления, его отношение к миру вообще свойственны мелкобуржуазному сознанию, глубокая опустошенность которого так ярко проявилась в немецком экзистенциализме.

Несколько иную концепцию «ничто» выдвигает Сартр. Если у Хайдеггера «ничто» выступает в качестве основы всего мира, из которого оно под видом страха внедряется в человека, то у Сартра это понятие носит скорее субъективный характер. «Ничто»,— пишет Сартр,— это червяк, который гнездится в сердце человеческого бытия»⁵⁹.

Сартр, как отмечалось, разрывает бытие на два вида: «бытие-в-себе» — мир вещей и «бытие-для-себя» — человеческое сознание. Эти два вида бытия одновременно и самостоятельны и взаимосвязанны. Ничто логически следует за бытием, само по себе оно не существует, оно всегда есть небытие какого-нибудь бытия. Таким образом, ничто для Сартра всегда нуждается в бытии, и этим бытием является человек «...Человек есть бытие, посредством которого ничто приходит в мир»⁶⁰.

Отчуждение как конфликт между моим «я» и «другим». Отчуждение захватывает не только личностную сферу индивида, его внутренние интимные переживания, но и область межличностных связей. Для экзистенциалистов существовать значит не только быть в мире и находиться в данной ситуации, но и вступать в определенные отношения с другими людьми. Эти отношения необ-

⁵⁸ М. Heidegger. Was ist Metaphysik? S. 16.

⁵⁹ J.-P. Sartre. L'être et le néant, p. 57.

⁶⁰ Ibid., p. 59.

ходимо предполагают два момента: мое «я» и некто «другой». Понятие «другой», широко применяемое как экзистенциалистами, так и многими представителями христианской религиозной философии, давно известно. Его можно встретить у Гегеля, Фихте, Гуссерля, Хайдеггера и многих других философов.

Французские экзистенциалисты либо придают отношениям индивидов между собой религиозно-мистический смысл (Марсель), либо впадают в крайнюю форму субъективизма и негативизма (Сартр, Бовуар, Камю, Мерло-Понти). По Сартру, основой взаимоотношений моего «я» с другим является двойственность человеческой реальности: мое «бытие-для-себя» содержит в себе дополнительно «бытие-для-другого». Поэтому и мое поведение, мои действия и поступки могут быть всегда сведены к двум точкам зрения, двум оценкам, двум взглядам: лично моему и взгляду другого. «Другой» выступает в качестве иного, не моего сознания, как бы «обволакивающего» (*enveloppant*) мое сознание, как некий взгляд, направленный на меня.

По Сартру, каждая человеческая личность воспринимает свое «я» как нечто независимое, как абсолютную свободу, но, когда «другой» смотрит на меня, он «обладает тайной моего бытия: «другой» знает то, чем я являюсь, что я есть; таким образом, глубокий смысл моего бытия находится вне меня, плененный в некотором отчуждении: «другой» разоблачает меня»⁶¹.

Являясь типичным выражением отчужденного буржуазного сознания, экзистенциализм мистифицирует обычные человеческие взаимоотношения, рисуя картину отчужденного и враждебного отношения одного субъекта к другому.

Гнетущее чувство субъекта, низведенного до уровня вещи, Сартр образно раскрывает на следующем примере. Гуляя в парке и созерцая природу и окружающие меня предметы, я вдруг обнаруживаю, что кроме меня в парке появился некий «другой», и внезапно происходит дезинтеграция. Все то, что, включая и меня самого, существовало до сих пор для меня одного, стало существовать для другого. Мир меня покинул, чтобы сделать вещью другого. «Я воспринимаю отношения между зе-

⁶¹ Ibid., p. 430.

ленным цветом и другим как объективную связь, но я не могу более ощущать зеленый цвет таким, каким он представляется другому. Таким образом, внезапно появился объект, который украл у меня мир»⁶². Анализируя отношения людей между собой, Сартр подчеркивает, что первичный смысл «бытия-для-другого» есть не «бытие-с», но конфликт. «Конфликт есть изначальный смысл «бытия-для-другого»⁶³. «Ад — это другие»⁶⁴, — пишет Сартр в своей пьесе «Взаперти».

Как показал Маркс, человек в капиталистическом обществе не составляет с ним единого, гармонического целого. Он оторван от общества и других людей, противостоит им как враждебная сила. Для того чтобы разрешить этот конфликт, необходимо устранить его причину, т. е. заменить «вещные» отношения людей в капиталистическом обществе отношениями человеческими в обществе социалистическом. Данный конфликт признают и экзистенциалисты, но выход из него они видят не в революционном изменении социально-экономической системы капитализма, а либо в псевдоатеистическом волюнтаризме, непомерно превозносящем «свободного» человека (левый экзистенциализм), либо в религиозном мистицизме, который хотя и провозглашает совершенствование человеческой личности, но фактически принижает и принуждает ее к покорности и смирению (христианский экзистенциализм).

Призыв Г. Марселя к отходу от жизненно важных вопросов наших дней, желание свести животрепещущие проблемы современности к чисто субъективным переживаниям отдельного индивида имеют свои определенные причины. Они в значительной мере вызваны тем разрушительным влиянием научно-технического прогресса, который в условиях капиталистического общества обрушивается на человека, подавляя его внутреннюю жизнь. Христианские экзистенциалисты в растущей власти технократии видят средство отвлечения человека от духовной жизни, отрыв его от нравственного самосовершенствования.

А между тем вся прогрессивная философская мысль

⁶² *J.-P. Sartre. L'être et le néant*, p. 313.

⁶³ *Ibid.*, p. 431.

⁶⁴ *J.-P. Sartre. Théâtre*. Paris, 1947, p. 182.

наших дней выдвигает и дискутирует проблему «нового» человека, человека коммунистического общества во всем богатстве и многообразии его духовного мира. Этот человек труда и активного политического действия выходит ныне на историческую арену как творец и преобразователь мира. И для него научно-технический прогресс открывает безграничные возможности интеллектуальной, моральной, культурной и общественно-трудовой деятельности. Как неоднократно отмечали Маркс и Ленин, технический прогресс освобождает человека от изнурительного механического труда и создает объективные предпосылки для развертывания его творческих возможностей, развития сознания и прогрессивного мировоззрения.

Отчуждение личности от общества. Несмотря на свою сугубо индивидуалистскую концепцию, экзистенциалисты не могут обойти центральную проблему современности — взаимоотношение личности и общества. И «правые», и «левые» экзистенциалисты противопоставляют индивид обществу, выдвигая примат личности над обществом. Гипертрофируя субъективное начало человека, они сводят отношения личности и общества к абсолютной независимости индивида от общества; человек якобы свободно творит социальный мир, по своей воле устанавливает общественные отношения, принимает или отвергает их. Акцентируя, таким образом, личностный, индивидуальный аспект связи человека с обществом, экзистенциалисты впадают в ту ошибку схематизации общества, превращения его в абстракцию, против которой предупреждал в своих «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркс. Он писал: «Особенно следует избегать того, чтобы снова противопоставлять «общество», как абстракцию, индивиду. Индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни — даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, — является проявлением и утверждением *общественной жизни*»⁶⁵. Кардинально расходясь с этим научным, марксистским положением, христианский экзистенциализм утверждает, что личность в конечном счете руководствуется велениями трансцендентно-мистиче-

⁶⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 590.

ского начала, бога, атеистический же выдвигает в качестве основы любой деятельности индивида его собственный свободный замысел, творческий «проект». Влияние на отдельную личность общества, среды, коллектива либо совсем не принимается во внимание экзистенциалистами, либо рассматривается ими как нечто ему чуждое и враждебное.

Свою характеристику внешнего мира как разобщенного «мира объективности», где рациональная, теоретическая мысль выступает в качестве деперсонализации и дегуманизации человека, Марсель переносит и на сферу социальной жизни. С его точки зрения, человеческое общество, современное государство, социальные отношения «заражены духом абстракции». «Дух абстракции» понимается здесь им как синоним понятия «объективность», когда благодаря обобщенному характеру научного мышления происходит генерализация, универсализация конкретных фактов; все личностное, субъективное уничтожается и заменяется абстрактным, общезначимым. «Дух абстракции» ведет, по Марселю, к отчуждению, к отрыву от конкретной реальности, к игнорированию живого, чувствующего и действующего человека, к кризису современного общества. Одной из причин современных социальных конфликтов Марсель считает проникновение в человеческое общество материалистических идей, распространение атеизма, а вместе с ним и утерю нравственных принципов. С его точки зрения, отчуждение личности, или «дух абстракции», наиболее сильно проявляется в технике, поэтому техника является величайшим препятствием на пути прогресса человечества.

Технизация общества, писал Марсель в своей работе «Проблематичный человек» (1955), привела к тому, что человек лишился своей подлинной сущности, «аутентичности» и превратился в некую производственную функцию.

Марсель квалифицирует современный мир как «варварство, опирающееся на знание», как «разбитый мир (*monde cassé*), чье сердце перестало биться».

Отталкиваясь от типичных условий капиталистического производства, от тех производственных отношений, в которых применяется техника, Марсель приходит к неправильному обобщающему выводу, что техника, являясь одной из главных причин отчуждения современ-

ного человека, «механизирует» и притупляет его, отрывает его от общества.

«Техническое отчуждение» стало одной из основных проблем буржуазных философов и социологов. Они полны пессимизма от все растущей власти машины над человеком, от того, что «техника убила человека», что не только «бог умер», как утверждал в XIX в. Ницше, но «умер и человек, а живы только организации и машины»^{65а}. А между тем техника как определенный социальный фактор не может влиять на человека независимо от общественных отношений. Ее воздействие на общество зависит от социально-экономических условий и политического строя данной страны. Если в условиях капиталистического производства техника, используемая как средство выколачивания сверхприбылей за счет интенсификации труда и крайнего перенапряжения сил рабочего, фактически низводит его до роли придатка машины, то в социалистическом обществе, где нет противоречия между характером производства и потребления, машина, как еще указывал Маркс, обладает «чудесной силой сокращать и делать плодотворнее человеческий труд...»⁶⁶

Связывая отрицательные черты отчуждения с самой природой современной цивилизации, Г. Марсель, как и некоторые другие французские экзистенциалисты, не рассматривает отчуждение как фактор, присущий исключительно классово-антагонистическому обществу. С его точки зрения, отчуждение остается и при социализме, где якобы продолжается интенсивная стадия бюрократизации человеческого духа и обезличения индивида. При таком понимании вообще всякое общество угнетает человека и отчуждение выступает как внешняя, роковая сила, извечная и неистребимая.

Марсель игнорирует тот факт, что в новом, социалистическом обществе человеческая личность выступает как активная и сознательная сила социального развития. Для Марселя характерны антиисторичная, ультрареакционная трактовка общественной жизни, презрительно-аристократическая оценка роли народа в процессе социального развития. Выступая как сторонник «избраи-

^{65а} Э. Фромм. Наш образ жизни делает нас несчастными.— «Литературная газета», 24 октября 1964 г.

⁶⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 12, стр. 4.

ного меньшинства», элиты, он характеризует народные массы как нечто второсортное, лишенное истинной духовности и интеллектуальности. «Массы, движимые в сущности чисто механическими законами,— заявляет Марсель,— существуют и проявляют себя вне плана рассудка и любви... ибо массы — это сниженно человеческое; они представляют собой деградацию человеческого. Было бы явным противоречием думать, что воспитание масс возможно. Только индивидуум, точнее говоря личность, поддается воспитанию. Вне этого остается место лишь для дрессировки»⁶⁷.

Аристократический снобизм Марселя, принижение им роли народных масс непосредственно связаны с его философской и социологической концепцией: противопоставлением личности массе, изолированием отдельного человека от «пагубного» влияния социальной среды, стремлением к «внутреннему убежищу», к «гармонии» человека с самим собой. Эта философия, несомненно, основана на упадочнических тенденциях современной буржуазной идеологии, ее страхе перед неизбежным революционным изменением мира.

Мистифицируя подлинные отношения между людьми, Марсель излагает свою концепцию личности в туманных образах религиозного мистицизма; он не просто отказывается от конкретного рассмотрения реальных человеческих отношений, но рисует их в ложном свете.

Сложность и противоречивость современного капиталистического общества, обреченность буржуазии как класса вызывают у Марселя страх перед историей, перед будущим. Для того чтобы выйти из тупика своего узкого буржуазного индивидуализма, философу необходимо раскрыть исторический и социальный смысл отношений между людьми в современном классовом обществе, выявить те подлинные тенденции и закономерности, которые в нем действуют.

Но, оставаясь на позиции абстрактного «неосократизма», как называет свою философскую позицию сам Марсель, он отбрасывает решающую роль в межчеловеческих отношениях объективных законов природы и общества и усматривает ее «по ту сторону» реальной действительности.

⁶⁷ G. Marcel. Les hommes contre l'humain. Paris, 1951, p. 13.

В концепции Марселя особенно ярко проявляются иррационализм и пренебрежение к науке, типичные для многих представителей буржуазной философии. Претендуя на высшее, наиболее полное изображение личности, он на деле строит антинаучную религиозно-философскую концепцию абстрактного, безвременного человека вообще, ограниченного самим собой, отчужденного от общества и ищущего спасения в боге как незыблемой и прочной основе бытия. «Но человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это *мир человека*, государство, общество»⁶⁸. Марксистское понимание истории как объективного процесса, законы которого человек познает и на основании их вмешивается и изменяет ход истории, вселяет в него мужество и уверенность в себе.

Решение важнейшей социальной проблемы — взаимоотношения личности и общества — оказалось не под силу христианскому философу, который изолировался от движения времени и борьбы политических сил. Сама жизнь, история, развитие новых общественных отношений показали ложность представления о полном одиночестве современного человека, об его отчуждении и разобщении с окружающей средой.

Анализируя с присущей ему двусмысленностью отношения между личностью и обществом, к откровенно реакционным выводам пришел и М. Мерло-Понти. Как и многие буржуазные философы, Мерло-Понти далек от признания принципов историзма; он рассматривает общественные явления не с точки зрения их объективного развития, а как непосредственные данные жизненного контакта субъекта с объектом. Этот контакт, с его точки зрения, гармоничен и адекватен лишь на уровне дорефлексивного, еще не отчужденного сознания. Исходя из основного положения своей феноменолого-экзистенциалистской концепции, согласно которому все объективное фактически включено в «субъект» и без субъекта не существует, Мерло-Понти рассматривает и основные категории марксистской теории — диалектику и практику — как «непосредственное взаимодействие между субъектом и объектом»⁶⁹, причем в истории практика выступает у

⁶⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 414.

⁶⁹ М. Merleau-Ponty. Les aventures de la dialectique. Paris, 1955, p. 45.

него как некое посредствующее звено между объективной и субъективной сторонами исторического процесса.

Отсюда смешение материального и идеального, субъективного и объективного в понимании истории. Утверждая, что «не только мы находимся в объективной истории, но и она в нас»⁷⁰, Мерло-Понти, как всегда, двусмыслен. Он не дает четкого определения этих взаимодействующих сторон и не показывает, что здесь первично, а что вторично. В результате границы между объективными и субъективными факторами исторического процесса, между общественным сознанием и общественным бытием расплываются и стираются. Как и Сартр, Мерло-Понти считает свои мысли в значительной степени близкими марксизму, однако эти претензии лишены всякого основания. Особенно это ясно при противопоставлении им марксистского учения «западному варианту марксизма», который под прикрытием псевдореволюционной фразы фактически выступает против основных положений марксизма.

Характеризуя марксизм в 60-е годы как утративший свой революционный характер, ибо он-де отошел от субъективного подхода к действительности, Мерло-Понти приходит к выводу, что целью революции должен быть сам человек, а не «изменения в вещах», которые якобы неизбежно ведут к деградации революционного движения. Подобно тому как диалектика, по мнению Мерло-Понти, не может существовать в природе независимо от человеческого сознания, так и революция якобы затухает, как только она пытается перейти к изменению «массивной позитивности» объективного мира⁷¹. Восставший класс революционен только в момент разрушения старого мира, считает Мерло-Понти. Лишь только он становится господствующим, его прогрессивность исчезает.

Революции в нигилистической концепции Мерло-Понти могут только разрушать, но не создавать, поэтому они якобы «истинны в качестве движения и ложны как ре-

⁷⁰ М. Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique*.

⁷¹ Г. Д. Сульженко. «Материализм и эмпириокритицизм» — теоретическая основа марксистской критики феноменологии и экзистенциализма.— Кн. «Великое произведение воинствующего материализма». М., 1959.

жимы»⁷². Выдвигая эти реакционные положения, фактически направленные против международного рабочего движения и социалистических революций, Мерло-Понти, хотя и пытается нас убедить, что его положения не расходятся с марксизмом, фактически поддерживает антикоммунистическую стратегию современных буржуазных идеологов, цель которых уничтожить или по крайней мере ослабить марксизм. Отвергая диалектику объективных социальных закономерностей, исторической необходимости, представляющих собой реальный объективный процесс, Мерло-Понти заменяет их двусмысленной игрой абстрактных понятий, которые бессильны разрешить проблему взаимоотношения личности — общества, человека — истории. Фактически личность для него отчуждена от общества, результаты практической деятельности которого всегда выступают как нечто «вещное», враждебное человеку.

Исключительно большое значение придает взаимоотношениям людей, противоречию индивидуального и коллективного и Сартр.

Сартр всегда остро чувствовал разложение буржуазной культуры, но в своих довоенных трудах он еще не пытается перейти от проблемы опыта отдельного индивида к оценке общественной практики в целом. Эту проблему он стремится разрешить в своем фундаментальном труде «Критика диалектического разума» (1960). Здесь им дается тщательный анализ роли общественных явлений, утверждается необходимость связи индивида и коллектива, личности и общества, человека и истории.

Великие исторические события нашей эпохи — победа социализма в Советском Союзе и создание мировой социалистической системы, а также кризис капитализма заставляют философа глубже задуматься над социальными процессами, яснее определить свои идейные и теоретические позиции. В труде «Критика диалектического разума», который он неправоммерно считает «творческим развитием марксизма», Сартр пытается построить новую теорию общественных отношений и исторического развития. Однако эта попытка, исходными постулатами которой остаются все те же субъективно-волюнтаристические принципы, не находит позитивного решения. Она не

⁷² М. Merleau-Ponty. Les aventures de la dialectique, p. 279.

только не развивает марксизма, но в корне ему противоположна. В «Критике диалектического разума» Сартр, стремясь дать целостную картину общественно-исторического процесса, вводит понятие материальной обусловленности человеческой деятельности, но рассматривает материальность чисто по-экзистенциалистски, как схему отчуждения, как нечто противостоящее и враждебное человеку. Отсюда и проблема «личность — общество» рассматривается им в плане экзистенциалистской анти-тезы социальных — «античеловеческих» и индивидуальных — «человеческих» отношений⁷³.

Присоединяясь к общему хору буржуазных философов, неправоммерно обвиняющих марксизм в растворении личности в общественно целом, Сартр противопоставляет марксизму свою экзистенциалистскую концепцию общественно-исторического процесса, которая якобы свободна от этой «дегуманизации». Соглашаясь с марксистским положением, что человек в такой же мере является продуктом обстоятельств, в какой он сам изменяет и создает их, Сартр фактически придает этому положению совершенно иной смысл. Он стремится возвеличить творческую инициативу и самодеятельность человека, рассматривая его как подлинного субъекта истории, но перечеркивает созидательную сторону человеческих связей в самой объективности этих обстоятельств. Непонимание Сартром проблемы материализма в социально-исторических исследованиях, которая состоит в том, чтобы видеть в материальной деятельности людей и закономерном ее

⁷³ Современные философы-марксисты — Люсьен Сэв в книге «Марксизм и теория личности» (*L. Sève. Marxisme et théorie de la personnalité. Paris, 1969.* Русск. перевод 1972) и Тадеуш Ярошевский в книге «Личность и общество» (*T. M. Jaroszewski. Osobowość i wspólnota. Warszawa, 1970.* Русск. перевод 1973 г.) — дали убедительную критику экзистенциалистской концепции личности, противопоставив ей с позиций материалистического понимания истории развернутую характеристику взаимоотношений личности и общества в процессе их исторического развития.

Л. Сэв анализирует проблемы марксистской теории личности главным образом на основе психологических исследований, выявляя при этом органическую связь между социально экономическими факторами и историческими формами развития человеческих индивидов; Т. Ярошевский — в плане интерпретации философских основ этой теории, ее аксиологических и гуманистических принципов, противопоставляя субъективно-идеалистическому индетерминизму экзистенциалистов диалектический детерминизм марксистов.

характере позитивную основу человеческого развития, приводит французского философа к тому, что именно в его концепции человеческая личность, лишенная всяких объективных основ, остается изолированной, одинокой и фактически отчужденной от общества⁷⁴.

Давая развернутый анализ остро конфликтных отношений в современном буржуазном обществе, Сартр убедительно показывает порабощение личности аморфными внешними силами, но в отличие от марксизма не находит реального пути ее освобождения. В противоположность марксизму-ленинизму, начертавшему и в наши дни осуществляющему конкретную оптимистическую программу реального освобождения личности в человеческом обществе, экзистенциализм остается в плену своей бесперспективной, глубоко пессимистической системы. Одну из причин этого теоретического и практического тупика следует искать в абстрактном понимании экзистенциалистами отчуждения, которое, несмотря на разносторонний его анализ, лишено основной, наиболее существенной своей черты — классового характера.

Рассматривая отчуждение не в реальном классово-антагонистическом обществе, а в иррационально превращенном, на голову поставленном мире⁷⁵, экзистенциализм трактует это явление антиисторически, психологизирует социальные отношения, акцентируя в них субъективный момент, фетишизирует технику. А между тем история свидетельствует и практика общественной жизни подтверждает, что ключ к объяснению генезиса и структуры отчуждения следует искать в классовой сущности разделения труда.

Еще в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс дал материалистическое решение проблемы отчуждения, связав ее с анализом экономических процессов капитализма и прежде всего классово-антагонистического способа производства. Он показал, что в основе всякого отчуждения лежит отчуждение труда как неизбежное следствие частной собственности. Проблема отчуждения остается предметом исследования и последую-

⁷⁴ М. К. Мамардашвили. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра.— Кн. «Современный экзистенциализм». М., 1966.

⁷⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 25, ч. II, стр. 398.

щих трудов классиков марксизма («Святое семейство», «Немецкая идеология», «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», «Теории прибавочной стоимости», «Капитал» и др.), где она рассматривается не только как философская категория, а в аспекте научных понятий политической экономии и исторического материализма. Соответственно и «снятие» отчуждения выступает не как изолированный акт абстрактного индивида, протестующего против бесчеловечного насилия, а как сознательная, целеустремленная деятельность рабочего класса, который, испытав на себе все тяготы подневольного труда, выступает как подлинная революционная сила, способная полностью преодолеть отчуждение. Неуклонная тенденция к новым формам общественной жизни и общественного сознания — развитие социалистической демократии, рост творческой инициативы народных масс, дух коллективности, сплоченности и глубокие изменения в производственной и личной жизни — неопровержимо свидетельствуют о прогрессирующем преодолении отчуждения.

Попытка Марселя, Сартра и других экзистенциалистов нивелировать принципиальное различие между отчуждением в классово-антагонистическом и социалистическом обществах, утверждение, что отчуждение одинаково присуще и капитализму, и социализму, исходит из субъективно-идеалистической концепции психологической и социологической абсолютизации отчуждения, превращения его в структурный фактор человеческой экзистенции. Раскрывая спекулятивный характер этого антропологического толкования отчуждения, якобы свойственного «изначальной» природе человека и бесконечно угнетающего его, философы-марксисты противопоставляют ему глубоко оптимистическое социально-историческое понимание данного явления⁷⁶.

Гносеологические принципы экзистенциализма

Сознание есть причина своего бытия. Экзистенциалистическая теория познания пытается противопоставить «дуализму» материалистической гносеологии свою «монистическую» концепцию. Исходя из замкнутого внутрен-

⁷⁶ И. С. Нарский. Марксистская концепция отчуждения и экзистенциализм. — Кн. «Философия марксизма и экзистенциализм». М., 1971.

него мира «бытия-для-себя», эта теория отрицает первичность внешнего объективного мира по отношению к сознанию, но вместе с тем и не утверждает, что сознание есть порождение духа. Экзистенциалисты тщетно бьются над тем, как прорваться из замкнутого круга своей субъективности к объективному миру, минуя диалектико-материалистическую теорию отражения. Справедливо подчеркивая творческий, деятельный характер сознания, они не в состоянии ответить, откуда же оно происходит, где источник его бытия. Зарождается ли оно в бессознательном или физиологическом? По мнению Сартра, и то, и другое невозможно. Бессознательное не может породить сознание. Сартр, как и все экзистенциалисты, не рассматривает сознание с точки зрения его генетического развития. Для него оно есть уже некая существующая данность, ничем причинно не обусловленная. Правда, наряду с ней имеется всепоглощающая полнота инертного, массовидного бытия-в-себе. Но оно, по Сартру, не может по своей природе быть источником сознания. Низшее не может породить высшее. Следовательно, сознание исходит из небытия? Но этот вариант отрицается философом. Не может быть «небытия» сознания «до сознания». Для того чтобы было «небытие» сознания, необходимо, чтобы раньше было сознание, которого теперь уже нет, и чтобы имелось сознание — свидетель, которое подтвердило бы небытие того — первого — сознания. Сознание, утверждает Сартр, не вытекает «из ничего». Оно существует через посредство самого себя⁷⁷. И эта детерминированность себя собою является его существеннейшей характеристикой. Поэтому «сознание предшествует небытию и вытекает (*se tire*) из бытия»⁷⁸. Но это вовсе не означает, что сознание есть некая духовная субстанция, противостоящая материальному миру и порождающая его.

Наоборот, как пытается доказать Сартр, бытие сознания случайно и не обосновано ничем, кроме самого себя. «Мы, — заявляет он, — хотим лишь указать: во-первых, что ничто не является причиной сознания; во-вторых, что сознание является причиной своего собственного способа бытия»⁷⁹. Однако Сартр выступает

⁷⁷ J.-P. Sartre. *L'être et le néant*, p. 22.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem.

против выдвигаемого рационалистами XVII в. онтологического примата сознания как особой духовной субстанции. С его точки зрения, сознание абсолютно не субстанционально — это чистая «видимость» (*apparence*). Онтологическая ошибка картезианского рационализма, по Сартру, в том, что Декарт не увидел, что абсолютное должно определяться первичностью существования над сущностью.

Эту первичность существования над сущностью и пытаются обосновать экзистенциалисты.

«Сознание творит мир». Вскрывая негативную роль сознания, которое в экзистенциалистской философии выступает прежде всего как антипод бытия, экзистенциалисты (и в этом их логическая непоследовательность) наряду с этим видят лишь в сознании подлинное бытие, которое творит мир. Лишь становясь бытием для меня, грубый, неоформленный мир приобретает значение, перерабатывается в явления, которые конституируют реальное бытие. Сартр, например, считает, что необработанная материя данной горы, которая просто есть, с того момента, как альпинист ее «проецирует», становится определенной вершиной, индивидуализируется, включается в различные отношения. Правильное положение о том, что познание человека есть активная, творческая деятельность, в результате онтологического противопоставления сознания бытию приводит к искажению действительных форм связи человека с миром. Так, в своем раннем романе «Гостья» Симона де Бовуар пишет: «В пустом театральном коридоре запах пыли, полутени, унылое одиночество — все это не существовало ни для кого, оно не существовало вовсе. А теперь она (героиня романа, Франсуаза.— Т. С.) здесь, и красный цвет ковра прорезает темноту, как робкая лампада. Она (Франсуаза.— Т. С.) имеет эту власть: ее присутствие вызывает вещи из их бессознательности; она наделяет их красками и запахами. Весь мир принадлежит ей»⁸⁰.

Не отрицая существования внешнего мира, но и не мысля его вне поля зрения субъекта, выдвигает на первый план творческую роль человеческого сознания и Мерло-Понти. «...Я,— пишет он,— являюсь абсолютным источником. Мое существование не зависит ни от моих

⁸⁰ S. de Beauvoir. *L'invitée*. Paris, 1962, p. 8.

предшественников, ни от моего физического и социального окружения: оно направлено к ним и их поддерживает, потому что именно я создаю бытие для себя... Научные взгляды, согласно которым я являюсь лишь моментом, частью мира, всегда наивны и лицемерны, потому что они подразумевают, не упоминая об этом, другой взгляд, взгляд сознания, согласно которому мир сначала располагается вокруг меня и начинает существовать для меня»⁸¹.

Таким образом, подлинный мир для экзистенциалистов ограничен человеческой реальностью, в конечном счете ее сознанием. Вне нас существуют лишь инертные вещи. Человек вкладывает в мир все его богатство. Экзистенциалисты не интересуются ни физическим миром, ни природой как таковой. Человек, причем человек, замкнутый в своем собственном внутреннем мире, ограниченный своими чисто человеческими проблемами,— вот, с их точки зрения, единственная подлинная реальность, единственный предмет философских исследований. Мир «для-себя», в противоположность миру «в-себе», существует только для нас. Мы не зависим от него, а, наоборот, он зависит от нас. Следовательно, единственный мир, который существует для меня, является созданием моего собственного сознания. «Единственно лишь «для себя», пишет Сартр,— трансцендентно миру, оно «ничто», посредством которого имеются вещи.

Как же, согласно экзистенциализму, осуществляется взаимосвязь человека с миром? В акте существования. Меняя местами установленные традиционной метафизикой понятия «сущность» и «существование», экзистенциалисты признают приоритет последнего и пытаются из него вывести все реальные связи и отношения действительности.

Понимая под существованием непосредственное «схватывание», «переживание» реальности как высший и наиболее адекватный способ познания, экзистенциалисты пытаются доказать и основной тезис своей гносеологии — примат субъективного над объективным. Так, Мерло-Понти анализирует те «переживаемые» состояния, когда связь человека с миром является первичной данностью,

⁸¹ М. Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception. Paris, 1945, p. 111.

исходя из которой сознание позднее устанавливает разделение субъекта и объекта. Основываясь на главных положениях гештальтпсихологии и пытаясь преодолеть разрыв между индивидуальным сознанием отдельного человека и окружающей его объективной действительностью, Мерло-Понти выдвигает в качестве первичной связи человека с миром целостный структурный акт — восприятие.

В одном из главных своих трудов, «Феноменология восприятия», он пишет, что восприятие — самая важная категория, основной фактор познания действительности.

Первичным, с точки зрения философа-феноменолога, является не то, что мы мыслим, а то, что мы видим. Отмечая две отличительные стороны восприятия — его процессуальность и способность предвосхищения (т. е. способность по одной какой-нибудь черте воспроизводить общую структуру предмета), Мерло-Понти характеризует восприятие как высшую по отношению к мышлению ступень познания. Определяя восприятие как непосредственное видение мира, как опытный контакт с ним, он поясняет, что этот опыт означает: «иметь внутренние связи с миром, телом и другими людьми, быть вместе с ними, вместо того, чтобы быть возле них»⁸².

Восприятие для Мерло-Понти то же самое, что интуиция для Бергсона, таинство для Марселя, «бытие-для-себя» для Сартра. Восприятие включено в мир, оно непосредственно связано с ним; в этом акте внутреннее и внешнее неразрывны; мир находится во мне, а я в нем. Здесь, согласно Мерло-Понти, между субъектом и объектом имеется «отношение вовлечения» (*rapport d'implication*). Это отношение диалектично. Собственно говоря, диалектика, по Мерло-Понти, и есть переход от субъекта к объекту и от объекта к субъекту⁸³. Для философа неважно, что является первичным, а что вторичным; важен этот вечный, непрерывный процесс взаимного проникновения. «Естественное восприятие, — утверждает он, — не есть наука, оно не ставит перед собой и не удаляет от себя вещи, чтобы их наблюдать; оно живет с ними; восприятие есть «мнение» (*l'opinion*) или «первоначальная вера», которая связывает нас с миром как с

⁸² *M. Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception, p. 113.*

⁸³ *M. Merleau-Ponty. Les aventures de la dialectique, p. 45.*

нашей родиной...»⁸⁴ Мерло-Понти, как и все экзистенциалисты, оспаривает ценность научного познания; в научной мысли якобы утрачивается непосредственный контакт с миром, ибо она, оперируя понятиями и символами, теряет живую связь с вещами.

«Неадекватность» научного мышления. Поскольку современный мир в интерпретации экзистенциалистов подавлен техникой и автоматизацией и выступает как абстрактный схематизированный мир науки, предметом которого являются символы и понятия, а не творческая человеческая личность, они отказываются признать науку наиболее адекватным познанием действительности. Наука, утверждают они, имеет дело с миром идей, а не с миром вещей, и поэтому всегда абстрактна. Необходимо обнаружить истоки всех научных проблем и понятий, возродить их корни, скрытые в ходе развития цивилизации. Эти основные начала, корни всего сущего, следует искать в том первичном феномене существования, в той деятельности субъективной жизни, где устанавливается непосредственный контакт человека с миром. «Все, что я знаю о мире,— заявляет Мерло-Понти,— даже посредством науки, я знаю, исходя из своего личного видения и опыта мира, без которого все символы науки не имеют никакого смысла»⁸⁵. Все здание науки построено, согласно философии существования, на пережитом опыте, и наука не раскрывает и никогда не сможет раскрыть тот смысл бытия, которым обладает восприятие. И это происходит потому, что наука есть всегда определение, или объяснение, а не живой контакт с миром. «Вернуться к самим вещам,— пишет Мерло-Понти,— значит вернуться к тому миру донаучного сознания, из которого наука всегда исходит. В отношении этого мира всякое научное определение абстрактно, схематично и зависит от него, подобно тому как география зависит от пейзажа, дающего нам первоначальное представление о лесе, луге, или реке»⁸⁶.

Однако этот непосредственный контакт с природой, слитие с реальностью исчезает как только сознание вступает в свои права. Тогда все в жизни и в мысли начинает

⁸⁴ M. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, p. 371—372.

⁸⁵ Ibid., p. II.

⁸⁶ Ibid., p. III.

обнаруживать нечто двойственное, некое различие и разъединение, которые придают миру двусмысленный характер. О двусмысленном способе существования свидетельствует прежде всего опыт нашего собственного тела, где налицо смешение материальных и духовных элементов. Принцип двусмысленности трактуется Мерло-Понти очень широко. Двусмысленными являются, с его точки зрения, не только наше тело, но и наше существование в мире, сам мир и мы сами, вся практика, социальная жизнь и история. За такое понимание мира французские исследователи стали именовать концепцию Мерло-Понти философией двусмысленности (*d'ambiguité*).

Научное познание и вера: проблема и таинство. Еще более ярко выраженную антисциентистскую позицию в защиту «подлинного человеческого постижения бытия» занимает Габриэль Марсель. Для него весь мир делится на мир веры и мир знания. Христианский философ не отрицает ни реальности мира, ни научных истин. Но истина как интеллектуальная схема, как абстрактная грань не может удовлетворить нашу потребность полноты⁸⁷. Поэтому познавательная ценность научного познания имеет для Марселя второстепенное значение, и на первый план выдвигается особое эмоционально-этическое отношение к миру — «род чувства, которое не может интеллектуализироваться, превратиться в суждение, не только не изменив своей природы, но и не потеряв, быть может, всего своего значения»⁸⁸.

Подчеркивая приоритет эмоциональных отношений с миром перед интеллектуальным познанием действительности, Марсель выдвигает два кардинальных, противопоставляемых друг другу понятия: «проблема» (*problème*) и «таинство» (*mystère*). К проблеме относится мир науки, все то, что лишено субъективности, что находится «передо мною»; это — сфера объективных данных, внешних по отношению ко мне, которые я рассматриваю как посторонний наблюдатель. Таинство — это область веры, «сфера, где различие между «во мне» (*en moi*) и «передо мной» (*devant moi*) теряет свое значение и первоначальную ценность», где дуализм субъекта и объекта преодолен. Если «проблема» — это то, что я могу

⁸⁷ G. Marcel. *Journal métaphysique*, p. 180.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 314.

обойти, к чему я остаюсь равнодушным, то интуитивное постижение «тайнства» коренится в самих условиях человеческого существования. Тайнство обязательно включает в себя понятие ценности. К нему относится лишь то, что способно меня заинтересовать, представляет для меня определенную ценность, что эмоционально меня затрагивает; поэтому в тайнстве невозможны безличные отношения типа «он», но только порядка «ты»⁸⁹.

Субъект целиком вовлечен в тайнство. Но хотя тайнство и ускользает от объективного познания и научной проверки, для Марселя только оно одно имеет философскую значимость. Проблема же является лишь «деградированным тайнством».

Достигнуть реальности значит, по Марселю, участвовать изнутри в тайнстве «необъективируемого бытия». Здесь человек выступает не как объективный и равнодушный зритель, а как актер, трепетно играющий свою, личную роль. Реальность моего «я», утверждает Марсель, состоит в моем участии в бытии. Оно органически ему присуще и не может быть привнесено извне. Только в тайнстве полностью осуществляется «единство существования и существующего». Без этого единства «субъект есть ничто»⁹⁰. Не отбрасывая полностью научного познания, Марсель приписывает ему второстепенную роль. Мир науки — это мир «объективности». В нем объект изучения оторван от субъекта и противостоит ему как чуждый, внешний. Познавая действительность обобщенно, при помощи отвлеченных, универсальных понятий, наука теряет живой контакт с природой, утрачивает непосредственную связь с субъектом. Поэтому научное мышление, по глубокому убеждению Марселя, «дегуманизирует» и природу и человека. Общезначимое тождественно безличному. «Никогда не следует забывать,— пишет он все в том же «Метафизическом дневнике»,— что если превосходство науки заключается в том, что она для всех, то этому превосходству всегда сопутствует тяжкое метафизическое возмездие; наука для всех только потому, что она фактически ни для кого в отдельности»⁹¹. Однако под тайнством Марсель вовсе не подразумевает нечто сверхчуждственное. Это — единство пере-

⁸⁹ *G. Marcel. Journal métaphysique, p. 159—161.*

⁹⁰ *Ibid., p. 313.*

⁹¹ *Ibid., p. 289.*

живающего субъекта с предметом, на который устремлено его чувство, порыв, сливающий человека воедино с тем, что никак не может быть определено как «объект». Особенно ясно выступает таинство в процессе художественного творчества, а также в таких «всепоглощающих» чувствах, как любовь, преданность, надежда, самоотречение и др. Это чисто феноменологическая форма отношения к миру, которая фактически приводит к отказу от научного познания мира в пользу его эмоционально-морального постижения⁹².

В действительности же «примат таинства» над «проблемой» есть отказ от научного познания мира в пользу его иррационально-мистического постижения. Смыкаясь с религией и принижая роль науки, Марсель фактически отказывается от всякой критической мысли и ставит предел человеческому познанию, человеческой созидательной деятельности.

В современном споре между сциентизмом и антропологизмом французские экзистенциалисты занимают определенно выраженную «антропологическую» позицию. Выдвигая приоритет субъективной сферы человеческого существования, где эмоциональные, иррациональные и инстинктивные силы человеческого «я» выступают как его основная жизненная и творческая основа, экзистенциалисты отбрасывают научный подход к действительности, отождествляя его с односторонним, абстрактно-схематическим сциентизмом.

Этим негативистским и по существу агностическим установкам марксистско-ленинская философия противопоставляет диалектико-материалистическое понимание науки, с одной стороны, как адекватного воссоздания картины мира в его целостности и конкретности, с другой — как сложного социального явления, связанного с всемирной историей человечества и качественным многообразием общественной практики. Научное познание диалектично: оно развивается в постоянном противоречии между неисчерпаемым богатством свойств и отношений объекта и стремлением субъекта познать и воспроизвести их в системе научного знания. Принципиальная ограниченность антинаучных концепций экзистенциалистов определяется

⁹² Г. М. Тавризян. Этика экзистенциализма и христианская мораль. — Ки. «Современный экзистенциализм». М., 1966.

в первую очередь их общей идеалистической позицией, онтологическим дуализмом, а также отрицанием объективной закономерности природного и общественно-исторического процесса.

Практика как основа и источник познания. Практика (praxis) как предметно-творческая деятельность человека, как способ его индивидуального бытия в мире занимает в экзистенциалистской философии одно из ведущих мест. Определяя посредством индивидуального проекта (projet) конечную цель познания, экзистенциалисты относят практику прежде всего к субъективной категории: она представляет собой индивидуальный «опыт» отдельного человека, активную деятельность субъекта.

Понимая под процессом познания не «познание идей», но «практическое познание вещей»⁹³, Сартр утверждает, что познание мира есть прежде всего практическая деятельность человека. В конечном счете для экзистенциалистов практика совпадает с существованием, ибо она всегда означает то, что испытано, пережито, прочувствовано индивидом. «Рефлексия,— пишет Сартр,— не может быть сведена для нас к простой имманентности субъективного идеализма: она может быть точкой отправления только в том случае, если она тотчас же отбрасывает нас в самую гущу людей и вещей, в мир»⁹⁴. По мнению Сартра, «единственная теория познания, которая может в наши дни представлять ценность, это та, которая основывается на следующей истине микрофизики: экспериментатор участвует в экспериментальной системе. Только такая теория позволяет избежать идеалистической иллюзии, только она одна показывает реального человека в реальном мире. . .»⁹⁵

Практика, согласно экзистенциалистской интерпретации, постоянно устремлена в будущее. Здесь основная роль принадлежит проекту, замыслу человека, который есть движущая сила практики, направленная на достижение цели. Это будущее, т. е., по Сартру, некая идеальная полнота и завершенность, «тотальность» (totalité), в сущности и есть та цель, которую каждый человек стремится достичь с помощью своих индивидуальных, глубоко

⁹³ J.-P. Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 31.

⁹⁴ Ibid., p. 30.

⁹⁵ Ibidem.

субъективных проектов. С точки зрения Сартра, есть две возможности впасть в идеализм: свести все реальное к субъективному или, наоборот, уничтожить всякую реальную субъективность в угоду объективности; экзистенциалистская же практика якобы преодолевает обе эти опасности: в ней находят свое единство «сознание объекта» и «сознание себя».

Если в труде Сартра «Бытие и ничто» человек отчужден от внешнего мира и отношения между ними определяются через взаимное отрицание, то в «Критике диалектического разума» делается попытка раскрыть их взаимодействие и внутреннюю связь. Эта соотнесенность с миром осуществляется через практику. Здесь практика трактуется Сартром уже не в абстрактном плане, не как внутренняя, ничем не детерминированная направленность индивида к осуществлению своего личного проекта. Решающим фактором здесь выступает отношение практики к материальности. Практика, согласно Сартру, развертывается в материальном мире и воплощается в материальных предметах. Результатом всеобщей материализации практики является очеловечение, «гуманизация материи».

«Гуманизованная материя как мир человеческих вещей» выступает в качестве инертной объективации человеческой сущностной деятельности. Именно человек создает этот мир и узнает себя в нем. Материализованная практика открывает каждому более богатую реальность, чем та, которую он предполагал заранее в своем индивидуальном проекте. Таким образом, материя обогащает человеческие замыслы, она является единственным средством их реализации.

Исходя из понимания Сартром «обработанной» материи, включающей в себя не только орудия и средства труда, но и всю сферу материальной культуры человечества, некоторые советские философы, например Г. Я. Стрельцова, приходят к выводу, что в концепции материализованной практики Сартру удалось преодолеть свой прежний дуализм в отношении «бытия-в-себе» и «бытия-для-себя» и дать его синтез в понятии «для-себя-в-себе»⁹⁶.

⁹⁶ Г. Я. Стрельцова. Эволюция философских взглядов Ж.-П. Сартра.— «Вопросы философии», 1968, № 3.

В своей новой работе «К критике концепции экзистенциальной диалектики Жан-Поля Сартра» Г. Я. Стрельцова проводит четкую грань между различными видами практики, и «материализация» практики оценивается ею как «чужеродная вставка» в целом идеалистической концепции Сартра⁹⁷. М. К. Мамардашвили в результате глубокого и всестороннего анализа этой проблемы приходит к правильному выводу, что «Сартр, несомненно, ошибается, думая, что он мыслит, как марксист, когда описывает роль «материи» и ее господство в современном обществе. В действительности под этим он имеет в виду чисто отрицательное явление, имеет в виду, что именно зависимость всей человеческой деятельности от способа производства материальной жизни и от совокупных сил человеческого общения лишает историю человеческого смысла и творческого характера»⁹⁸.

Несомненно, что разрыв между внешним миром и индивидом, объективным и субъективным в сартровской концепции не преодолен, и о синтезе «для-себя» и «в-себе» в труде «Критика диалектического разума» говорить не приходится. Подчеркивая первичность субъективного над объективным, Сартр утверждает, что ни необходимость, ни закономерность не довлеют над человеческой практикой, потому что проект — эта основа практики — всегда свободен и полностью индетерминирован.

Выступая против материалистического, научного обоснованного тезиса — «человек в своей практической деятельности имеет перед собой объективный мир, зависит от него, им определяет свою деятельность»⁹⁹, Сартр рассматривает субъективную деятельность как творящую действительность. И это идеалистическое «творчество» определяется не объективными данными, а произволом субъекта. Человек в процессе практической деятельности выступает как субъект действия. Эту активную индивидуальную практику Сартр противопоставляет практике инертной, где индивид подавлен, пассивно выполняет свою работу, скорее «испытывает свою судьбу», чем «творит ее сам».

⁹⁷ Кн. «Философия марксизма и экзистенциализм». М., 1971.

⁹⁸ М. К. Мамардашвили. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра.— Кн. «Современный экзистенциализм». М., 1966, стр. 185.

⁹⁹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 169—170.

Описывая те препятствия, которые встречается на своем пути человеческая практика, Сартр относит к ним все общественные «ансамбли», группы и учреждения. «Социальные объекты,— пишет он,— по крайней мере со стороны их фундаментальной структуры, являются бытием инертно-практического поля»¹⁰⁰. Само же это поле «есть сфера нашего порабощения, это означает не только идеальное рабство, но и реальное закабаление «природными силами», «машинизированными силами» и «антисоциальными учреждениями»¹⁰¹. Сартр относит их к «бытию-в-себе», потому что они выступают как пассивные, застывшие, овеществленные результаты живой практики отдельного индивида.

Противоречивость философской мысли Сартра проявляется здесь в том, что, наряду с правильным положением об активной, творческой роли отдельной личности в общественной практике человечества, сама эта практика как практика общества в целом рассматривается им как нечто инертное, противостоящее отдельной личности. Рассматривая общественную практику (*praxis commune*) как общее действие, где индивидуальное подчинено общему и не может вырваться из его границ, Сартр подчеркивает скованность личной инициативы отдельного человека, над которым якобы «тяготеет» интерес масс. Эта «инертная практика» коллектива особенно ярко выявляет противоречие между личным и общественным в современных институционализированных организациях с их разветвленным аппаратом управления и механизированными коммуникациями. Здесь общественная практика, с точки зрения Сартра, лишается «прозрачности» индивидуального действия и приобретает характер принуждения. Сартр игнорирует тот исторически доказанный факт, что практика отдельного человека есть всегда вместе с тем и практика общественная, что деятельность отдельного индивида — это всегда одновременно деятельность члена общества, который хотя и выступает как частный, но органически слитый с этим обществом элемент.

Сартр же, несмотря на признание общественной практики как таковой, в конечном счете выводит все социальные факторы, все формы общественного сознания из

¹⁰⁰ *J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique*, p. 306.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 369.

индивидуальной деятельности отдельного человека, оставая в тени основное — общественно-историческую практику людей, их практически-критическую, революционную деятельность, которая играет решающую роль в изменении и переустройстве общества, в поступательном ходе исторического процесса.

Считая практику узловым пунктом жизни человека и исторического развития, В. И. Ленин показал, что целеполагающая деятельность человека наряду с природой является одной из двух форм *«объективного процесса»*¹⁰². Субъективно-идеалистическая интерпретация практики лишь как деятельности отдельного индивида выносит практику за пределы науки; диалектико-материалистическая ее трактовка показывает неразрывную связь практики и науки, познания и материальной деятельности. «Господство над природой, проявляющее себя в практике человечества, есть результат объективно-верного отражения в голове человека явлений и процессов природы. . .»¹⁰³.

Экзистенциализм — это не гуманизм

В своей брошюре «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартр в самых общих чертах наметил основные положения этической концепции экзистенциализма. В заключении к своей книге «Бытие и ничто» он обещал создать фундаментальный труд, посвященный вопросам морали, предполагая дать исследование «сущности духовной жизни», но пока он своих обещаний не выполнил. Специальных трудов о нравственности, гуманизме нет и у других экзистенциалистов, хотя этим проблемам и уделено большое внимание в их философских и литературных произведениях.

Исходя из концепции изолированного индивида, противостоящего объективным законам исторического развития, французские экзистенциалисты абсолютизировали роль человека и его сознания в общественной жизни, что неизбежно приводило их к мелкобуржуазному индивидуализму и субъективизму. Общество они понимали как конгломерат изолированных, замкнутых в своем неповто-

¹⁰² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 170.

¹⁰³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 198.

римом «я» и фактически обособленных индивидов, что противоречит подлинной природе человека как существа общественного. Гуманизм экзистенциалистской философии по самой своей сути и исходным позициям антигуманистичен. Он лишь декларирует свободу человека и его независимость от социальных и моральных норм, но не указывает реального пути их осуществления. Провозглашая, что «другой вселенной, кроме вселенной человека, вселенной человеческой субъективности, нет»¹⁰⁴, Сартр чрезвычайно обедняет понятие гуманизма, сводя его к узкому пониманию формирования внутреннего духовного облика индивида, к утверждению «человеческой реальности», независимо от объективно существующих общественных отношений, от тех условий, без воздействия которых не может формироваться и утверждаться человеческая личность. Центральной категорией экзистенциалистского учения о человеке, его сущности, его морали является свобода.

«Человек — это и есть свобода». В концепциях французских экзистенциалистов, утративших веру в объективную значимость мира, наиболее полно разработана идея свободы в качестве основополагающей ценности и исходного принципа человеческого существования.

Рассматриваемая в сфере индивидуального, субъективного опыта, эта свобода не только целиком оторвана от материальных и социальных условий жизни, она создает их. Свобода трактуется экзистенциалистами в качестве онтологического фундамента «бытия-для-себя». Именно на свободе, с их точки зрения, зиждется человеческое существование. Нельзя говорить о бытии человека, не подразумевая при этом его свободное бытие. «Человеческая воля,— пишет Сартр,— предшествует сущности человека и делает ее возможной... То, что мы называем свободой, невозможно отделить от бытия «человеческой реальности». Человек вовсе не должен раньше быть, чтобы потом стать свободным, нет никакой разницы между бытием человека и его «свободным бытием»¹⁰⁵.

Человек — это и есть свобода. «Единственная свобода, которую я знаю,— утверждал Камю,— это свобода духа и свобода действия»¹⁰⁶.

¹⁰⁴ J.-P. Sartre. L'existentialisme est un humanisme, p. 93.

¹⁰⁵ J.-P. Sartre. L'être et le néant, p. 61.

¹⁰⁶ A. Camus. Le mythe de Sisyphe, p. 80.

Свобода, рассматриваемая как эквивалент сущности человека, выступает вместе с тем и как теоретический базис экзистенциалистской этики. Отрицая объективный характер нравственных принципов добра и зла, экзистенциалисты фактически пытаются (главным образом в ранних своих произведениях) теоретически обосновать выдвинутое Достоевским положение: «Если бога нет, значит все дозволено». Поэтому свобода для них есть прежде всего освобождение внутреннего мира человека, его «самости», его неповторимой индивидуальности от всех внешних воздействий, от влияния окружающей среды, общественной жизни, от всяческих социальных «организаций» и «групп».

Человек, «заброшенный» в мир, пребывает там, как «голый среди волков»: он не зависит ни от кого и ничем не детерминирован; он всецело предоставлен самому себе; он свободен. Фактически и самого человека еще нет. Он только должен «сделать себя» (*se faire*). Поэтому Сартр предлагает определять свободу не как то, что есть, а как то, что должно быть. Человек свободен именно в развитии, в процессе своего творческого самосозидания. Достигнув чего-либо и остановившись на этом, он перестает быть свободным. Он всегда должен устремляться вперед, чтобы вновь обрести свою свободу. Так, каждый момент наша свобода сталкивается с чем-то новым, непредвиденным, которое она должна «превзойти» (*dépasser*), чтобы не застыть в неподвижном бытии вещей.

Ошибочность трактовки Сартром свободы заключается в его утверждении, что все люди одинаково свободны: узник тоже свободен. Нет различных уровней свободы: различны лишь возможности действия, сама же свобода как таковая безгранична. Эти идеи, несомненно, имеют свои корни в том чувстве протеста против насилия, в той атмосфере стойкости и мужества, которая была характерна для периода немецкой оккупации, когда необходимо было сохранить личную внутреннюю свободу, собственное достоинство, верность своему «я». В этом смысле свобода человека трактовалась экзистенциалистами как безграничная. Человек в равной степени свободен стать аскетом, мудрецом, убийцей. Внутренний стимул его деятельности, его мотивы ничем не обусловлены. Поскольку человек не приобрел еще своей сущности, для него нет и меры ценности того или иного поступка или акта.

Все одинаково возможно, и все в равной степени лишено смысла. Все возможности (*les possibilités possibles*) человек всегда воспринимает как свои, и поэтому ни одна из них для него не обязательна: вот я стою на краю пропасти, свободный броситься в нее или же благо- разумно отойти назад. Угроза смерти может превратиться в реальную смерть, и нет никого и ничего, что могло бы ее предотвратить. Но если ничто не принуждает меня спасти свою жизнь, то ничто не мешает мне и броситься в пропасть. Единственно я сам являюсь причиной и основанием этого возможного, но еще не реализованного факта.

Для Сартра свобода есть прежде всего свобода проекта, замысла, плана. Человек свободен лишь до тех пор, пока решение им не принято. Приняв его и осуществив, он перестает быть свободным и должен вновь проектировать свое будущее. И так бесконечно.

По Сартру, человек свободен, потому что он никогда не является неподвижным, определенным бытием, а всегда находится в отдалении от него, он есть не «в себе», а в присутствии себя. Человек, который является тем, что он есть, никогда не может быть свободным. «Свобода есть именно ничто, которое находится в самой сущности человека и которое принуждает человеческую реальность *делать себя*, вместо того, чтобы *быть*». . . Таким образом, свобода не есть бытие; она есть бытие человека, т. е. небытие его бытия»¹⁰⁷.

Такая негативная трактовка свободы вытекает из экзистенциалистского понимания сознания как «ничто». Не выводимое ни из чего, ускользая от вещей, являясь чистой спонтанностью, сознание, как уже было сказано, есть «не бытие, но небытие бытия». Свобода не относится к свойствам сознания наряду с другими его свойствами. Ее нельзя рассматривать изолированно от сознания: сознание не имеет свободу, оно есть свобода. Поэтому свобода для Сартра есть всегда свобода противопоставления, оппозиции, отрицания: «Отрицание привело нас к свободе»¹⁰⁸. Человек свободен не только потому, что он противостоит миру, но и потому, что он противостоит самому себе, своему «я». Если по Марксу,

¹⁰⁷ J.-P. Sartre. L'être et la néant, p. 516

¹⁰⁸ Ibid., p. 115.

человек «свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность...»¹⁰⁹, то Сартр расценивает свободу, как возможность отрицания связи между человеком и миром. Такое субъективно-идеалистическое толкование свободы как сугубо внутреннего, самодовлеющего и первичного по отношению к внешнему миру и обществу начала приводит экзистенциалистов к тому, что фактически свобода рассматривается ими как нечто духовное (у Марселя мистическое), находящееся по ту сторону законов природы и общества и не имеющее никакого объективного базиса.

Оставаясь в основном на волюнтаристических позициях, Сартр тем не менее не может не признать некоторых обстоятельств, которые ограничивают действие нашей индивидуальной свободы. В этом его непоследовательность, такая же, как и в неопределенной трактовке «бытия-в-себе». Фактически человек, как правильно отмечает Сартр, никогда не является полностью изолированным: помимо своей воли он самим фактом своего рождения уже включен в общественную жизнь, связан с судьбой своей эпохи, нации, класса. Человек всегда находится в той или иной ситуации.

Свобода в ситуации. «Мы называем ситуацией,— пишет Сартр,— совпадение свободы с полнотой мирового бытия лишь в той мере, в какой данное проявляет себя перед лицом свободы не иначе, чем в свете той цели, которую она (свобода.—Т. С.) выбирает»¹¹⁰. Таким образом, Сартр вынужден ограничить тотальность свободы. Говоря, что нищий свободен, мы не подразумеваем, заявляет он, что он может себе позволить все прихоти богача, но он свободен примириться со своей бедностью или восстать против нее, жаловаться на нее или пытаться разбогатеть. Только находясь в определенных обстоятельствах, мы свободно можем принять то или иное решение. «Эту свободу,— пишет Сартр,— не надо рассматривать как метафизическую власть человеческой «природы»; она не есть также и вольность делать все, что хочешь, не является эта свобода и неким внутренним убежищем, которое мы сохраняли бы даже в цепях»¹¹¹.

¹⁰⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 145.

¹¹⁰ J.-P. Sartre. L'être et le néant, p. 569.

¹¹¹ J.-P. Sartre. Situations, II. Paris, 1964, p. 26.

Человек свободен, но лишь в пределах данной конкретной ситуации. Мир предлагает нам ситуацию, и в пределах этой ситуации человек полностью свободен: он может принять ее или отбросить, подчиниться ей или восстать против нее.

Таким образом, Сартр разграничивает объективные и субъективные моменты в своей трактовке свободы. Поскольку человек не может находиться вне какой бы то ни было ситуации, постольку его свобода всегда органична и обусловлена, и в этом смысле он уже не может быть «абсолютным творцом истории». Но в пределах данной конкретной ситуации Сартр утверждает абсолютную свободу выбора индивида, уже независимую от каких бы то ни было объективных условий.

Ситуация, с одной стороны, ограничивает свободу человека, с другой — вызывает у него волю к преодолению поставленных перед ним границ. И это порождает свободу проекта, замысла, плана. Границам ситуации человек противопоставляет свою независимую творческую деятельность. И в пределах данной ситуации эта свободная деятельность безгранична. Мир, в котором живут люди, определяется лишь через их отношение к будущему, которое они проецируют.

Свобода здесь трактуется исключительно в пределах сознания, т. е. с точки зрения субъективного идеализма; диалектическая же связь между субъективным и объективным игнорируется. Сартр отбрасывает детерминирующую роль данной ситуации, обуславливающей выбор человека, отрицает происхождение субъективного из объективного. А между тем индивидуальная свобода, поглощенная самой собою, неминуемо находится перед лицом внешних событий и зависит от них, будь то самая конкретнейшая ситуация.

История, общественная и научная практика человечества показывают, что лишь та форма сознания, которая является отражением объективной реальности, т. е. знанием законов природы и общества, дает человеку подлинную свободу. Обладая такой свободой, человек не испытывает ни тревоги, ни страха перед фатальностью данной ситуации. Наоборот, он использует свою свободу для сознательного преобразования окружающих его объективных условий.

Оспаривая объективность науки и в известном смысле

даже самого внешнего мира, экзистенциалисты обольщают людей иллюзией абсолютной свободы и затушевывают реальные возможности подлинного освобождения. Правда, человек, согласно экзистенциалистам, господствует над бытием вещей, поскольку он придает им смысл, но зато он чувствует себя лишенным их устойчивой сущности, ощущает себя изгнанным из их мира, находящимся вне его.

«Вне. Все находятся вне,— пишет Сартр,— деревья на набережной, два маленьких домика на мосту, розовые отблески которых светятся в темноте, конная статуя Генриха IV, застывшая в галопе над моей головой: все, что весомо. Внутри нет ничего, даже дыма, внутреннего нет совсем, ничего нет. Я свободен... Я — ничто, и я ничем не обладаю. Я так же неотделим от мира, как свет, но в то же время я изгнан, как свет, скользящий по поверхности камней и воды, причем ничто и никогда меня не задевает и не засасывает. Вне. Вне. Вне мира, вне прошлого, вне самого себя: свобода — это изгнание, и я обречен быть свободным»¹¹².

Зачем мы живем, и как мы должны жить? — спрашивает Альбер Камю. Есть ли у нас вообще какая-то цель жизни? В нашем собственном существовании заложена возможность достижения полноты счастья. Надо жить, но как? «Истинная трагедия есть не трагедия судьбы, но трагедия свободы, той жестокой свободы души, которая разъединяет нас с самими собой и миром»¹¹³.

Каковы же причины этой безнадежной философии, этого глубокого пессимизма? Годы, когда французский экзистенциализм получил свое широкое признание и стал одним из ведущих философских направлений в стране, совпали с одним из наиболее мрачных периодов в жизни современной Франции: «Странная» война, военное поражение страны, оккупация принесли французскому народу неисчислимы бедствия и вызвали у него мучительное чувство морального унижения. Предательская политика монополистической буржуазии, ее позорный сговор с немецкими захватчиками, антипатриотическая политика высших военных кругов, казалось, неминуемо

¹¹² J.-P. Sartre. Les chemins de la liberté, v. II, p. 418—419.

¹¹³ H. Bonnier. Albert Camus ou la force d'être. Lyon — Paris, 1959, p. 24.

вели страну к гибели. Определенная часть интеллигенции, особенно остро воспринимающая это положение и не видящая реальных путей выхода из кризиса, стремилась найти прибежище в своем внутреннем мире, в признании абсолютной свободы своего «я». Несомненно, что движение Сопrotивления (участниками которого были многие французские экзистенциалисты — Сартр, Камю, Бовуар, Батай), выразившее всенародный протест против фашистского насилия, оказало известное положительное влияние на политические взгляды экзистенциалистов, но не изменило их философских принципов.

Клубок противоречий не был распутан и много лет спустя после освобождения Франции. Высокий уровень технической культуры, находящийся в явном противоречии с уровнем общественного строя и духовной жизни; стандарты и штампы производственной и общественной жизни, особенно возросшие в системе монополистического капитала, «опиум» массовых коммуникаций (пресса, радио, кино, телевидение), игнорирование индивидуальных запросов личности — все это вело к тому, что буржуазные институты и организации, их деятельность выступили как внешние, принудительные силы, подавляющие личную свободу и волю отдельной личности. Сартр, Камю, Бовуар — убежденные противники капитализма, искренно и страстно протестующие против его унижающих человеческое достоинство порядков, против отчуждения человека, превращения его в вещь, в робота. Но, отрицая «истины буржуазии», они не могут принять и социалистическую идеологию. Негативность превалирует у экзистенциалистов над позитивным решением проблем. Поэтому и свобода выступает у них как негативная категория, как отрицание, отказ, как свобода от, а не свобода для.

Идеалистическая концепция индивидуальной свободы, превращенная Сартром и Камю в некое абсолютное начало, метафизическую сущность, фактически выступает «как самоопределение, как избавление от действительного мира, как — мнимая только — свобода духа...¹¹⁴⁻¹¹⁵. Такая свобода, оторванная от необходимости, не зависящая ни от природы, ни от общества, ни от условий реальной жизни, не только не свидетельствует о могу-

¹¹⁴⁻¹¹⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 292.

ществе и силе человека, а, наоборот, показывает его слабость и бессилie. Поэтому безнадежностью пронизана жизнь сартровских героев, людей без будущего: Антуана Рокантена («Тошнота»), Матье Деллярю («Дороги Свободы»), отца и сына фон Герлах («Затворники Альтоны»).

Так, декларируя самую безграничную, абсолютную свободу, Сартр и Камю пессимистически отражают потерю ориентации человека современного буржуазного общества, его безысходность и трагическую обреченность, когда под вопрос поставлены ценность знания, науки, истории, смысл самой жизни.

Первостепенное значение категории свободы придает и Г. Марсель. Свобода, с его точки зрения, не принадлежит к понятию «иметь» (avoir) и в этом смысле совпадает с сартровской. И у того, и другого быть свободным значит прежде всего «быть» (être). Но если для Сартра свобода есть негативная категория, то для Марселя она выступает как примиряющее начало: быть свободным значит быть самим собой. В тех случаях, когда человек не свободен, заявляет Марсель, он не является самим собой, а действует автоматически, наподобие вещи, он чужд своему подлинному «я», отчужден от него. «Единственный способ принадлежать самому себе — это не отождествлять себя с замкнутой системой детерминированных интересов... но утвердить самого себя как творческую возможность, как мыслящее и свободное существо»¹¹⁶.

Такое «позитивное» понимание свободы, конечно, не ведет к освобождению человека от социальной обусловленности, ибо человек не Робинзон, живущий на необитаемом острове, и его личная свобода лишь часть свободы, которой располагает общество в целом. Опровергая подобные индивидуалистические концепции свободы, В. И. Ленин писал, что «жить в обществе и быть свободным от общества нельзя»¹¹⁷.

«Свобода есть свобода выбора». Действие свободы проявляется прежде всего в выборе (choix). Если в эмпирическом и обывательском понимании, заявляет Сартр, свобода как продукт исторических, политических и моральных обстоятельств есть способность добиваться из-

¹¹⁶ G. Marcel. Être et avoir. Paris, 1935, p. 103, 106

¹¹⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 104.

бренных целей, то для экзистенциалистов свобода есть «автономия выбора».

Существовать значит свободно выбирать свою сущность, становиться собой, возвыситься до уровня личности.

Подлинно существует лишь тот, утверждает Сартр, кто свободно выбирает, сам себя делает, является созданием собственного выбора. Если человек хочет существовать, он должен беспрестанно выбирать, потому что жизнь есть постоянная трансцендентность, т. е. человек должен превзойти то, что есть. И это достигается свободным выбором. Именно свободный выбор своей судьбы, своего будущего, каждого отдельного поступка и действия и создает, с точки зрения экзистенциалистов, личность. Для человеческой реальности, пишет Сартр, «быть — значит выбирать себя»¹¹⁸. Этот выбор человек производит по отношению к себе, другому, обществу, миру, по отношению к жизни, любви, смерти. У Сартра выбор носит абстрактный, абсолютный и метафизический характер. Он исходит из общей концепции экзистенциалистов о «тотальном» человеке, все поступки которого абсолютно свободны.

Очевидно, однако, что выбор в том или ином конкретном случае зависит от наших целей, от той иерархии ценностей, которую мы принимаем. Но как мы выбираем наши цели? Согласно каким предустановленным нормам и существующим идеалам? Экзистенциалисты утверждают, что выбор наших целей абсолютно свободен, он делается «без точки опоры»: каждый человек свободно устанавливает для себя нормы истинного, прекрасного, возвышенного. Глубокий выбор, который определяет решение всей нашей жизни, составляет, с их точки зрения, единое с сознанием, которое мы имеем о себе самих. Сознание в свою очередь отождествляется с существованием и теми целями, которые мое «я» ставит перед собой; эти цели так же свободны, как и «я».

Но если вся наша внутренняя жизнь свободна, не значит ли это, что человек действует под влиянием аффекта, слепой страсти, не детерминированной никакими мотивами, не сдерживаемой голосом рассудка? Абстрактный по своей сущности, критерий выбора вообще, выдви-

¹¹⁸ J.-P. Sartre. L'être et le néant, p. 516.

гаемый Сартром, не в состоянии служить человеку ориентиром в его деятельности. Слишком расплывчатый и неопределенный, он не помогает человеку принять то или иное решение.

Научное понимание свободного выбора обязательно включает в себя рациональный характер этого акта. Свободный выбор всегда сознателен, человек сознательно что-то выбирает из ряда возможным факторов. Избирательная деятельность человека не есть результат его «абсолютной» свободы; она обусловлена всем тем сложным комплексом внешних и внутренних закономерностей, которые приводят к сознательному, а следовательно, и свободному принятию того или иного решения. Самый «свободный» выбор не может быть полностью абстрагирован ни от внешних условий, не зависящих от воли человека, ни от законов и развития общества, частью которого он является. Несомненно, во многом судьба отдельного человека зависит от него самого, как и история человечества зависит от деятельности людей. Но их свобода всегда находится в диалектической связи с общими закономерностями мирового процесса, с поступательным ходом истории. По Сартру, эти объективные условия — нечто вторичное. Для него свободный выбор «абсурден как находящийся по ту сторону всех причин»¹¹⁹.

Но что же дает человеку такая абсолютная свобода выбора, не зависящая ни от каких объективных условий? Вооружает ли она его знанием законов природы и общества, выдвигает перед ним нравственные идеалы и моральные принципы, помогает ли установить критерий истинности его поступков и действий? Конечно, нет. Эта мнимая и призрачная свобода лишь налагает на человека непосильный гнет тяжелой и страшной ответственности за свою судьбу и за судьбы всего человечества. «Выбирая себя,— пишет Сартр,— я созидаю мир»¹²⁰. Свобода есть свобода выбора,— утверждает Сартр,— я свободен выбрать то или иное, но я не могу избавиться себя от выбора¹²¹. Отсюда следует, что выбор является основой избранного мною бытия, но не основой самого выбора. Следовательно, сам выбор беспочвен и по сути дела беспричинен.

¹¹⁹ Ibid., p. 559.

¹²⁰ J.-P. Sartre. L'existentialisme est un humanisme, p. 70.

¹²¹ Ibid., p. 73.

Вовлечение. Иллюзорность человеческого существования, его эфемерность смягчается благодаря тому, что по своей физической природе, своей «телесности» человек самым своим рождением помимо своей воли уже вовлечен в мир, и в этом «фактичность» (*facticité*) его бытия, но в то же время и его фатальная обреченность. Это вовлечение (или включение) человека определяется Сартром характерным экзистенциалистским термином “*engagement*”, который, с одной стороны, определяет пассивное вовлечение человека в мир, его чисто физические с ним связи, с другой — подразумевает и его активное, свободное включение, его деятельность.

В ранних работах Сартр говорит по существу о мнимой свободе: она состоит лишь в отношении к миру, в созерцании мира без включения в него. Позднее Сартр подчеркивает творческий характер свободы: «Свобода,— пишет он,— раскрывается только в действии, образуя с ним единое целое... Не внутренняя добродетель дает право человеку вырваться из самых неотложных ситуаций... Но, наоборот, возможность включиться в настоящее действие и строить будущее»¹²². Человек, вовлеченный в то или иное событие, не может оставаться индифферентным по отношению к нему. «Даже будь мы глухи и слепы, как камни, сама наша пассивность становится действием»¹²³. Человек связан с судьбой своего века, и даже его бездеятельность есть особый вид отношения, определенная манера поведения. Если человек «воздерживается» от голосования «за» или «против», он этим вполне определенно высказывает свою точку зрения и совершенно сознательно «включается» в события. Не выбирать, пишет Сартр, значит в конечном счете остановить свой выбор на том, чтобы не выбирать.

Тревога. Необходимость выбора и ответственность за него вызывают, по Сартру, у людей мучительное состояние тоски, тревоги, беспокойства (*angoisse*). Тревога не служит доказательством свободы, она есть основная структура свободы, ее специфическое осознание. Тревога является результатом того, что человек постоянно «вынужден высказывать суждение о смысле мира и своей собственной сущности»¹²⁴.

¹²² J.-P. Sartre. *Situations III*. Paris, 1949, p. 205, 206.

¹²³ J.-P. Sartre. *Situations*, v. II. Paris, 1948, p. 13.

¹²⁴ J.-P. Sartre. *L'être et le néant*, p. 77.

В своей ранней работе "La transcendance de l'Ego" (1937) Сартр, подчеркивая онтологический характер этого понятия, писал о тревоге как об единственной форме связи мира и моего «я». Человек не есть подлинное бытие, но он обладает возможностью стать им. Он чувствует себя находящимся перед «ничто» и как бы висящим в пустоте. Отсюда тревога или трагическое чувство возможности свободного созидания самого себя. Находясь на стыке между возможностью и действительностью, тревога раскрывает существующее самому себе, предлагает ему реализовать свое «я». Перед неизвестным и угрожающим миром, в который человек брошен без всякого выбора с его стороны, первичным чувством является страх. Страх имеет определенный объект; тревога его не имеет. Страх толкает нас на защиту, действие; тревога парализует, она есть предчувствие трагического. О страхе я рассуждаю, тревога — это я сам. Тревога является постоянным спутником свободной воли, возможность которой не знает предела; страх есть всегда мое отношение с чем-то находящимся вне меня; тревога есть ощущение пустоты (ничто) в недрах моего собственного «я».

Тот факт, что в каждый данный момент человек не есть ни свое прошлое, ни свое будущее, но вместе с тем он этим прошлым и будущим все же является, эта свобода быть одновременно и бытием и небытием своего бытия вызывает у человека гнетущее чувство тревоги. Если Кьеркегор называет тревогу «тревогой перед свободой», а Хайдеггер характеризует ее как «схватывание ничто», то для французских экзистенциалистов «тревога есть способ бытия свободы». В тревоге человек осознает свою свободу как такое бытие, само бытие которого проблематично. В тревоге, пишет Сартр, свобода испытывает тревогу (*s'angoisse*) перед самой собой. «Я чувствую себя и полностью свободным и в то же время бессильным воспрепятствовать тому, чтобы смысл мира раскрывался помимо меня»¹²⁵. Это одновременное могущество и бессилие делает человека рабом своей свободы. Буржуазная философия чаще всего обосновывала некие моральные нормы, исходя из какой-либо абстрактной идеи: всеобщего блага, абсолютного разума,

¹²⁵ Ibid., p. 77.

трансцендентной ценности, бога. Экзистенциалисты (левые) отбрасывают как ненужные все эти конструкции идеального мира, но, не принимая вместе с тем научного, материалистического обоснования морали, приходят к мучительному противоречию, которое заключается в том, что люди должны выбирать, не имея никакого принципа выбора, никакого эталона, на основании которого они могли бы судить о правильности или ошибочности своего решения.

Это отсутствие норм поведения и порождает чувства тревоги и тоски экзистенциалистского человека, гнетущее ощущение «брошенности» в мир, в котором он должен жить и выбирать.

«Если человек не есть, но делает себя и в этом «делании себя» берет на себя ответственность за весь человеческий род,— пишет Сартр,— если нет ни ценности, ни морали, данных свыше, и в каждом случае мы должны решать одни, без точки опоры, без руководства, но тем не менее за всех, как можем мы не испытывать тревоги, когда нам предстоит действовать? Каждый наш акт затрагивает смысл мира и место человека во вселенной: посредством каждого из них (актов.— *T. C.*), даже если мы этого и не хотим, мы устанавливаем шкалу всеобщих ценностей, и еще хотят, чтобы мы не были объаты страхом перед такой всеобъемлющей ответственностью»¹²⁶.

Ответственность. Согласно Сартру, тревога усугубляется еще тем, что человек, будучи свободным, постоянно чувствует свою ответственность (*responsabilité*) перед миром и людьми. Ответственность неразрывно связана со свободой. Она подтверждает, что лишь сам человек является причиной и мерой оценки того или иного поступка, действия, события. «...Человек,— пишет Сартр,— осужденный быть свободным, несет всю тяжесть мира на своих плечах: он ответствен за мир и самого себя как определенный способ бытия»¹²⁷.

Понятию «ответственность» (в самом широком смысле как осознание творческих возможностей своего «я», которое является непосредственным и бесспорным создателем не только самого себя, но и мира в целом,

¹²⁶ "Action", 27 décembre, 1944.

¹²⁷ *J.-P. Sartre. L'être et le néant*, p. 639.

Сартр дает исключительно широкое толкование, не выходя, однако, за пределы субъективных ощущений отдельной личности. С точки зрения Сартра, все, что происходит со мной, есть *мое*, каждая ситуация есть *моя* ситуация, потому что она является отражением моего свободного выбора самого себя, своего «я». Поэтому в жизни нет ничего внечеловеческого (*inhuman*), «нет внечеловеческой ситуации», а следовательно, нет и случайности. Ни одно общественное событие, пишет Сартр, возникшее внезапно и увлекшее меня, не приходит извне: «если я мобилизован на войну, эта война есть моя война, я виновен в ней, и я ее заслуживаю. Я ее заслуживаю прежде всего потому, что мог бы всегда уклониться от нее — стать дезертиром или покончить с собой. Если я этого не сделал, то значит я ее выбрал... и несую за нее ответственность»¹²⁸.

Таким образом, Сартр понимает ответственность за политические, социальные и другие события исходя из своего волюнтаристического понимания свободы. Он считает, что за все те сложные индивидуальные и общественные явления, которые происходят в мире, человек несет личную ответственность, потому что никто иной за него их решить не может. «Эта абсолютная ответственность не привнесена нам извне: она является простым логическим следствием нашей свободы»¹²⁹.

Человек чувствует свою ответственность за эти события благодаря своим свободным действиям, свободной оценке и свободному выбору. Так, чисто субъективно ощущает свою ответственность отомстить за убийство отца Орест — герой сартровской пьесы «Мухи». Возвратившись после долгого отсутствия в родной город и узнав об убийстве отца, он сталкивается с трусливым соглашательством и непротивлением злу. И внезапно он обнаруживает, что может выбирать и действовать сам, под свою личную ответственность. Ощущая себя полностью свободным, Орест осознает, что величие человека заключается в его включении в действие, в желании сделать себя ответственным. И за убийство он отвечает убийством. Но, увы, этот единичный акт ничего не меняет в общественных отношениях города, и жизнь его те-

¹²⁸ J.-P. Sartre. *L'être et le néant*, p. 639—640.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 639.

чет по-старому. Внутренняя свобода отдельной личности оказалась не в состоянии указать пути освобождения от царящего в мире зла.

Иной раз высказывания Сартра по поводу личной ответственности парадоксальны. Я не просил, чтобы меня родили, пишет он, но своим отношением, своим образом действия перед фактом своего рождения (стыд или гордость, оптимизм или пессимизм) в известном смысле я выбрал «быть рожденным». Точно так же, испытывая стыд и унижение от немецкой оккупации, я ответствен за нее, я ее выбрал. «Мы не делаем того, что хотим, тем не менее мы ответственны за то, чем мы являемся: таков бесспорный факт»¹³⁰.

Сартр совершенно прав, когда рассматривает ответственность как одну из основных этических категорий, но, говоря о личной ответственности человека за выбор своего пути, поведения, поступка, он обходит молчанием ее социальную значимость. В действительности же ответственность не может ограничиться лишь сферой личной свободы человека, его индивидуального сознания, его выбора.

Больше всех других моральных принципов ответственность не укладывается в рамки только личных, или intersубъективных, отношений; область ее применения куда шире. Ответственность как жизнеутверждающий, гуманистический принцип ярко охарактеризовал французский писатель, летчик А. де Сент-Экзюпери.

В своем рассказе «Планета людей», описывая мужество и душевную простоту своего друга, летчика Гийоме, Экзюпери пишет: «Главное его достоинство не в этом. Его величие — в сознании ответственности. Он в ответе за самого себя, за почту, за товарищей, которые надеются на его возвращение. Их горе или радость у него в руках. Он в ответе за все новое, что создается там, внизу, у живых, он должен участвовать в созидании. Он в ответе за судьбы человечества — ведь они зависят от его труда. Он из тех больших людей, что подобны большим оазисам, которые могут многое вместить и укрыть в своей тени. Быть человеком — это и значит чувство-

¹³⁰ J.-P. Sartre. Situations, v. II, p. 26—27.

вать, что ты за все в ответе. Сгорать от стыда за нищету, хоть она, как будто, существует и не по твоей вине. Гордиться победой, которую одержали товарищи. И знать, что, укладывая камень, помогаешь строить мир»¹³¹.

Сартр далек от понимания ответственности в таком широком, общечеловеческом плане, решая ее в целом субъективно-идеалистически.

Антропологизм Сартра. Провозглашая, что «экзистенциализм есть гуманизм», Сартр противопоставляет свое понимание гуманизма марксистской его трактовке. Он объявляет гуманизм независимым от общества, личным делом каждого человека: «я сам кую свою свободу». Французский экзистенциалист отрицает объективный характер моральных норм и критериев. Он утверждает, что поскольку онтология занимается лишь тем, что есть, постольку «невозможно вывести из ее указаний какие бы то ни было императивы»¹³². Сартр не согласен с основным положением марксистского гуманизма, который рассматривает человека конкретно-исторически, и прежде всего как общественную личность. Он проходит мимо того исторически подтвержденного факта, что «только в коллективе индивид получает средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков, и, следовательно, только в коллективе возможна личная свобода»¹³³.

Из экзистенциалистского тезиса, что каждый человек выдвигает свои собственные императивы и пользуется собственными моральными предписаниями, следует, что все человеческие поступки эквивалентны и ни один из них не имеет объективной ценности. Человек действует, заранее зная, что его деятельность не имеет никакой объективной ценности, никакой реальной опоры. Поэтому Сартр и говорит, что «человек — это бесполезная страсть».

При всем субъективизме подобной оценки Сартр прав, когда речь идет о той части интеллигенции и мелкой буржуазии, которая, потеряв веру в современную капиталистическую действительность, разочаровавшись в ее принципах и идеалах, не верит вообще в социальный

¹³¹ А. Сент-Экзюпери. Сочинения. М., 1964, стр. 199.

¹³² J.-P. Sartre. L'être et le néant, p. 720.

¹³³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 75.

прогресс, в лучшее будущее человечества. Для нее всякая деятельность заранее обречена на провал, лишена смысла. Но для людей, имеющих перед собой реальную цель социального переустройства, верящих в завоевание науки и исторический прогресс и научно обосновывающих всеобщую тенденцию к совершенствованию, такой моральный скептицизм неприемлем. Что касается Сартра, то его этические взгляды претерпели заметную эволюцию. Если в его ранних трудах, включая «Бытие и ничто», превалировала негативная тенденция, отрицание всех ценностей и объективных моральных норм, то в «Критике диалектического разума» философ пытается найти выход из кризиса индивидуального морального сознания, ищет пути его преодоления, но, увы, их не находит. Он выступает с призывом «заложить основы Прологомен ко всякой будущей антропологии»¹³⁴, т. е. создать экзистенциалистскую философию антропологии как единственную возможность понять человека и раскрыть его роль в развитии общества и становлении истории.

Считая себя марксистом, Сартр, однако, огульно обвиняет современный марксизм в дегуманизации человека, в потере его «смысла», в превращении человека в схему: марксизм-де отбросил как случайную всю конкретную детерминацию человеческой жизни, оставив лишь «абстрактный остов всеобщности».

Поэтому экзистенциализм якобы берет на себя великую миссию восстановить человека в его правах, вернуть ему его подлинную сущность как живого, творческого начала, как конкретно-исторического существа. При этом Сартр не отрицает, что в обществе, раздираемом классовыми противоречиями, способ производства и специфика производственных отношений, определяют в известной мере непосредственные связи людей между собой, детерминируют экономическое и социальное будущее. «Но без живых людей нет истории!» — восклицает он. Как будто это отрицается марксизмом!

Именно марксизм научно обосновал и на деле доказал, что историю делают сами люди, но делают они это не согласно субъективным целям отдельных личностей, будь то герои или выдающиеся исторические деятели,

¹³⁴ J.-P. Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 153.

а в соответствии с объективными закономерностями исторического развития. В понимании истории «марксизм отличается от всех других социалистических теорий,— писал В. И. Ленин,— замечательным соединением полной научной трезвости в анализе объективного положения вещей и объективного хода эволюции с самым решительным признанием значения революционной энергии, революционного творчества, революционной инициативы масс,— а также, конечно, отдельных личностей, групп, организаций, партий, умеющих нащупать и реализовать связь с теми или иными классами»¹³⁵. При этом Ленин подчеркивает, что идея исторической необходимости ничуть не подрывает роли личности в истории. Сартр же утверждает, что если, мол, Маркс и приходил к правильным оценкам личности, то он достигал этого в результате длительного анализа конкретных исторических фактов, тогда как современные «ленивые» (по выражению Сартра) марксисты, пользуясь методом «чистой экспозиции», втискивают живое содержание современности, в частности человека нашей эпохи, в старые абстрактные рамки механистического материализма.

Неправомерно обобщая отдельные ошибки некоторых авторов философских и социально-политических исследований, Сартр без всякого обоснования приписывает «забвение человека» и всей марксистской философии. Аналогично и приписывание Мерло-Понти марксизму «вульгарного экономизма», когда бытие людей якобы сводится к экономике, а их духовная жизнь рассматривается как результат экономических факторов¹³⁶. Утрату человека необходимо восстановить, заявляет он; на это претендует и Сартр, предлагая экзистенциализму стать «антропологией» марксизма.

Сартровский антропологизм вытекает из основных онтологических и гносеологических принципов экзистенциализма, исходным из которых является понятие существования как творческой, динамически развивающейся, вечно самосозидающейся человеческой реальности.

Если марксизм исходит из первичности объективных общественно-исторических закономерностей перед свободной волей людей, из примата общества над отдель-

¹³⁵ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 16, стр. 23.

¹³⁶ М. Merleau-Ponty. Les aventures de la dialectique. Paris, 1955, p. 86.

ной личностью, если история общества понимается прежде всего как история развития производительных сил и производственных отношений, а также и история духовного развития человечества, его культуры, науки, искусства, то Сартр пытается нас убедить, что именно личность социально первична и подлинно диалектична, а общество — группы, коллективы, социальные ансамбли — вторичны и инертны. Объект истории — это отдельный человек, рассматриваемый в его «тотальности», со всеми его действиями, страстями и потребностями. «Единичность поведения, — заявляет Сартр, — есть прежде всего конкретная реальность, как пережитая тотальность, это не черта индивида, это целостный индивид, постигаемый в процессе его объективации»¹³⁷. Этот тотальный индивид и выступает у Сартра как основа общества, фундамент истории и диалектики.

Вся историческая диалектика, утверждает он, покоится на «свободной индивидуальной практике»¹³⁸. Именно индивидуальная практика, ориентация человека в мире, его усилие, его личное творчество является, по мнению экзистенциалистов, исходной точкой как всей диалектики, так и всей свободы; это она создает проект всей тотализации.

Предвидя возможность подобных рассуждений, Маркс писал в «Святом семействе»: «Если человек по природе своей общественное существо, то он, стало быть, только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества»¹³⁹.

Сартр упрекает «современный» марксизм в том, что он якобы не признает «ценности» и «значения» объекта. Сводить все значение объекта к чистой «инертной материальности», заявляет он, вульгаризируя марксизм, так же лишено смысла, как и выводить право из факта. Смысл поступка и его ценность могут быть осознаны лишь в перспективе, через движение, которое реализует возможность, раскрывает данный факт. Человек в самой своей «реальности» есть существо «значимое» (signifi-

¹³⁷ J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 361.

¹³⁸ Ibid., p. 360.

¹³⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 146.

ant), т. е. привносящее значение, и не только в себя и в других людей, но и в весь мир.

Отсюда Сартр делает вывод, что если было законно освободить естественные науки от антропоморфизма, то абсурдно выбрасывать антропоморфизм из философии антропологии. Самое точное и самое правильное при изучении человека, утверждает он, изучить именно человеческие свойства. Но как думает Сартр построить «философию антропологизма» на таком шатком фундаменте, как внутренняя жизнь отдельного человека, его чисто индивидуальные переживания и личная практика? Ведь и марксизм не отрицает, а, наоборот, совершенно определенно утверждает, что «история вся складывается именно из действий личностей, представляющих из себя несомненно деятелей»¹⁴⁰. Но весь вопрос в том, понимать ли этот исторический процесс как результат деятельности механического агрегата индивидов, «возникающий и изменяющийся случайно», или «установив понятие общественно-экономической формации, как совокупности данных производственных отношений, установив, что развитие таких формаций есть естественно-исторический процесс»¹⁴¹.

Историческая конкретность, которую Сартр выдвигает вместо «тощих абстракций марксизма», сама является чистой абстракцией, поскольку она предварительно не выведена из объективных связей и закономерностей самой социально-исторической действительности. Сартр как мыслитель и писатель замкнут в кругу идеалистических социально-философских концепций, все чаще приводящих его к реакционным политическим выводам. Несмотря на явно критическое отношение Сартра к буржуазному обществу, пороки которого он остро высмеивает, и бывшие симпатии к социализму, его неустойчивое мелкобуржуазное сознание, ориентирующееся на субъективную активность в преобразовании мира, игнорирующее объективные реальные условия исторической обстановки, заставило его присоединиться к экстремистским левым группам со всеми вытекающими отсюда последствиями. В острой идеологической битве, разделившей мир на два противоборствующих лагеря, Сартр занял

¹⁴⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 159.

¹⁴¹ Там же, стр. 139.

место в рядах тех, кто идет в арьергарде, выступая против великих социальных свершений нашей эпохи.

Несостоятельность основных установок Сартра исходит прежде всего из его утверждения, что основой общественного бытия являются в конечном счете не материальные условия жизни, а непосредственно переживаемый, внутренний опыт человека. Человек, с точки зрения Сартра, занимает в мире живых существ особое место, во-первых, потому, что только он может быть существом историческим, т. е. бесконечно определяющим себя посредством своей собственной практики; во-вторых, потому, что лишь человек из всех живых существ является «существующим». Человеческая реальность, вновь повторяет Сартр,— это существующий человек, само бытие которого стоит под вопросом.

И это-то бытие под вопросом, т. е. в сущности человеческое сознание, выступает как детерминация всей общественно-исторической практики. Само познание, поясняет свои мысли Сартр, является неизбежно практическим: оно изменяет познанное, подобно тому как опыт в микрофизике необходимо преобразует свой объект.

Однако, несмотря на то, что экзистенциализм благодаря своим исходным принципам не может быть ни адекватным изучением человеческой сущности, ни раскрытием человеческой природы, он претендует на «теоретическое» обоснование человеческого существования, т. е. объявляет себя подлинной философской антропологией. И эта экзистенциалистская антропология выступает под новой формой «идеологии существования»!

Диалектика личности и диалектика истории. Отличительной чертой «новой» экзистенциалистской идеологии Сартр считает ее «диалектический» характер, ибо она рассматривает человеческую реальность в процессе «действия себя». Развиваясь в обществе, которое тоже находится в постоянном движении «тотализации», испытывая на себе определенное влияние внешних условий, человеческая личность выступает у Сартра как исходный «живительный зародыш» развития общества, как отправная точка исторического процесса. Все общественные «тотальности» вырастают из целостного существования отдельного индивида.

Конечно, если бы не было отдельных личностей, то не было бы и общества, но Сартр глубоко заблужда-

ется, принимая отдельную личность за исходную предпосылку общества. Личность при всем своем внутреннем богатстве и индивидуальном своеобразии всегда в какой-то мере остается совокупностью общественных отношений, продуктом общества. В том-то и состоит диалектика развития личности, что она вовсе не поглощается «материальной инертностью», не растворяется в обществе, превращаясь в «безликую вещь», а, наоборот, видоизменяет и творчески преобразует его. Подобно тому «как само общество производит человека, как человека, так и он производит общество»¹⁴². И в этом суть глубокого диалектического процесса взаимосвязи сознательной деятельности людей и объективной исторической необходимости. Мы не можем рассматривать человека как изолированную единицу, оторванную от мира и других людей. Сколь бы глубоко ни был человек погружен в свой внутренний мир, он не может существовать вне связи с миром внешним. Я живу в определенном исторически обусловленном мире, в данной конкретной социально-экономической формации, в мире современной науки и техники, искусства и литературы, политики и морали. Я не могу по своему желанию, согласно своей свободной воле «выпрыгнуть» из этого мира настоящего. Этот мир находится в непрерывном развитии, вечном становлении, и я живу и развиваюсь вместе с ним. Внешний мир, объективная действительность, образует основу моих связей с другими людьми и обществом в целом. Еще Ж.-Ж. Руссо подчеркивая чрезвычайную важность чувства зависимости «каждого от всех остальных», отметил, что развитию общества присуще усложнение общественных отношений вследствие усиления взаимозависимости людей друг от друга и от мира в целом. «Человек начинает нуждаться во всей вселенной»¹⁴³.

Экзистенциалистское же понимание человека опирается на признание первичной, определяющей роли человеческого существования, его индивидуальной деятельности и практики, не учитывая ту реальную систему объективных закономерностей, в которую необходимо включен человек и которая его в конечном итоге детерминирует.

¹⁴² К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 589.

¹⁴³ J.-J. Rousseau. Oeuvres, t. XVI. Paris, [s. a.], p. 257.

В этом проявляется сугубо субъективистский характер сартровской концепции человека, исходящей из того, что все общественные явления, взаимоотношения между классами и различными общественными группами предопределяются внутренним, индивидуальным опытом, т. е. в конечном счете обусловлены психологическими факторами.

Правда, Сартр в своем последнем труде стремится довести анализ диалектики индивидуального человеческого разума до большого теоретического обобщения, показать «тотальность» этого разума в его историческом аспекте, вскрыть «Истину» человека и «Истину» истории. Но, гипертрофируя роль субъективного фактора (очень важного, конечно, но не определяющего) в историческом развитии, Сартр не считает нужным дать научное обоснование необходимости объективных закономерностей этого развития. По Сартру, сама диалектика предстает как история и исторический разум лишь на основе индивидуального существования, ибо она непостижима «без потребности, трансцендентности и замысла человеческой личности». Так, искажая реальные связи общественного развития как объективной диалектики естественноисторического процесса, Сартр заменяет их внутренним миром «тотального человека».

«...Антропология,— поясняет Сартр,— останется нагромождением ошибок эмпирического сознания, позитивистских индукций и тоталистских интерпретаций, пока мы не установим законность диалектического Разума, т. е. пока не обречем право изучать человека, группу людей или человеческий объект в синтетической целостности их значений... пока не установим, что всякое частное и изолированное знание этих людей или их продуктов должно быть превзойдено и поднято до полной тотальности»¹⁴⁴. В противном случае это знание должно быть отброшено как неполноценное.

Диалектическая концепция Сартра, раскрытая в его трудах «Бытие и ничто» и «Критика диалектического разума», исходит в целом из основного принципа разделения им мира на две противостоящие сферы — мира сознания (*être-pour-soi*) и мира вещей (*être-en-soi*). Разрывая материальное единство мира, которое он на-

¹⁴⁴ J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 10—11.

зывает «ложным материальным единством», Сартр утверждает, что диалектика находит свое действительное место «только в историческом и социальном мире»¹⁴⁵ и полностью отсутствует в природе. С точки зрения Сартра, в природе нет и не может быть никакой диалектики. Это-де Энгельс «навязал» природе законы диалектики, заставляя науку подтверждать их, и этим «убил диалектику». Называя открытые Энгельсом законы диалектики природы «иррациональными, формальными и непроницаемыми», Сартр закрывает глаза на то, что законы диалектики природы стихийно и непреодолимо стали законами жизни и развития всего современного естествознания.

Необходимость развития и идею последовательности в природе отмечал еще Дидро; ее практически подтвердили великие французские ученые Бюффон, Ламарк, Жоффруа Сент-Илер и многие другие. Они доказали, что история Земли и есть неоспоримое доказательство диалектического развития природы. Французские философы-марксисты убедительно показали, что в интерпретации экзистенциалистов и других буржуазных философов диалектика предстает значительно обедненной. Отбрасывая все богатство материалистической теории развития, буржуазные философы рассматривают диалектику как мыслительную деятельность индивида, как продукт сознания, не зависящий от внешнего мира. Отрицание объективной диалектики и закономерностей естественного исторического развития мира имеет в своей основе неправильно понятую материалистическую диалектику, диалектику как механистический переход от низшего к высшему. В этой трактовке, которая безосновательно приписывалась и сейчас еще приписывается марксизму-ленинизму, буржуазные философы усматривали забвение специфики духовного мира, сведение человека к пассивному продукту природы, принижение его роли как активного субъекта познания и творчески действующей личности.

Французские марксисты начиная уже с 30-х годов боролись против подобной фальсификации марксистской диалектики. Они утверждали, что без диалектики в природе не было бы диалектики в мысли, так как диа-

¹⁴⁵ Ibid., p. 128.

лектика познания является вершиной диалектики, присущей всей вселенной. Опровергая антимарксистское положение, будто материалисты натурализируют историю, так как переносят законы диалектики с природы на общество и этим лишают человека его своеобразия, французские марксисты отстаивают объективную диалектику, но вовсе не отождествляют ее с субъективной диалектикой.

Отрицание диалектики природы и признание единственной сферой диалектики область мысли и деятельности человека типичны для многих современных буржуазных философов. Так, Мерло-Понти, создавая свою концепцию антимарксистской диалектики в книге «Приключения диалектики», считает, что общество развивается не по объективным законам, а в соответствии с произвольным «выбором» того или иного политического деятеля. Такая волюнтаристская концепция оправдывает любой реакционный строй, любую политику агрессии и насилия. Создавая свой вымышленный вариант «западного марксизма», Мерло-Понти противопоставляет его учению Маркса — Ленина. Диалектика в его концепции лишается своей естественнонаучной реальности и становится феноменологической и релятивистской теорией субъективно-идеалистического толка. Раскрывая антинаучный смысл концепции Мерло-Понти, французская прогрессивная печать выступила с разоблачением его реакционных политических позиций¹⁴⁶.

Отрицание объективной закономерности общественного развития — одна из основных тенденций современной буржуазной мысли Франции, как, впрочем, и других стран. Особенно сильно развита эта тенденция в экзистенциализме. Отказавшись от объективной диалектики природы, экзистенциалисты переходят к субъективно-идеалистической трактовке диалектики истории. Они лишают исторический процесс всякого объективного содержания и рассматривают его исключительно в сфере человеческого существования. Утверждая, что история — не наука и не может претендовать на открытие объективных законов, экзистенциалисты пытаются представить ее как выражение субъективного человеческого духа, или абстрактного диалектического разума. Филосо-

¹⁴⁶ “La nouvelle critique”, 1955, N 67, 68.

фы-марксисты показывают, как Сартр, оставляя в тени общественно-историческую практику людей, их практически-критическую, революционную деятельность, хотя и не отрицает диалектику общественного развития, но в конечном счете выводит все социальные факторы, все формы культуры и общественного сознания из деятельности отдельного человека. Говоря о диалектике «социальной объективности» и «личностной субъективности», Сартр фактически рассматривает человека как выпадающего из всякой организации общества и общественного сознания. В итоге диалектика общественного развития превращается им в субъективную диалектику, совпадающую в конечном итоге со сферой сознания. История у Сартра имеет не больше реальности, чем природа.

Марксизм и экзистенциализм. Совершенно необоснованно обвиняя «современный марксизм» в отделении теории от практики, в превращении теории в «чистое и окаменелое Знание»¹⁴⁷⁻¹⁴⁸, Сартр утверждает, что марксизм «остановился» в своем развитии и может возродиться только на основе экзистенциализма. Пытаясь создать научную теорию общественного развития, которая явилась бы творческим развитием марксизма, Сартр на деле становится на антимарксистские позиции. Отказ от признания определяющей роли в формировании человека объективных законов общественного развития, затушевывание роли науки открывают путь к волюнтаризму. Как отметили классики марксизма, устранив из истории все материалистические элементы, «...можно спокойно опустить поводья и дать волю своему спекулятивному коню»¹⁴⁹.

Игнорирование первостепенного значения разрешения противоречий между производительными силами и производственными отношениями в капиталистическом обществе, непонимание классовых взаимоотношений приводят экзистенциалистов к идеалистическим, абстрактно-метафизическим выводам относительно дальнейшего хода исторического развития человечества. В частности, Сартр в первом томе «Критики диалектического разума» (названном им «Теория практических ансамблей»), разбирая различные формы связи общественных взаимоотношений людей — группы, серии, ансамбли, — фактически подменяет классовый анализ характеристи-

¹⁴⁷⁻¹⁴⁸ J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 25.

¹⁴⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 49.

кой различных социальных объединений, причем в этой характеристике не вскрывает их социальной значимости и не показывает их роли в развитии общества и истории. Сартр в сущности поддерживает общее положение всех экзистенциалистов о том, что человек теряет свою индивидуальность, находясь в рамках какой-либо общественной организации. Упрекая марксизм в схематизме и абстрактности, Сартр не увидел в нем метода всестороннего конкретного изучения и человека, и истории.

Марксизм-ленинизм теоретически и практически доказал, что объективные законы развития общества вовсе не исключают значения субъективного фактора. Наоборот, они осуществляются и реализуются на основе практической деятельности людей. Указывая на возрастающую роль субъективного фактора в истории и изменение его социального носителя, В. И. Ленин писал: «Тогда, сто с лишним лет тому назад, историю творили горстки дворян и кучки буржуазных интеллигентов при сонных и спящих массах рабочих и крестьян. Тогда история могла ползти в силу этого только с ужасающей медленностью... Она летит теперь с быстротой локомотива. Историю творят теперь самостоятельно миллионы и десятки миллионов людей»¹⁵⁰.

Подытоживая все сказанное, следует подчеркнуть, что такие различные по своему духу экзистенциалистские трактовки личности, как религиозно-мистическая теория Марселя и экзистенциалистский антропологизм Сартра, объективно выступают против марксистского понимания человека и истории. Но если Марсель не скрывает своих антикоммунистических симпатий и открыто объявляет себя противником марксизма, то Сартр, характеризуя марксизм как «непревзойденную философию нашего времени», часто завуалированно, а в последнее время совершенно недвусмысленно, также выступает против него¹⁵¹. Он фактически отказывается от ос-

¹⁵⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 36, стр. 81—82.

¹⁵¹ В последние годы Сартр не только предоставляет страницы своего журнала «Les temps modernes» для пропаганды идей антикоммунизма и антисоветизма, но и сам выступает с критикой социально-политической линии Французской коммунистической партии, объявляя ее «главной консервативной силой современного революционного движения». В ультралевацком органе «Cause du peuple» Сартр, поддерживая анархистские идеи, превозносит насилие ради самого насилия.

новых положений марксистско-ленинского понимания личности: исторической детерминации человека, его социальной значимости, научной трактовки человеческой свободы, оптимистического гуманизма, не отделимого от социальных преобразований и революционной борьбы, общественных идеалов человека, совпадающих с его личными интересами, признания высоких нравственных критериев личности, веры в прогресс и научное знание. Для всех экзистенциалистов характерно полное игнорирование роли труда как определяющего фактора развития личности, того труда, который есть «вечное естественное условие человеческой жизни...»¹⁵². Уделяя большое внимание «отчуждению» человека, под которым они расширительно понимают не только отчуждение труда, но и извечное отчуждение «человеческой реальности» от бытия в целом, экзистенциалисты никогда не подчеркивают творческой, преобразующей роли трудовой деятельности, которая, как это показал марксизм, собственно и сделала человека человеком.

А между тем для того, чтобы завоевать и сохранить гармоническое единство личности, раскрыть ее ценность и указать цель и смысл человеческой жизни, необходимо признать, что общественная жизнь, социальный мир должны быть изменены и усовершенствованы посредством рациональной деятельности людей, их труда, их производства. Цель человеческого существования не в мистическом приобщении к богу и не в развитии абстрактного диалектического разума, а в активной, творческой борьбе за общественное благо, за счастье людей. Поэтому в марксистском понимании экзистенциализм не является гуманизмом, хотя он и ставит в центр своих исследований человека.

Идеалом коммунистического общества является высоко развитая, гармоническая личность. Развитие ее должно не ограничиваться лишь личным, индивидуальным самосовершенствованием, но и способствовать прогрессу коллектива, общества, человечества в целом. Широкий гуманистический взгляд на мир требует, чтобы ведущим началом в деятельности человека было сознание общественной цели, долга, установление на земле подлинно человеческих отношений.

¹⁵² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 195.

Гуманизм за последнее время стал одной из наиболее дискуссионных проблем современности. Несмотря на свой общечеловеческий и, казалось бы, сугубо «мирный» характер, он является ныне предметом жесточайших схваток и острейшей идеологической борьбы. В этой борьбе зримо отразились классовый подход к явлениям общественной жизни и та партийность теории, которая так яростно отрицается буржуазными философами. Идеи гуманизма всегда были предметом дискуссий. Под его знаком в течение веков выступали самые различные мировоззрения, так как оценка человека и защита его прав выходят за пределы этических требований и моральных норм.

Большинство современных буржуазных философов, выражая идеологию господствующего класса, утрачивают подлинную гуманистическую традицию, характерную для более ранних форм гуманизма. В частности, некоторые экзистенциалисты открыто защищают антигуманистические основы капиталистического строя, извращают реальные пути достижения подлинного гуманизма (Мерло-Понти), другие (Сартр, Камю, Бовуар и др.), искренно борясь за свободу и достоинство человека, рассматривают гуманизм только как освобождение и развитие отдельной личности, игнорируя его общественный аспект, и этим придают ему антисоциальный характер. Религиозной мистикой проникнуты гуманистические идеи Марселя. Превращая индивидуалистические принципы буржуазного гуманизма в исходные положения своей философской концепции, экзистенциализм становится на позиции антинаучного, абстрактного антропологизма. Экзистенциализм хочет дополнить марксизм, «обогатив» его своей «гуманистической» концепцией человека, но фактически он искажает и обедняет его. Какой гуманистический идеал противопоставляет Сартр марксистскому гуманизму? Неограниченную свободу личности, творческий проект, ничем не обоснованный выбор. Но ведь это фактически ведет в «никуда».

В нашу эпоху спор о человеке потому и становится основным объектом философских исследований, что он отражает два различных мировоззрения, две противоположные общественные системы. Здесь сталкиваются оптимистическая вера в безграничные творческие возможности человека нового, грядущего общества, человека

сильного, сложного, но цельного в своем гармоническом единстве с обществом, и глубоко пессимистическое утверждение «исчезающей человечности», кризиса человека, пронизывающее большинство современных буржуазных философских исследований. Пессимизм этот усугубляется предчувствием неизбежного краха капиталистического строя, низвержением его моральных и социальных ценностей, а также тем стремительным ходом истории, который современные буржуазные исследователи называют «бегом к смерти». Как образно отметил известный французский писатель Франсуа Мориак, «жизнь большинства людей — мертвая дорога и никуда не ведет. Но иные с самого детства знают, что идут они к неведомому морю. И они чувствуют веяние ветра, удивляясь его горечи, и вкус соли на своих губах, но еще не видят цели, пока не преодолеют последнюю дюну, а тогда перед ними раскинется беспредельная, клокочущая ширь и ударят им в лицо песок и пена морская. И что же остается им? Ринуться в пучину или возвратиться вспять...»¹⁵³.

Марксистская интерпретация человека коренным образом отличается как от предшествующих ей, так и от современных буржуазных антропологических концепций. Развенчав абстрактные, внеисторические взгляды на человеческую личность как некую потустороннюю, трансцендентную сущность, оторванную от жизни и общества, отбросив биологизаторскую трактовку «естественной природы» человека, выдвижение в качестве исходной предпосылки его потребностей и страстей, марксизм выдвинул принципиально новое учение о человеке.

В основу этого учения положены подлинно научный подход к человеку как реальному, активно действующему, общественному существу, рассмотрение общества в качестве социального организма, основанного на материальном производстве и развивающегося по своим специфическим объективным закономерностям. Марксизм показал, что абстрактный гуманизм, человек и его свобода «вообще» — это иллюзии, затушевывающие противоположность положения рабочего и капиталиста, маскирующие их классовую сущность.

В отличие от всех буржуазных форм марксистский гуманизм есть гуманизм воинствующий, классовый. Как

¹⁵³ Ф. Мориак. Дорога в никуда. М., 1957, стр. 186.

заявил Вальдек Роше на Пленуме ЦК ФКП по проблемам идеологии и культуры в 1966 г., этот гуманизм «определяется интересами рабочего класса, но в то же время он является выражением общечеловеческих целей, потому что, освобождая себя, рабочий класс создаст условия для освобождения всех людей»¹⁵⁴. Отказавшись от абстрактного, лишённого классового содержания гуманизма, марксизм подошел к решению проблемы человека конкретно-исторически и, вскрыв перспективы его развития, показал реальные условия его освобождения. Поэтому не экзистенциализм с его отвлеченными гуманистическими идеалами, а марксизм со своей научно обоснованной программой социалистических преобразований представляет собой подлинный, реальный гуманизм. На проходившей во Франции в 1965—1966 гг. дискуссии «Марксизм и гуманизм»¹⁵⁵ французские марксисты, подвергнув критике некоторые неправильные интерпретации гуманизма (Л. Альтюссера, Ж. Гольдберга, Н. Наварри и др.), пришли к выводу, что качественное своеобразие марксистского гуманизма заключается в том, что он опирается на теорию научного социализма. Историческая борьба рабочего класса, направленная на изменение жизни всего человечества, не может быть успешной без теоретического обоснования объективных условий, которые делают эту борьбу необходимой и возможной, без научного выявления ее путей, установления ее форм и средств. Эти проблемы занимали одно из центральных мест на XX съезде (1972) Французской коммунистической партии, в частности в докладе Генерального секретаря ФКП Жоржа Марше.

Неиссякаемым оптимизмом и глубокой верой в победу революционного гуманизма проникнута речь Л. И. Брежнева на Всемирном конгрессе миролюбивых сил, призывающая всех людей доброй воли активно бороться за жизнь человека, за взаимное духовное обогащение народов, за упрочение мира на всех континентах нашей планеты. Проблема мира — один из основополагающих принципов социалистического гуманизма. Миллионы людей во всем мире, сказал Л. И. Брежнев, «ждут ответов

¹⁵⁴ «Cahiers du communisme», 1966, N 5—6, p. 293.

¹⁵⁵ «La nouvelle critique», 1965—1966, N 164—170; «Вопросы философии». 1966, № 8; «Философские науки», 1966, № 4.

на жгучие вопросы, волнующие самые широкие массы, ждут ориентировки для всемирного общественного движения, призванного помочь решению одной из кардинальных проблем XX столетия — проблемы обеспечения прочного мира»¹⁵⁶.

Ни ответа на эти жгучие вопросы, ни ориентировки в дальнейшем развитии общественного движения экзистенциализм, конечно, не дал. К чему же он пришел и куда идет? Намечается в нем «поворот» или он испытывает «кризис»?¹⁵⁷

Если для современного состояния экзистенциализма в целом типичен, по мнению А. С. Богомолова, «поворот» в смысле переосмысления «условий человеческого существования в сторону смягчения их безысходности и трагизма»¹⁵⁸, то для французского экзистенциализма, в частности для его «классика» Сартра, с нашей точки зрения, характерен «кризис». Он выражается в отказе от той остро критической оценки капиталистической действительности, которой было пронизано более раннее творчество Сартра, в отречении от тех философских и социальных идей, в которых он в свое время, конечно необоснованно, видел соответствие экзистенциализма и марксизма.

Волюнтаристско-индетерминистские взгляды Сартра в философии, его фаталистическое понимание абсолютной свободы, некритически оправдывающее любое отношение к действительности, привели его к реакционным идеологическим и социально-политическим выводам.

¹⁵⁶ Л. И. Брежнев. За справедливый, демократический мир, за безопасность народов и международное сотрудничество. М., 1973, стр. 46.

¹⁵⁷ А. С. Богомолов. Современный экзистенциализм: «поворот» или кризис? — Кн. «Философия марксизма и экзистенциализм». М., 1971.

¹⁵⁸ Там же, стр. 229.

ЗАКАТ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Неспособность современных буржуазных философских течений, в частности экзистенциализма, решить основные проблемы, стоящие перед человечеством, отсутствие позитивных концепций и жизнеутверждающих принципов привели к тому, что в настоящее время эти философские течения, как удачно отметил французский философ Жан Лакруа, «исчерпали способность к дальнейшему развитию». В своем бессилии создать общую концепцию мира, которая противостояла бы его марксистскому пониманию, буржуазные идеологи все больше обращаются к своему прибежищу — католической церкви. Церковь приспособляется к изменившемуся международному положению и старается оценить новую расстановку сил. Религиозное мировоззрение как панацею от «атеистического коммунизма» широко пропагандируют различные религиозно-философские школы и направления. Они претендуют на роль спасителей западной цивилизации и морали и выдвигают свои идеи в качестве ведущей идеологической силы современности.

Ныне роль церкви значительно усложнилась, так как кроме идеологической защиты эксплуататорского общества она выполняет еще функции активной борьбы со всеми противостоящими ей передовыми теориями. Число верующих падает, а приверженцев передовой, коммунистической идеологии неизмеримо растет. Во Франции, например, потерпела крах идея насаждения на заводах и фабриках так называемых рабочих священников. В результате Ватикан вынужден был распустить эту клерикальную организацию¹.

¹ После шести лет запрета французский епископат добился ее восстановления, но ее влияние на рабочий класс весьма невелико.

Эта «атеизация» веры, освобождение ее от мифологических догм и мистических представлений усиливают кризис религиозного сознания, кризис христианской церкви в целом. Об этом свидетельствуют многочисленные высказывания современных клерикалов, включая и высших представителей церковной иерархии. Так, папа Павел VI в Рождественском послании 1966 г. заявил: «Отрицание бога начинается из теоретического плана переходить в план практического поведения; из тезиса, предназначенного для узкого круга нескольких спекулятивных умов, оно начинает становиться мифом толпы. За рационалистическим атеизмом... следует материалистический и социальный атеизм»². Факт дехристианизации широких масс вынуждена признать и энциклика «*Quadium et Spes*», заявившая, что «все более широкие массы отходят от религии»³.

Особенно сильно процессом дехристианизации охвачен рабочий класс. Этот факт видный венский психолог В. Дайм назвал «крупнейшим скандалом XX века». Аналогично высказывание и главы французского персонализма Э. Мунье. «Христианство,— писал он,— быстро превращается в наших странах в религию женщины, стариков и мелких буржуа. Оно почти полностью исчезло в той среде, которая является элементом силы в нашей цивилизации,— в рабочей среде. Часто упоминают следующие цифры: в Аржантейе, на заводе Лоран-Дитрих, на 3000 рабочих и работниц — всего 15 католиков». Такое положение наблюдалось еще в период второй мировой войны: «на 200 человек, вывезенных в Германию на работы в 1942—1944 гг., приходился только один католик. Между тем рабочее население во Франции составляет 18 млн. человек»⁴. Глубокий анализ современного положения католической церкви, трансформации религиозной идеологии и политики Ватикана, нового соотношения понятий «бог» и «человек», дан в книге Казанова «Второй ватиканский собор». Автор показывает, как на фоне общего кризиса современного капиталистического общества, крушения буржуазной идеологии и всей духовной

² Paul VI. Allocution de Noël.—“*Documentum catholicum*”, 1967, N 1486, 15. I.

³ Цит. по кн: А. Казанова. Второй ватиканский собор. М., 1973, стр. 46.

⁴ E. Mounier. Oeuvres, v. 3. Paris, 1961—1962, p. 31.

жизни и культуры углубляется и расширяется кризис современной религии и церкви. Этот кризис захватывает не только религиозные догматы и культы, но и идею бога. Происходит модификация образа бога. Вместо высшего, трансцендентного существа, господствующего над человеком и определяющего его жизнь и судьбу, бог все больше гуманизируется и реализуется в конкретном историческом опыте человеческой личности. «...Бог не обладает больше объективным величием; он реален лишь как возможное присутствие в конкретном, активном, историческом опыте личности»⁵.

Никогда, подчеркивает философ-марксист, разрыв между историей и римско-католической церковью не был так глубок, как в наши дни. Реальная необходимость дать ответ на надежды и чаяния народных масс, разрешить их возрастающее недовольство, сдерживать революционную борьбу рабочего класса и всех прогрессивных сил, отвлечь их от притягательной силы марксизма-ленинизма заставляет церковь менять свои традиционные методы и приспособляться к новым условиям социальной действительности.

В главе «Бог и человек XX века» Казанова, оценивая ситуацию католической церкви 60-х годов нашего века, заостряет внимание на том сложном и противоречивом процессе, который, с одной стороны, вынуждает высшее духовенство модернизировать старого, привычного бога, с другой — сохранить его традиционное толкование. Если до конца XIX в. идеологические установки христианской религии были наделены теологами-схоластами безусловной очевидностью навсегда данных истин и так именно и воспринимались большинством верующих, то в XX в. с его невиданными экономическими и социально-политическими преобразованиями и возросшей сознательностью широких народных масс развивается новый тип веры, чуждой абстрактным категориям схоластической религии. Бога уже не ищут ни в природе, «где тайна впала в немилость», ни в общественных закономерностях, ни в структуре человека. Появляется тенденция, которая в связи с потребностями нашего времени считает необходимым выработать теологию «земных реальностей и

⁵ А. Казанова. Второй ватиканский собор, стр. 219.

человеческих ценностей»⁶. Все более критично воспринимают современные верующие толкование текстов и «фактов» священным писанием, требуя их «демифологизации».

В связи с этим перед клерикалами встает неотложная задача, «как сохранить официального бога, созданного католической традицией, не отвергая бога, лелеемого в сердцах простых верующих, и как примириться с этим богом, выражающим надежды пародных масс, не оскорбив наиболее ревностных поклонников... традиционного бога епископов?»⁷. В качестве «наиболее эффективного» средства для осуществления этого синтеза клерикалы выдвигают социальную доктрину католической церкви, видя в ней наиболее действенный фактор, влияющий на общественную жизнь и идеологическую борьбу. Но, несмотря на видимость идейно-политической эволюции, социальное учение католицизма представляет собой на деле «реформистское обновление» капиталистического общества, или «неокапиталистическую социальную доктрину» папства⁸. Не отрекаясь от трансцендентности католической религии, но уже больше не прикрываясь теологическими формулировками как не соответствующими духу времени, идеологи католицизма стремятся оставить нетронутыми основополагающие религиозные идеи и принципы, искусно приспособлявая их к новым условиям.

Социальное учение католицизма, несмотря на его кажущееся стремление к модернизации, представляет собой оправдание системы капиталистической эксплуатации и угнетения. Оно направлено против революционного движения масс, против марксизма и пытается стать своего рода идеологическим барьером, препятствующим распространению идей научного социализма. Как отметил на Втором ватиканском соборе прелат Соарест, «церковь должна сформулировать свой ответ и предложить христианскую альтернативу марксистскому учению»⁹.

Если раньше основным постулатом социального учения католицизма была идея, что общественные явления — это результат духовной деятельности людей и что история есть следствие свободной человеческой воли,

⁶ "La Croix", 3. XIII. 1962.

⁷ А. Казанова. Второй ватиканский собор, стр. 214—215.

⁸ Там же, стр. 163.

⁹ Энциклика "Gaudium et Spes".

в конечном счете руководимой богом, то после Второго ватиканского собора клерикалы, стремясь идти в ногу со временем, уже не отрицают объективных закономерностей общественного развития. Более того, оценивая возрастающие требования современной эпохи и эволюцию общества, они пытаются решить самые актуальные экономические, общественно-политические и идеологические вопросы нашего времени. Исследуются и оцениваются проблемы войны и мира, труда и капитала, положения о роли рабочего класса, интеллигенции, молодежи и другие проблемы.

Среди вопросов, на решение которых претендует католицизм, особое место занимает вопрос о собственности. Церковь пытается доказать, что частная собственность вечна и нерушима, что она санкционирована самим богом. Частная собственность на средства производства всегда была основной нормой католической концепции общества. Но в наши дни нелегко убедить в этом народ, на глазах которого происходит широкое низвержение этого фетиша капитализма в социалистических странах. Поэтому католические идеологи ищут компромиссное решение этого вопроса: они выдвигают детально разработанную теорию о классовом сотрудничестве, о необходимости лучшего распределения богатств, о моральной добродетели как основе решения социальных вопросов.

В наши дни, когда угнетенные люди всего мира все настойчивее требуют ликвидации системы капиталистической эксплуатации, клерикалы выступают с теорией, согласно которой для справедливого распределения общественных богатств необходимо не уничтожение системы частной собственности, а изменение взаимоотношений между капиталистами и рабочими во имя «общности их интересов», участие трудящихся в капиталистических предприятиях. Но на современном этапе исторического развития, когда социализм стал осязаемой реальностью, а миф о неизменности деления общества на господствующие и подчиненные классы опровергнут самой жизнью, подобная теория классовой гармонии неприемлема для народных масс. Французские трудящиеся, а среди них и католики, все больше тянутся к такому учению, где все наболевшие социально-политические и моральные проблемы имеют конкретный смысл: положить конец превращению трудящегося в средство производства прибы-

ли, покончить с колониализмом и неоколониализмом, войнами, агрессиями, улучшить материальные условия жизни и т. п.

Таким учением является марксизм-ленинизм. Он борется за реальные цели, земные ценности, показывает выход из современных противоречий. Совместная борьба за достижение этих целей и должна сблизить католиков с марксистами.

В этом смысл призыва «протянутой руки» коммуниста католику, выдвинутого еще в 1936 г. Морисом Торезом, и значение диалога между марксистами и христианами. Этот диалог, необходимо вытекающий из требований современной эпохи, ни в коем случае не означает сближения философских и мировоззренческих позиций противоборствующих сторон. Ставя своей целью контакт и практическое сотрудничество по узловым проблемам нашей эпохи, диалог в сущности является одной «из новых форм классовой борьбы»¹⁰⁻¹¹.

Религиозная, или, точнее, христианская, философия в современной Франции, имея в сущности один предмет исследования, развивается по двум основным, не совпадающим друг с другом методологическим путям: рационалистического (фактически псевдорационалистического) обоснования существования бога и христианских догматов и иррационалистического их постижения. По первому пути идут современный томизм и теярдизм, по второму — католический спиритуализм и близкий к нему персонализм. В основе «рационалистических» течений лежит принцип логической «доказуемости» бытия бога и разумности религиозной веры; исходными позициями католического спиритуализма и персонализма является интуитивное постижение бога и признание сверхразумности веры.

Католический спиритуализм

Католический спиритуализм, занимающий наряду с современным томизмом значительное место в философской мысли современной Франции, является одной из разновидностей августианства, или неоавгустианства.

¹⁰⁻¹¹ А. Казанова. Второй ватиканский собор, стр. 333.

В отличие от неотомизма, модернизирующего схоластическое учение Фомы Аквинского, католический спиритуализм черпает свои философские идеи у Платона, неоплатоников и блаженного Августина. Отказываясь от псевдорационалистических установок томизма и неотомизма, католический спиритуализм не считает необходимым «примирять» науку и религию. Религиозная вера рассматривается им как глубоко иррациональная, разумно непостижимая связь человека с богом. Вместо неотомистского тезиса «бог и природа» католический спиритуализм провозглашает основной философской проблемой проблему «бог и человек».

Как показывает сам термин (*spiritus* — дух), христианские спиритуалисты считают основополагающим началом «дух», который рассматривается ими не как потусторонняя, стоящая над миром сущность, а как трансцендентное, но вместе с тем и имманентное миру начало, объединяющее внутренний мир человека, его конечное индивидуальное сознание с бесконечным и абсолютным духом. Такая трактовка духа позволяет христианским спиритуалистам выводить свои онтологические и гносеологические концепции, исходя из непосредственной очевидности внутреннего мира человека, из его постоянного стремления к совершенству. Эти концепции основаны, таким образом, на абсолютизации индивидуального сознания, внутренних сокровенных, «интимных» состояний человеческой души.

Католические спиритуалисты утверждают, что относительность и несовершенство индивидуального сознания, его постоянное стремление к чему-то высшему, «тоска по бесконечному», — все это якобы неопровержимо свидетельствует о существовании высшего начала, совершенства, абсолюта. С этих позиций католический спиритуализм выступает против позитивизма, рационализма и сциентизма, якобы переоценивающего значение науки. Подчеркивая приоритет религии по отношению к науке, католические спиритуалисты не ограничиваются утверждением, что религия представляет собой высшую, абсолютно духовную ценность, познавательную и нравственную силу. Они оценивают науку лишь как техническое средство, обладающее практической значимостью, но лишенное высшей ценности — познания истины. В этих антиинтеллектуалистических выводах проявляются нежела-

ние философов-спиритуалистов признать социальный прогресс, их надежда на незыблемость капиталистической формации.

Современный спиритуализм больше, чем какая-либо иная религиозная философия, созвучен католицизму с его мистическим учением об искуплении и «спасении», о единстве трансцендентного и имманентного.

Определяя бога как некую трансцендентную сущность, которая, с одной стороны, стоит выше человека и господствует над ним, а с другой — имманентна ему по общности «духа», католические спиритуалисты утверждают, что для верующих бог является не только принципом существования, но и началом, объединяющим людей, основой их деятельности, поведения, морали.

Во Франции, стране с богатыми материалистическими и рационалистическими традициями, развитие такого мистического течения, каким является католический спиритуализм, весьма симптоматично. Оно свидетельствует о шаткости позиций определенной части буржуазных философов, которые предают забвению национальные традиции декартовского рационализма и великие идеи французского материализма XVIII в. и ищут прибежища в религии.

Игнорируя прогрессивную, материалистическую линию философии Декарта, они делают своим знаменем идеалистические элементы его метафизики и, забывая о всемогуществе человеческого разума, подчеркивают приоритет веры, ограничивающей разум.

Столкнувшись в конце XIX в. с непомерными претензиями позитивизма, который хотел поглотить философскую теоретическую мысль, а религию свести к субъективному психическому состоянию, спиритуализм ополчился против всякого научного познания, восстал против разума, объявил войну рационализму.

Спиритуалисты требовали восстановления прав религии и моральной интуиции, не зависимых от данных науки и свободных от научных методов.

В отличие от томизма, пытающегося дать рационалистическое доказательство бытия бога и догматов веры и в какой-то степени примирить разум с верой, а науку с религией, спиритуалисты утверждают иррациональное, алогическое постижение «вечных истин», сущности мироздания и «тайнств благодати».

Католический спиритуализм объединяет в себе такие направления, как «философия духа», «философия действия», «религиозная феноменология» и др. Весьма близок к католическому спиритуализму экзистенциализм Г. Марселя и персонализм М. Недонселя. Все эти учения пытаются доказать имманентность трансцендентного бога, мистическую связь между абсолютным «духом» и «духом» отдельного человека. «Философия духа» видит эту связь в причастности (participation) человеческого существа тотальному бытию (Лавель) или высшей ценности (Ле Сенн); «философия действия» (Блондель) говорит о стремлении нашего «я» к слиянию с «Абсолютом»; христианский экзистенциализм (Марсель) — о мистическом чувстве бого-человеческой любви; спиритуалистический персонализм (Недонсель) — о «вовлечении» человеческой личности в сферу божественной личности. Но по сути существенного различия между этими философско-теологическими концепциями нет.

Философия духа

Наиболее влиятельными течениями французского спиритуализма первой половины XX в. является «философия духа», главными представителями которой были Луи Лавель и Рене Ле Сенн. Свою философскую платформу Лавель и Ле Сенн изложили в «Манифесте» от 1 марта 1934 г. Выступая против позитивизма, они призывали восстановить права «чистой» философии, возродить метафизику. Общая для всех течений католического спиритуализма тенденция провозглашения суверенитета «духа» получила у этих философов откровенно фидеистический характер. Лавель объявил «дух» тотальностью опыта и выдвинул совершенно абстрактную теорию участия, т. е. причастности, участия человеческого духа во «всеобщем опыте бытия».

По определению авторов «Манифеста», понятие духа включает в себя и все то, что совершается в человеческом уме, и все то, что возвышается над ним, т. е. придает высшую ценность умственной деятельности и бытию вообще. Отмечая, что в последнее время позитивизм и социология сильно ограничили роль философии, сделав ее «зеркалом науки», Лавель и Ле Сенн объявили, что «философия духа» берет на себя миссию вывести фило-

софскую мысль из тупика, из состояния «спячки»; ее задача заключается в восстановлении философии в ее правах. Философия, по их словам, должна вновь найти контакт с «утраченной реальностью», обрести свою метафизическую ориентацию, т. е. «отождествиться с духом».

Непосредственным источником «философии духа» был бергсонизм. Он же явился наиболее близкой моделью для реставрации метафизики, ибо именно Бергсон утверждал необходимость для философа обратиться к непосредственным данным сознания, спуститься в «недра духа», освободив таким образом человеческий разум от тех пут и противоречий, которые его связывают.

Согласно «философии духа», конечный человеческий разум постигает бесконечный «тотальный опыт» посредством партиципации. Партиципация как метафизическая связь человека с богом явилась тем стержнем, на котором строят свои философские конструкции Лавель и Ле Сепн.

По Лавелю, бытие заключается в боге и для бога. Бог — это Бытие с большой буквы, чистый акт, т. е. бесконечная деятельность, абсолютная свобода, посредством которой бытие вечно себя полагает. Человек как деятельное существо призван преодолевать эмпиричность природы, становиться «причастным свободному, чистому и бесконечному Акту». Только благодаря этому, утверждает Лавель, человек раскрывает свою интимную сущность. «...Трансцендентный мир не является чуждым по отношению к человеческому духу; он представляет собой абсолютную духовность, где наш собственный мир черпает источник обновления, который никогда не иссякает»¹². Как считает Лавель, наряду с многообразными проявлениями человеческого поведения, имеются еще иные, более глубокие, сокровенные движения духа, не доступные объективному познанию. Они, собственно, и составляют тот внутренний опыт индивида, ту «духовную интимность» (*l'intimité spirituelle*), посредством которой человек получает возможность участвовать в «тотальном опыте бытия». Человек, пишет Лавель, осознавая самого себя, ощущает себя как ограниченное и относительное существо. Эта относительность имеет смысл лишь в ее отношении с Абсолютом. Следовательно, заключает

¹² L. Lavelle. *De l'Acte*. Paris, 1937, p. 152.

Лавель, осознание моим «я» своей ограниченности является одновременно и осознанием моей партиципации в Абсолютном, вне которого нет ничего¹³.

Понятие партиципации разрабатывает также и Ле Сенн, однако ведущей идеей у него выступает не «тотальный опыт бытия», а опыт ценности (*valeur*), т. е. «вторжение» божественного в человеческое. Нет ни одной ценности, говорит Ле Сенн, которая не содержала бы в себе «потребности в абсолютной, всеобщей и бесконечной ценности. В основе всех очеловеченных ценностей... лежит абсолютный очаг ценностей, и эмпирические ценности, как бы чисты они ни были, являются лишь лучами его»¹⁴. Ценность возникает как связь между трансцендентным Абсолютом и имманентным человеческим сознанием, постигающим, «испытывающим» (*éprouvant*) эту ценность в определенной исторической ситуации. Онтологизируя понятие «ценность», Ле Сенн использует его для «доказательства» бытия бога. Поскольку установление ценностей, с точки зрения Ле Сенна, недоступно несовершенному человеческому сознанию, постольку всю иерархию ценностей создает бог, он же является в ней первой и неделимой ценностью. «Для пантеизма,— заявляет Ле Сенн,— все есть Бог; для метафизики ценностей Бог есть ценность всего»¹⁵. Отрицая объективные закономерности природы и общества, Ле Сенн располагает все существующее между бесконечной ценностью и небытием.

Ле Сенн наиболее последовательно проводит метафизическую концепцию «философии духа». Он утверждает, что «не сознание находится в бытии, а бытие находится в сознании»¹⁶, и приходит к выводу, общему для всех реакционных субъективно-идеалистических теорий, опровергнутых В. И. Лениным, о том, что в сущности бытие есть не что иное, как наше представление.

Анализируя сущность человеческого сознания, Ле Сенн выделяет в нем различные виды деятельности, создающие в известной последовательности метафизику, науку, религию, мораль и искусство. В своей совокупности эти виды деятельности образуют синтетическое един-

¹³ L. Lavelle. *Du temps et de l'éternité*. Paris, 1945, pp. 17, 18.

¹⁴ R. Le Senne. *La découverte de Dieu*. Paris, 1955, p. 114.

¹⁵ *Ibid.*, p. 284.

¹⁶ R. Le Senne. *Introduction à la philosophie*. Paris, 1925, p. 172.

ство, устремленное к одной конечной цели — богу. Но ни наука, ни мораль, согласно Ле Сенну, невозможны, если, хотя бы в зародыше, они не содержат одну идею — идею долга. «Долг есть первое условие любой возможности»¹⁷.

Представители «философии духа» отводят большую роль диалектике, которую они толкуют в мистико-спекулятивном духе. Для них диалектика всегда дедуктивна, потому что она исходит из логического порядка понятий: она идет от принципов к следствиям, т. е. от абстрактного к конкретному. Рациональность такого перехода, вполне правомерного в научном познании, снимается Лавелем, который подчеркивает предустановленный порядок идей как один из основных принципов метафизики: «Порядок, существующий в вещах, — пишет он, — это тот же порядок, который существует и в разуме»¹⁸.

Иерархия в природе от низших форм материи к ее высшим проявлениям, по Лавелю, не имеет ничего общего с законами эволюции. Она — лишь отражение божественного разума, результат его единства и тотальности. Согласно Лавелю, диалектика «не только должна быть последним словом дедукции, но и устанавливать глубину и достоверность первых принципов и производных понятий». Утверждая, что диалектика в основном есть постижение партиципации, Лавель с этих позиций пытается разрешить противоречие между сознанием и бытием, сущностью и существованием, природой и свободой, вечностью и временностью. Рассматривая диалектическую связь между сущностью и существованием, он утверждает примат существования, хотя и заявляет, что сущность есть «лучшая часть нас самих»¹⁹, «сердце нашего бытия»²⁰. Существование дано нам для реализации этой сущности, завоевания ее. Свобода, которой мы наделены, позволяет нам это сделать, ибо мы сами себя создаем. Но, подчеркивает Лавель, человек свободен лишь в достаточно узких границах, намеченных его связью с Абсолютом. Свобода человека есть лишь свобода партиципации; она зависит от божественной свободы, дающей человеку элементы, посредством которых он создает свою сущность. Лавель чужд индетерминистскому толкованию

¹⁷ R. Le Senne. *Le Devoir*. Paris, 1950, p. 259.

¹⁸ L. Lavelle. *La dialectique du monde sensible*. Strasbourg, 1954, p. 262.

¹⁹ L. Lavelle. *De l'Acte*. Paris, 1937, p. 105.

²⁰ *Ibidem*.

свободы как абсолютно независимой и произвольной, но его детерминизм поставлен на голову. Игнорируя зависимость человеческой свободы от воздействующих на нее объективных условий, исторических ситуаций, социальной среды, Лавель признает лишь одну обусловленность свободы — божественную. Поэтому он отрицает возможность всякого действительно свободного творчества человека. Мое «я», пишет он, ничего не творит, потому что ему уже все дано богом; оно имеет право лишь распоряжаться этим божественным даром.

Считая основной философской категорией долг, Ле Сенн подчеркивает ее диалектическую сущность. С его точки зрения, долг и противоречие неразделимы. Основное противоречие здесь заключается в противопоставлении долга и бытия. «Долг есть то, что еще не является бытием, бытие есть то, что в качестве бытия уничтожает долг»²¹.

Таким образом, согласно Ле Сенну, бытие и долг взаимноисключают друг друга. Разрешение противоречия между ними возможно только в партиципации с богом, ибо все противоречия, согласно «философии духа», порождены богом для испытания человека, для того, чтобы человек мог стать творцом собственной судьбы. Будучи по существу метафизиком, Ле Сенн не только не мог раскрыть диалектику долга и бытия, но и вообще был бессилён в рамках своего религиозно-мистического мировоззрения дать адекватное определение долга как одной из основных нравственных категорий. Рассматривая долг как абстрактную категорию, стоящую выше материальных интересов и страстей человека, и видя его источник и критерий по ту сторону реального бытия, Ле Сенн лишает долг не только социально-практической целесообразности, но и всякого нравственного обязательства перед обществом.

Такая религиозно-мистическая трактовка долга кажется по меньшей мере анахронизмом. На ней не следовало бы и останавливаться, если бы подобными идеями буржуазные идеологи не пытались обосновать внеклассовость моральных норм и нравственных идеалов, не стремились оправдать беспринципность.

²¹ R. Le Senne. *Le Devoir*, p. 262.

Философия духа претендует на создание «оптимистической» теории. И Лавель, и Ле Сени выдвигают концепцию человека, «расцветающего в ясном мире божественного присутствия». Но оптимизм этой теории носит чисто спекулятивный характер и не дает никаких реальных, жизненных перспектив. Ни «сущностный экзистенциализм» Лавеля (так называют его концепцию многие буржуазные историки философии), ни теологическая иерархия ценностей Ле Сени не раскрывают «антиномии» бытия и сознания, сущности и существования, индивидуальной воли и абсолютной свободы. Лишь диалектико-материалистическое решение этих основных философских проблем объективно отражает действительную связь индивида с внешним миром и социальной средой, подлинные взаимоотношения человека с природой и обществом в процессе их взаимодействия. Не божественная воля, не абсолютная ценность, не какое-либо иное духовное начало делают человека свободным и дают смысл его существованию, а познание человеком объективной, независимой от его сознания природы, ее объективных законов. Не Абсолют, не дух, не бог, а «необходимость природы есть первичное, а воля и сознание человека — вторичное. Последние должны, неизбежно и необходимо должны, приспособляться к первой»²².

Философия действия

Другой разновидностью католического спиритуализма является «философия действия» Мориса Блонделя. Блондель определяет свою доктрину «как отношение мысли к действию, науки к вере, как «синтез знания, воли и бытия»²³.

В конце XIX — начале XX в. Блондель был одним из видных представителей французского модернизма (вместе с Альфредом Луази, Эдуардом Леруа и др.). Главное философское произведение Блонделя того времени — его диссертация «Действие», защищенная в 1893 г.

В философской концепции М. Блонделя особенно четко выступает идея синтеза имманентного и трансцендент-

²² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 196.

²³ "Vocabulaire technique et critique de la philosophie", 9 éd. Paris, 1962, p. 1250.

ного, характерная для современного католического спиритуализма. Используя имманентный метод для критики неотомизма с его «теологическим рационализмом», Блондель приходит к «крамольному», с точки зрения традиционалистов, выводу, что реальная связь естественного и сверхъестественного осуществляется в действии, деятельности человека.

Блондель по-модернистски полемизировал с традиционалистами, защищавшими неприкосновенность католической церковной догматики, призывал к обновлению католической философии путем сближения ее с «модными» тогда философскими течениями, в частности, с бергсоновским интуитивизмом.

Но, в противоположность Бергсону, Блондель не погрывает с разумом, не отрицает роли мысли как таковой. Он борется лишь против абстрактного, рассудочного мышления, которое, с его точки зрения, позволяет ускользнуть всему богатству творческой мысли. Однако, развивая целую теорию мышления, Блондель все же считает, что только соединение «психоорганической» и религиозной деятельности может вернуть философии ее подлинную глубину и указать ее «истинную вершину». Поэтому Блондель, подобно представителям «философии духа», пытается восстановить «тотальность» философии, которую он видит в единстве разума и веры. Он отвергает как непримиримый рационализм, который считает, что нет иного источника истины, кроме разума, так и неприкрытый фидеизм, признающий в процессе познания главенство веры. Разум не имеет права пренебрегать ни одним фактом: ни чувственными данными, ни состояниями аффективной жизни, ни теми религиозными состояниями нашего сознания, которых, по Блонделю, ни один человек не может полностью отвергнуть.

Блондель восстает против мыслителей, которые хотят «смирить» разум, ограничивая его более низкими ступенями сознания, а познание истинной реальности предоставляют вере. Он считает, что два мира — мир явлений и мир высших ценностей — не могут быть разобщены. Нельзя заставить замолчать разум, заставить его забыть свои исконные требования в момент, когда его «озаряет истинный свет» (т. е. свет веры.— Т. С.). Разум не должен быть отброшен только потому, что имеется нечто его превосходящее. Но, демагогически возвышая разум,

Блондель все же считает необходимым тесно сблизить его с верой и рассматривать их, несмотря на борьбу между ними, как два инструмента одной и той же истины. Отдавая «божье богови, а кесарево кесарю», Блондель как истый католический философ не может признать автономность и самостоятельность человеческого разума, свободного от веры. Союз между верой и разумом — вот что пытается он доказать. Но тут же оговаривается, что эти две формы сознания никогда не могут заменить друг друга или слиться воедино. Как бы ни была тесна согласованность между ними, как бы они ни совпадали, утверждает Блондель, именно вера дает человеку возможность познать истину, которую он неспособен понять лишь одними силами ума.

Блондель уверяет, что успехи делают разум скромным. Но поскольку по своей природе разум не статичен, а динамичен, постольку он постоянно стремится к бесконечности. Однако постичь бесконечность разум не может — это достояние веры. Блонделю, как и большинству католических спиритуалистов, абсолютно чуждо диалектическое понимание процессов познания объективной истины, основанное на доказанном наукой убеждении в неисчерпаемой силе человеческого разума, причем фиксируемая диалектико-материалистической теорией познания относительность наших знаний вовсе не означает бессилия разума. «С точки зрения современного материализма, т. е. марксизма, исторически условны *пределы* приближения наших знаний к объективной, абсолютной истине, но *безусловно* существование этой истины, *безусловно* то, что мы приближаемся к ней»²⁴.

Блондель постоянно пытается «гармонически» сочетать разум и веру. Ему это необходимо для того, чтобы быть последовательным в своем отрицании чисто концептуального мышления. Для него деятельность разума не есть лишь логическая операция, это — нечто «переживаемое», имеющее в своей основе внутреннее движение, которое дает ему толчок и сообщает ценность. Подобно тому как природа, говорит Блондель, не может существовать без сверхприродного, имманентное без трансцендентного, так и разум не может обойтись без веры, которая его превосходит и завершает. Тут нет никакой асси-

²⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 138.

миляции одного другим, говорит он — «ни вывиха разума, ни насилия над верой». Философия не есть описание некой реальности; она — жизнь, а не взгляд на жизнь.

Эту философскую концепцию и изложил Блондель в своей трилогии. Два первых ее тома представляют собой как бы подготовительные части третьего тома, посвящены изучению генезиса мышления и уровням его внутреннего развития. «Материя есть то, что должно быть оживлено, жизнь — то, что требует одухотворения, дух — то, чему присуще обожествление»²⁵.

Последняя часть трилогии Блонделя — «Действие» — является логическим завершением его философской концепции. Он строит свою динамическую онтологию на утверждении быть — значит действовать (*être c'est agir*)²⁶.

Если раньше Блондель в качестве модерниста резко противопоставлял мистическую интуицию разуму, то после осуждения фидеизма католической церковью и дальнейшего сближения между модернистами и традиционалистами он занял иную позицию в оценке разума и интуиции. Свою задачу Блондель понимал теперь как расширение области философской мысли путем ее обогащения достижениями мистического «действия». Действие благодаря присущему ему динамизму преодолевает границы, в которых замкнуто наше «я», и приводит его к высшему существу, в единении с которым человек бесконечно черпает свою внутреннюю силу. Действие, по Блонделю, есть «выход из себя», но благодаря тому, что оно непрестанно нас обогащает, мы проникаем в реальность.

Действуя, человек включает себя в общемировой опыт. Но вместе с тем это «порыв», посредством которого человек пытается превзойти собственное несовершенство и слиться с «Абсолютом».

Иррациональная, волюнтаристская теория Блонделя есть «доктрина» не «жизненного», как у Бергсона, а «духовного» порыва (*élan spirituel*). Но вместо того, чтобы рассматривать этот порыв как конкретный принцип становления живого, реального человека, Блондель характеризует его как призыв некой трансцендентной силы, без которой человек якобы не может стремиться

²⁵ *M. Blondel. L'être et les êtres. Paris, 1963, p. 263.*

²⁶ *Ibid., p. 90.*

к совершенству. Своеобразие действия заключается, по Блонделю, именно в том, что не сам человек, а эта трансцендентная сила вынуждает его брать на себя обязательства и позволяет превосходить самого себя. Такое понимание действия оказывает неоценимую услугу христианскому философу в обосновании постулатов веры, ибо из действия, по его убеждению, необходимо исходит и вера, которая делает для человека доступным «откровение».

В конечном счете философия и религия, утверждает Блондель, вместо того, чтобы противостоять друг другу или быть независимыми одна от другой, заключают между собой союз, чтобы осуществить в сознании этот «брак человеческого и божественного».

Действие, выступающее в этой иррационалистической концепции как духовный порыв человеческой личности к абсолютному совершенству, принимает здесь форму пассивности и покорности, отрешения и ожидания. Реальная жизнь на земле, заявляет Блондель, лишь «этап» к «порогу истины», к подлинному бытию. Отрывая действие от конкретной, практической деятельности людей, вынося его за пределы природы и истории общества, французский спиритуалист погружается в иллюзорный мир мистики и фантасмагории.

Однако, несмотря на всю абстрактность и антинаучность своих целей, «философия действия» выдвигает весьма актуальные проблемы нашего времени — проблемы взаимоотношения человека и бытия, смысла человеческой жизни, проблему места человека, его деятельности в мире. Но, сводя все эти вопросы к иллюзорной проблеме «человек и бог», эта философия не в состоянии решить ни одного из них. Найти веру в смысл человеческой жизни не в потустороннем мире, а здесь, на земле, мобилизовать все творческие силы и волю к действию, завоевать и сохранить гармоническое единство личности — все это неразрывно связано с убеждением, что общественная жизнь, социальный мир могут быть изменены и усовершенствованы лишь посредством рациональной практической деятельности людей, их труда, их производства, их культуры.

Руководствуясь объективными законами и стремлением к прогрессу, люди в процессе исторического развития подчиняют себе не только природу, но и историю.

Цель человека — не в пассивном созерцании и слиянии с «Абсолютом», как утверждает Блондель, а в активной борьбе за общественное благо, за счастливое будущее людей.

Католический спиритуализм наиболее отчетливо выражает свойственное современному капитализму стремление возродить реакционные идеи далекого, исторически изжившего себя прошлого. Несмотря на различные оттенки и нюансы той или иной из рассмотренных концепций, всех их объединяет вера в нечто стоящее выше законов материального мира, вера в существование надмировой, сверхъестественной силы и потусторонних святей и отношений.

Глубоко вскрыв основные тенденции развития буржуазной философии эпохи империализма, В. И. Ленин показал, что эта идеалистическая философия, смыкаясь с религией, неуклонно деградирует, потому что «идеализм в философии есть более или менее ухищренная защита поповщины, учения, ставящего веру выше науки или рядом с наукой, или вообще отводящего место вере»²⁷.

Персонализм

Исторические и теоретические предпосылки

Французский персонализм по религиозной направленности своей философской мысли близок католическому спиритуализму, но своеобразная концепция личности и социально-политическая теория позволяют выделить его в самостоятельное течение.

Исторически возникновение французского персонализма следует отнести к началу XX в., когда была опубликована книга зачинателя французского неокритицизма Шарля Ренувье «Персонализм» (1902). Как самостоятельное философское течение персонализм сформировался в 30-х годах.

В своей книге «Персонализм» Ренувье провозгласил личность «как сознание и волю» фундаментом мироздания. Но не паивный религиозный миф о фантастическом гармоничном мире будущего, с его идеальными лич-

²⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 23, стр. 118.

ностями, а реальные противоречия современного капиталистического общества и стремление выйти из тупика, в который оно зашло, вызвало к жизни новую, современную форму французского персонализма. Современный французский персонализм зародился в разгар всеобщего экономического кризиса 1929 г. и выступил прежде всего как социально-политическое учение (католической ориентации). «Персоналистское движение,— пишет глава этого течения во Франции Эммануэль Мунье,— родилось из кризиса, который начался в 1929 г. вместе с крахом Уолл-стрита и который продолжается на наших глазах, после пароксизма второй мировой войны... Этот «кризис является одновременно кризисом экономическим и кризисом духовным, кризисом структуры и кризисом человека»²⁸.

Восприняв этот кризис как всеобщий крах буржуазных институтов и самой ее социально-политической структуры, как гибель прежних верований и идеологий, Мунье указывает на те причины, которые похоронили «гармоническое согласие разумных индивидов»: это беспощадная борьба глубоких социальных сил, которую вскрыл Маркс под кажущейся экономической гармонией; кипящий котел инстинктов, обнаруженный Фрейдом в видимом психологическом благополучии и, наконец, возвещенный Ницше, а затем и Достоевским, разрушительный европейский ингилизм. В результате этих трех «ударов», а также двух мировых войн, образования полицейских государств, концентрационных лагерей и т. п. «люди утратили веру как в бога, так и в самих себя, в свой разум. Они более не знают, что такое человек и какова его природа. Одни считают, что для человека нет ничего невозможного, и черпают в этом надежду. Другие делают вывод, что человеку все дозволено, и освобождают себя от всякой узды. Третьи, наконец, приходят к выводу, что все дозволено делать над человеком — в итоге Бухенвальд»²⁹.

В обстановке такого духовного пессимизма, с искренним желанием найти из него выход и формулировались основные философские, социально-политические и этические взгляды французских персоналистов. Персо-

²⁸ E. Mounier. Oeuvres, t. 3, 1944—1950. Paris, 1962, p. 183.

²⁹ Ibid., p. 510.

нализм во Франции, собственно говоря, и возник как попытка предложить человеку, изверившемуся в буржуазной действительности и ищущему выход из тупика учение о духовном обновлении общества и возрождении личности. В отличие от американского, французскому персонализму присуща более радикальная тенденция в социальной и политической перестройке общества и скорее полное непонимание действительных путей такого переустройства, нежели обдуманная апология капитализма. Одним из основателей и главным представителем персоналистского направления во Франции является Эммануэль Мунье. Его ближайшими соратниками — Ж. Лакруа, П. Ландсберг, П. Рикёр, М. Недонсель, Г. Мединье, М. Дюфрени, Дени де Ружмон и др. Теоретическим органом персонализма стал основанный Мунье и Лакруа в октябре 1932 г. журнал «Esprit», существующий и поныне. На взгляды французских персоналистов оказали влияние различные, весьма неоднородные по своему характеру теоретические учения. Одним из таких источников, наиболее значительным, была традиционная католическая мысль, в отличие от американского персонализма, который базировался на протестантизме.

Мунье в зрелом возрасте, горячо защищавший «авангардный», или «левый», католицизм, с юных лет был тесно связан с ортодоксальными католическими организациями. Еще студентом Гренобльского университета он изучает философию под непосредственным руководством крупного католического философа Жака Шевелье, участвует в созданной им «группе религиозных исследований», систематически читает журнал «La vie catholique». В письме от 14 марта 1926 г. Франсиску Гею 20-летний Мунье пишет, что он «познал чисто католический дух, т. е. человеческий и всеобщий»³⁰. Дипломная работа Мунье «Конфликт антропоцентризма и теоцентризма в философии Декарта» дает ясное представление, в каком направлении развивалась его творческая мысль. В юношеские годы Мунье был близко знаком с такими видными представителями католической философии, как Ж. Маритен, активно сотрудничавший в 30-е годы в журнале «Esprit», Э. Герри, Д. Гиттон и другие.

³⁰ "Mounier et sa génération. Lettres, carnets et inédits". Paris, 1956, p. 19.

Тесную связь персонализма с христианством отмечает Ж. Лакруа. М. Недонсель, усматривающий истоки персоналистских идей уже в античности, — у Сократа, стоиков, Цицерона, относит к персоналистам Канта, учение которого он характеризует как «моральный персонализм», Фихте, называя его «онтологическим персоналистом» и многих своих современников — Г. Берже, Э. Форре, Ж. Бастида, Л. Лашез-Рея и других.

Значительное влияние на французских персоналистов оказали и экзистенциалисты, в первую очередь русские философы-идеалисты Бердяев, Шестов, взгляды которых представляли собой смешение персоналистских и экзистенциалистских идей. Проблема личности как свободного духа, ее конфликта с обществом, связи с богом, вопросы религиозного сознания, свободы воли явились теми проблемами, которые легли в основу персоналистской концепции личности у французских философов. Не избежал французский персонализм и влияния так называемой диалектической теологии Карла Барта с его идеей абсолютного утверждения бога и существования человека в боге.

Непосредственным провозвестником французского персонализма, его «духовным отцом» был известный французский писатель и поэт Шарль Пэги, именем которого назван первый философский труд Мунье. Будучи в начале своей литературной деятельности социалистом и атеистом, Пэги впоследствии приходит к христианству, которое он стремился обновить в духе мистицизма. Его идеи против «мира денег», за гармоничное государство, против официальной церкви, за религию без компромиссов, против ложного национализма, за подлинный патриотизм, против рационалистической критики за критику интуитивную легли в основу философских и социально-политических взглядов Мунье и его сподвижников.

Вместе с тем, на персоналистов, в частности на Мунье, воздействовал и марксизм, силу идей которого Мунье живо ощущал, не будучи, однако, в состоянии понять их по существу. Поверхностно восприняв некоторые идеи марксизма, по-своему их «поняв», а по существу исказив, Мунье утверждал, что именно персонализм, будучи «стратегией революционной чистоты», пре-

одолевают «недостатки» марксизма и является подлинно революционным.

К этому выводу Мунье и его сторонники из группы «Esprit» пришли исходя из примата абсолютной личности, которая, согласно их концепции, является началом всякой истинной философии.

Личность — ядро персонализма

Свою теорию личности французские персоналисты характеризуют как философское, моральное и социальное учение, основанное на признании абсолютной ценности личности, которая, с их точки зрения, является «первичной реальностью» и «конечной ценностью». Основную свою задачу персонализм видит в том, чтобы «вновь обрести истинное понятие человека... установить примат духа»³¹⁻³².

Для персоналистов революционный переворот в философии совершил не марксизм, а христианское учение о личности. Не поняв всей глубины марксовского «реального» гуманизма, когда личность перестала трактоваться как некая абстрактная духовная сущность и впервые выступила как конкретно-историческая реальность, французские персоналисты мистифицируют общественную сущность личности и истолковывают ее в чисто религиозном аспекте.

Для Мунье личность — единственная реальность, фокус свободы и инициативы, благородных порывов, выбора. Являясь воплощенным духом, человеческая личность — это «метафизическая тайна», «непроницаемое бытие, которое может познать только один бог».

В своем понимании личности как основы морали и движущей силы общества французские персоналисты близки взглядам немецкого феноменолога Маркса Шеллера и американского персоналиста Р. Флюэллинга. Подобно им, они усматривают в персонализме протест против угрозы современной цивилизации с ее техникой и «коллективизмом» и выступают с проповедью intersубъективных связей между «личностями». Так, Мунье резко отграничивает понятие «личность» от понятия «индивидуум». Если индивидуум для него — это изолиро-

³¹⁻³² "Mounier et sa génération", p. 83.

ванное человеческое «я», отделенное от мира и других людей, т. е. замкнутый в себе, погруженный в свой внутренний мир, человек (под которым Мунье, в частности, подразумевает «эгоцентрического буржуа» современного капиталистического общества), то личность — это высшая духовная сущность, единственная из всех реальностей подлинно «общаемая» (communicable). Она всегда имеет отношение к «другому» (autrui) и к миру, прежде чем быть в себе (en soi).

Эта «коммуникация», эти интересубъективные связи являются, согласно Мунье, первичным фактором, но они, по его мнению, теряют всякий смысл, если они не основаны на внутреннем убеждении каждой личности, свободе ее выбора, самостоятельном формировании характера и, главное, на непосредственной связи трансцендентным источником (т. е. богом), который якобы поднимает каждую личность «над» обусловленностью природы и общества.

Аналогичной точки зрения придерживается и М. Недонсель. Персонализм, утверждает он, по своей внутренней сущности есть общность; индивидуализм является его коренным отрицанием. Но личность не может быть создана через посредство одной лишь природы; «я» не может быть завершено в области материального «не-я», но только в самом интимном общении с божественным «ты».

Общество, в представлении Мунье, носит личностный характер и само является «личностью личностей». Поэтому и «обновление» его, создание «истинного общества» преследует в первую очередь цель духовного возрождения личности, в силу чего именно персонализм оказывается «революционным» учением.

Соглашаясь с Мунье, что основу общества составляет личность, Жан Лакруа рассматривает ее как вид «жизненного порыва», или духовной энергии, исходящей от бога. Дух первичен по отношению к материи, которая сама по себе пассивна. Личность свободна и автономна, хотя и действует в определенных условиях, но не эти условия являются определяющими причинами ее действий. В работах Лакруа проблема личности занимает центральное место. Для этого католического философа характерно стремление к наиболее полному, всестороннему рассмотрению личности, к ее «тотальному»

охвату. Поэтому он стремится познать человеческий опыт со всех сторон и в различных планах.

Личность для него — «шучок со многими побегами». Психологически она создается посредством своих связей с «другим», социологически существует лишь через посредство других людей, метафизически раскрывает свое собственное лицо, становится подлинным «я» лишь под воздействием бога.

Эту сложность личности Лакруа прослеживает на примере семьи, которую он характеризует как «сплетение биологического, социального и духовного»³³. В семье человек с детства персонализируется и социологизируется; познает, что такое свобода и зависимость, долг, права и обязанности. И только в христианской семье это воспитание, по Лакруа, совершается успешно и правильно.

В спиритуалистической концепции Мориса Недонселя понятие личности теряет тот социальный и политический аспект, который придают ему Мунье и Лакруа, и принимает сугубо мистический характер. Недонсель утверждает, что его концепция не содержит в себе никакой политики и абсолютно чужда современным классовым антагонизмам³⁴. Поэтому, с его точки зрения, человеческую личность необходимо прежде всего рассматривать как духовное начало, наделенное свободной волей и самосознанием, и по самой своей природе «причастное» богу.

Движущей силой и конечной целью личности является стремление к совершенству и требование идеального «Я». Быть — значит находиться в неразрывном единении с богом. Поэтому всякая личность, согласно Недонселю, является онтологическим доказательством существования бога. Высшей формой сознания, совершенной личностью является бог. Он же выступает как высшая форма «другого».

³³ J. Lacroix. Force et faiblesse de la famille. Paris, 1949.

³⁴ Несмотря на это утверждение, фашисты держали Недонселя в тюрьме за принципиальный отказ от сотрудничества с немцами.

Решение онтологической проблемы персоналиста-ми непосредственно смыкается с их пониманием личности как духовной сущности и признанием бога высшей реальностью.

Определяя личность как «духовное существо, образованное как таковое особым субстанциональным и независимым образом»³⁵, Мунье подчеркивает именно субстанциональность духовного начала. Утверждая, что личность обладает духовной субстанцией благодаря своей связи с «иерархией свободно воспринимаемых, усвоенных и пережитых ценностей»³⁶, французский персоналист стремится доказать, что духовная личность есть результат ее причастности к божественному бытию.

Вместе с тем персоналисты утверждают, что личность не может существовать в качестве чистого духа. В персоналистском понимании личность может реально существовать, лишь будучи воплощенной в материи (здесь персоналисты солидаризируются с христианским экзистенциалистом Габриэлем Марселем).

Однако, признавая, что дух, оторванный от материи, существовать не может, французские персоналисты настаивают на том, что единственной истинной формой бытия является личностное бытие — высшая форма которого есть бытие бога. Что касается материи, реальное бытие которой персоналистами не отрицается, то она, не являясь личностью, обладает, с их точки зрения, неистинной формой бытия. Мунье пытается вывести материю из духа. На основании того, что современная физика не может доказать субстанциональность материи, которая «исчезает», ускользает из ее рук, Мунье заявляет, что материя не обладает первичным и самостоятельным бытием. «Надо, чтобы материя признала свое место и душу... Именно благодаря духу все вещи обладают плотностью»³⁷.

Персонализм Мунье является одной из разновидностей объективного идеализма (хотя сам он называл свое учение «реализмом», противопоставляя его и идеализму, и материализму). Не отрицая реального существования

³⁵ E. Mounier. Oeuvres, t. 1, 1931—1939. Paris, 1961, p. 523.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibid., p. 157.

внешнего мира, Мунье утверждал примат духовного над материальным; он считал, что свойства материи могут быть объяснены лишь исходя из духа. «Следует признать,— писал Мунье,— что центральная реальность универсума есть движение к персонализации, по отношению к которой безличные или более или менее деперсонализированные реальности (природа, живые существа, идеи) суть лишь утраченные усилия, или слабости природы, отставшей на пути персонализации»³⁸.

Не подчеркивая, подобно американским персоналистам, религиозную идею бога как бесконечно единого начала, Мунье, тем не менее, подходит к аналогичному представлению о боге в своем учении о «трансценденции» — «восходящем движении личности» (наряду с «горизонтальным движением» к природе и «нисходящим» к скрытым силам «я»). Обращаясь к своим самым глубоким сферам, личность открывает в себе трансцендентность, ибо бог является неотделимой от личности реальностью, «высшей по качеству бытия».

Подобной же концепции, но более откровенно теистической, придерживается и Недонсель. С его точки зрения, бог выступает как источник материального мира, как исходная действующая причина. Недонсель признает объективное бытие материи, но толкует ее идеалистически. Природа рассматривается им как органическая часть реальности, порождаемая духом, а естественная причинность сводится к иллюзии. Недонсель утверждает, что реальность мира заключается в совокупности отражения в человеческих личностях «божественной личности».

Свою концепцию Недонсель противопоставляет понятию «существования» экзистенциалистов. По его мнению, фактическое существование подчинено идеальной сущности, которая является подлинным принципом его реализации. «Мы рассматриваем,— пишет он,— идеальное «Я» как высшую форму и источник психологической реальности. Между тем в этом случае сущность несколько не противопологается существованию. Она противопоставляется лишь эмпирической ситуации, или внешней стороне существования. Сущность является не уменьшением, или ослаблением существования, а наоборот,

³⁸ E. Mounier. Oeuvres, t. 3, p. 431.

совершенным существованием в его вечной основе, которое освещает и помогает воспринимать его временные проявления³⁹.

«Быть», в понимании Недонсея, значит находиться в неразрывном союзе с богом.

В своей книге «Природа и человеческая личность» Недонсель, как и многие буржуазные философы, причисляющие себя к «реализму», утверждает, что понятие реальности шире понятия природы; оно охватывает не только совокупность материальных вещей, но и нечто стоящее над ними. В доказательство этого утверждения Недонсель ссылается на эволюционные космологические теории, которые свидетельствуют о беспредельности космоса, о том, что природа лишь небольшая часть общего эволюционного процесса, начало и конец которого нам неизвестны. Действительно, современные космологические теории выходят далеко за пределы традиционного понимания природы нашей планеты, но они тем не менее не дают никаких аргументов в защиту сверхъестественного бытия и сферы чистого духа. Персоналисты отрицают, что их теории идеалистичны, утверждая, что превзошли и материализм, и идеализм и дошли до более высоких и объективных позиций «реализма». С этой точки зрения они выдвигают понятие «воплощения» (*incarnation*), которому, как уже было сказано, большое значение придавал Габриэль Марсель. Хотя сущностью личности является духовное начало, говорят они, она может реально существовать, лишь воплотившись в теле. Что касается персонализма, писал Мунье, он не спиритуализм, он не признает «безличного духа»⁴⁰. Человек есть единство духовного и материального.

Гносеологические проблемы

Теория познания французских персоналистов непосредственно связана с их пониманием личности. Отбрасывая неотомистскую теорию познания и ее псевдорационалистический метод, они считают, что «отправным пунктом персоналистской теории познания является целостное сознание личности о пережитой реальности»⁴¹.

³⁹ *M. Nédoncelle. La Personne humaine et la Nature. Paris, 1943, p. 57.*

⁴⁰ *E. Mounier. Oeuvres, t. 1, p. 526.*

⁴¹ *P.-J. Landsberg. Problemes du personnalisme. Paris, 1952, p. 34.*

В этом они смыкаются с экзистенциалистами. Истинное познание в персоналистском понимании должно быть субъективным, индивидуальным, так как только одно оно устанавливает непосредственный контакт с конкретным многообразием мира. Научное познание не может быть истинным ни по своей природе, ни по своим средствам. Его объект, согласно персоналистам, выступая опосредованно, в виде абстрактных логических схем, понятий, умозаключений, сужает и обедняет сферу познания. Выступая против рационализма Декарта, теории познания Спинозы, персоналисты называют их «интеллектуалистскими», т. е. неистинными. «Интеллектуалистскую теорию познания,— заявляет П. Ландсберг,— необходимо заменить персоналистской теорией познания»⁴², которая рассматривает мир как «персоналистскую действительность». В противоположность рационализму, который утверждает, что все отношения человека с миром безличны, «неперсональны», «персонализм, наоборот, есть философия, рассматривающая всякое познание... в единстве с человеческой активностью»⁴³.

Осуждая марксистскую и экзистенциалистскую точки зрения на познание за их непризнание всего того, что «содержит человеческое условие», французские персоналисты считают более правильными гносеологические взгляды неотомистов и вообще христианских философов, признающих чисто духовный характер познания, а основным его средством религиозную веру. Поэтому персоналистская теория познания выступает как теория верования (*théorie de croyance*); наука же является «лишь ее необходимым, но недостаточным элементом»⁴⁴. Если научное познание, согласно персонализму, отдаляет человека от объекта, то вера их сближает. «Вера есть единство нашего мыслящего, чувствующего и действующего бытия»⁴⁵.

Быть, по определению Лакруа, значит примыкать (*adhérer*); мыслить — диалогизировать. Человек, с точки зрения Лакруа (в этом он солидаризируется с экзистенциализмом), «вовлечен» в реальность. Он не пассивный

⁴² P.-L. Landsberg. *Problèmes du personnalisme*, p. 37.

⁴³ J. Lacroix. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*. Paris, 1955, p. 97.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 109.

наблюдатель, а активное лицо. Истинное познание — всегда «вовлечение», только через него возможно глубокое постижение мира. Но это «вовлечение» весьма далеко от реальной практической жизни, которая образует основу познания. Для Лакруа «вовлечение» есть особого рода верование. В познавательном процессе Лакруа намечает как бы три ступени: познание, понимание, верование. Познание является первой ступенью. Понимание глубже и полнее, чем рассудочное познание, оно определяет познавательное отношение человека к миру. Верование же представляет собой высшее постижение реальности. Вера, заявляет Лакруа, есть встреча: она есть встреча человека с истиной, как и с другими людьми. Она является не только верой верующего человека, но и самым истинным и высшим способом бытия. Верить — это одновременно становиться и быть. Таким образом, вера у Лакруа ставится выше знания и понимания.

Этот несомненный иррационализм религиозного толка принимает в гносеологической концепции Недонселя явно мистический характер. Толкуя познание как акт, в котором благодаря непрерывному взаимному столкновению мышления и бытия личность, говоря о себе самой и от себя, выражает смысл других взаимосвязанных с ней личностей, Недонсель развивает теорию «обоюдности сознаний». Французский персоналист утверждает, что «я» не может быть полностью объяснено посредством своего противопоставления «не-я». Оно требует еще более глубокого, более интимного противопоставления «я» и «ты». Это значит, по мысли Недонселя, что раздвоение на субъект и объект недостаточно; оно должно быть углублено другими субъектами, присутствие которых необходимо для развития и обновления личности.

Выдвигая в сущности правильное, хотя и чрезвычайно туманно выраженное положение о том, что сознание каждого человека складывается не только в процессе узкого, замкнутого индивидуального развития, но и необходимо обусловлено отношениями с другими людьми, Недонсель игнорирует объективный характер этих связей, отбрасывает зависимость человеческого сознания от внешнего мира и окружающей его социальной среды и развивает мистическую теорию «духовного общения». «Чтобы иметь свое «я», — пишет он, — необходимо со-

знание, хотя бы смутное, другого «я» (кроме себя) и тех связей, которые соединяют между собой части этого духовного сплетения. Общность сознаний является первичным фактом; *cogito* с самого начала имеет взаимный характер»⁴⁶.

Таким образом, по Недонселю, не существует сознания «я», которое не было бы предварительно противопоставлено другому сознанию, т. е. «ты». Диада (пара), а не монада делает возможным появление личности, заключает он. Человеческое сознание не одиноко, оно с самого начала обоудно; связь сознаний — первоначальный факт. Однако эта первичная связь проявляет себя постепенно. Личность, говорит Недонсель, должна себя завоевать. Сперва она может быть завуалирована, скрыта, может быть даже и расчленена. Необходимо всеми способами превзойти враждебность природы, а главное — внутреннее разногласие разума с самим собой. Иными словами, надо преодолеть «зло» во всех его формах.

Единственный способ преодолеть эти препятствия, т. е. покорить и использовать их, есть любовь. Только любовь может примирить личности в совершенном союзе. Оставаясь в стороне от классовых антагонизмов современного буржуазного общества, Недонсель пытается убедить людей, что христианство полностью обновило понятие любви и личности и открыло путь «спасения» человека. «Божественная любовь», к которой устремлены все человеческие сознания, является, с его точки зрения, подлинным источником их общности. Эта любовь позволяет нам любить других и быть любимыми ими, т. е. давать им бытие, подобно тому, как они делают нас существующими. «В возвращении разума к своему источнику» необходимо, по мысли Недонселя, пройти три ступени: науку, искусство и мораль. Они создают предпосылки для объединения человеческих сознаний, но не в состоянии осуществить их подлинного союза. Только бог может уничтожить дуализм природы и личности, устранить внутренние противоречия разума; он один может все искупить — и в нас и вне нас.

Проповедуемые французским спиритуалистом «обо-

⁴⁶ *M. Nèdoncelle. La réciprocité des consciences. Paris, 1942, p. 319.*

юдность сознаний», «объединение их в божестве», с точки зрения научной теории познания, выступают как «отчуждение» сознания, отрыв его от жизни, истории, практики.

Социально-политическая концепция

Французский персонализм, в отличие от американского, придает первостепенное значение социальным проблемам. Об этом свидетельствует и тематика первых работ Мунье: «Персоналистская и общинная революция» (1935), «Манифест персонализма» (1936), «От капиталистической собственности к собственности человеческой» (1936) и многие статьи в журнале «Esprit».

Социальная теория Мунье тесно связана с его философскими взглядами. Персоналисты пытаются возродить христианский идеал личности в условиях современного капиталистического общества. Их объективно-идеалистические взгляды в области философии переплетаются с социально-утопическими тенденциями в социологии и политике. Еще в самом начале своего теоретического пути глава французского персонализма Мунье провозгласил борьбу с капитализмом и индивидуализмом. В его мировоззрении, несомненно, отразилась та двойственность и неустойчивость, которая после первой мировой войны была характерна для всей западноевропейской интеллигенции. Это относилось и к России (сменовеховство, экзистенциалистско-персоналистские концепции Бердяева, Лосского, идеалистические теории Франка, Ильина и других, которые, отрицая объективность духовных ценностей, видели единственное спасение культуры и утраченных идеалов в духовном мире человека). Единственным субъектом истории и подлинным посетелем культуры объявлялась личность. Этот принцип приоритета личности перед обществом, государством, социальными институтами и порядками был выдвинут и французскими персоналистами как исходный не только в их философских, но и социологических теориях.

Выступая под знаменем антикапитализма и антииндивидуализма, французские персоналисты критиковали капитализм с точки зрения своего учения о личности. Питательной почвой для их теории было христианство. Рассматривая развитие взглядов личности, начиная от античных принципов «познай самого себя» и «чело-

век есть мера всех вещей», Мунье приходит к выводу, что переворот во взглядах на человеческую личность произвело христианство. Христианское понимание личности как неповторимого единства и вместе с тем нераздельной части человеческого сообщества, религиозной «общины» подсказало персоналистам возможность возвести личность в основной принцип теоретического и практического отношения к миру, «персонализации» всего существующего. Персонализм отвергает индивидуалистические концепции, которые отрывают человека от других и мира, в то время как человек почти с самого рождения вовлечен в мир ⁴⁷.

Выступая против буржуазного индивидуализма, Мунье разрабатывал новую форму общности людей. Заявляя, что всякое бытие одновременно и «лично» и «коммуникабельно», он стремится создать такое общество, которое было бы построено на принципах солидаризма и подлинного, т. е. христианского, гуманизма. Своим идеям французские персоналисты придавали исключительное значение и считали долгом первоочередной важности распространять их по всему свету. Задачу эту они возложили на свой теоретический орган, журнал «Esprit», который стал идеологическим центром, претендовавшим быть руководящей силой не только в философских вопросах, но и в решении актуальных социально-политических проблем. Ядро журнала во главе с 27-летним Мунье составляла молодежь, принадлежавшая в основном к буржуазной и мелкобуржуазной интеллигенции, колеблющаяся в своих политических симпатиях, потерявшая веру в капиталистический строй, ищущая путей оздоровления общества, обновления Возрождения ⁴⁸.

Мунье считал ошибочным взгляд на человека, утвердившийся в капиталистическом обществе. Он характеризует его как «абстрактный буржуазный гуманизм». Выдвигая на первый план индивидуальную свободу и всестороннее развитие отдельной личности, и прежде всего ее право на беспрепятственное удовлетворение своих земных потребностей, мыслители Возрождения, а за ними и идеологи капитализма, заявляет Мунье,

⁴⁷ E. Mounier. Qu'est-ce que le personnalisme? p. 38.

⁴⁸ E. Mounier. Refaire le Renaissance.— "Esprit", 1932, N 11.

игнорировали истинную природу человека, его сокровенную сущность. Движущей силой поведения и поступков правого крыла буржуазного общества, господствующим принципом его жизни стало стяжательство, жажда богатства, погоня за прибылью. В жертву «Маммоне» были принесены все духовные ценности и даже сама человеческая личность.

Этой антигуманистической, враждебной человеку цивилизации персоналисты противопоставили свою истинно человеческую, гуманную «персоналистскую цивилизацию». Человек обязан был обратить все свои силы и способности на самосовершенствование и саморазвитие своей личности, а также относиться к другим людям и всему миру с личной, персоналистской точки зрения. Установление «личностных» отношений приведет, по мнению Мунье, к созданию такого общества, где не только каждый индивид будет личностью, но и само общество станет «личностью личностей».

В противоположность пессимистической концепции экзистенциалистов, которые замыкают человека в самом себе и не видят позитивного выхода из его духовного кризиса, персоналисты такой выход пытаются указать. «Персонализм,— пишет Мунье,— как и любая доктрина, включенная в историю, не является лишь интеллектуальной схемой, безупречно отражающей историю; он соединяет в себе наряду с прогрессивным историческим опытом верность некоему абсолютному человеческому началу»⁴⁹.

Персоналисты утверждают, что они правильнее материалистов и идеалистов оценивают всеобщий кризис, потрясший Европу в 30-х годах. Первые видят в этом кризисе лишь кризис структур: измените структуру, говорят они,— и болезнь исчезнет. Вторые усматривают в нем лишь кризис человека: измените человека, приглашают они, и общество выздоровеет. Персонализм не удовлетворился ни одним из этих рецептов, считая, что как те, так и другие, следуя картезианству, произвольно разделяют тело и душу, мысли и действие, *homo faber* и *homo sapiens*.

Для персоналистов этот кризис был одновременно и экономическим и духовным. В сущности идеалы Мунье

⁴⁹ E. Mounier. Qu'est-ce que le personnalisme? p. 10.

были социалистическими (Мунье причислял себя к социалистам, но не в марксистском понимании). Он призывал к примату труда над капиталом, уничтожению классов, «социализации» основных секторов производства, возвышению личности рабочего, примату личной ответственности над анонимным бюрократическим аппаратом и т. д.⁵⁰

Но программа «персоналистской и общинной революции», изложенная в «Манифесте персоналистов», отвергает основные принципы социализма. Выступая, с одной стороны, как решительный противник капитализма, Мунье, с другой стороны, открыто объявлял о необходимости преодоления марксизма: отвергал диктатуру пролетариата, классовую борьбу, учение о социалистической революции, партийную организацию. В персоналистской «Программе» главным была не сама революция как таковая, а средства ее достижения. Заявляя, что революция «структур» не может быть эффективной без революции «духа», персоналисты основное внимание направляли на «чистоту» ценностей, методов, понятий. Они искали «технику духовных средств» и считали, что лучше всего не делать революцию, чем совершать ее «негодными», т. е. насильственными, средствами. Отсюда их вывод: «Моральная революция будет экономической или ее вовсе не будет. Экономическая революция будет «моральной» или ее не будет вовсе»⁵¹.

Разрабатывая «духовные» средства, Мунье указывает на необходимость различать людей «мира человечности» и «мира вещей». Наш век, пишет он, все более стремится установить мир «людей-вещей». Персонализм же, в противоположность всем политическим, социальным и экономическим тенденциям, дерзает построить мир человечности, мир свободных людей. Поэтому основной целью персонализма было объединение всех «единомышленников» в борьбе за «духовную» революцию. Но то, что представляет собой эта «духовная» революция, было весьма неопределенным. Претендуя «превзойти» буржуазные и марксистские теории революции, Мунье весь-

⁵⁰ E. Mounier. Le personnalisme, p. 120.

⁵¹ E. Mounier. Qu'est-ce que le personnalisme? p. 14.

ма далек от четкого определения самого понятия «революция».

Утверждая, что революция не является движением народных масс, или определенного класса, персоналисты имели весьма смутное представление и о самой революционной практике, о характере экономических преобразований общества. Шаткость идеологических и политических позиций персонализма ярко выразилась в той двойственной платформе, которую занимал «Esprit» — рупор неустойчивой и беспринципной буржуазной интеллигенции. Объявив главными проблемами журнала гуманизм, марксизм и христианство, персоналисты объединяли в нем самые различные политические тенденции, которые, конечно, не могли привести к той «тотальности», к которой так страстно призывал Мунье. «Можно определить Мунье-философа и Мунье-христианина,— писал французский интерпретатор персонализма Франсуа Гогель,— но трудно характеризовать его как политика. Политика не была его основным призванием»⁵². Правда, в начале своей деятельности персоналисты попытались непосредственно включиться в политическую борьбу, объединившись с движением так называемой третьей силы, возглавляемым первым редактором «Esprit» Жоржем Изаром, но в 1933 г. вышли из этого объединения⁵³.

Мунье считал, что капитализм должен быть «сметен революцией», но «революционная» деятельность самих персоналистов сводилась лишь к пропаганде и распространению своих собственных теоретических принципов. Персонализм, по убеждению Мунье,— это не готовое учение, не готовый ответ на вопросы, тревожащие современное человечество. Это поиски выхода из социальных потрясений, поиски новых решений наболевших социально-политических и моральных проблем. Как указал сам Мунье, подлинная рабочая революция, революция «бедных» против «парадной» революции должна быть по существу «революцией против мифов», т. е. против учений, исключаящих действительность⁵⁴.

⁵² F. Goguel. Positions politiques.— "Esprit", 1950, N 12, p. 797.

⁵³ В 1935 г., когда образовался Народный фронт, «третья сила» прекратила свое существование.

⁵⁴ E. Mounier. La Révolution contre les mythes. Paris, 1934, p. 10.

В 1938 г. в статье «Esprit» и политическое действие» Мунье на поставленный им самим вопрос: «Должны ли персоналисты участвовать в политике и в каком смысле?» отвечает положительно, но подчеркивает, что это участие не должно выражаться в непосредственных политических действиях, а лишь в продолжении традиций западного гуманизма. Поэтому Мунье считал задачей персонализма объединение вокруг «Esprit» групп с различными политическими установками и любых вероисповеданий, но связанных между собой общностью идеологических и моральных принципов.

Таким образом, хотя Мунье и отрицал капиталистические порядки, его политическая мысль была утопичной и нежизнеспособной. Утверждая, что для революции нужны не политические партии, а духовные средства: личная вовлеченность, разрыв с капиталистическим порядком, революционная сознательность, Мунье называл персоналистскую революцию бунтом каждого из нас, направленным прежде всего против нас самих и нашего участия в установившемся беспорядке⁵⁵. Критика капитализма, несмотря на свой радикализм, не затрагивала устоев капиталистического строя и не угрожала французской буржуазии.

Но, высоко оценивая диалектику Маркса, его общественно-экономический анализ капитализма, цели и задачи социализма для освобождения человечества, Мунье по существу не понял Маркса. Те пути и средства, которые персоналисты противопоставляли Марксу, различая «марксизм открытый» и «марксизм схоластический»⁵⁶⁻⁵⁹, были отказом от революции, классовой борьбы, диктатуры пролетариата. Правда, Мунье выдвинул свою собственную теорию революции, но она носила двойственный характер. С одной стороны, она должна была «означать участие католиков в борьбе за социализм, в борьбе за одновременные революции — политическую, экономическую и культурную», с другой — «стремление придать этим революциям христианский

⁵⁵ E. Mounier. Révolution personaliste et communautaire.— Oeuvres, t. 3, p. 357.

⁵⁶⁻⁵⁹ E. Mounier. Marxisme ouvert contre marxisme scolastique.— “Esprit”, 1948, N 5—6.

отпечаток, отождествить духовную революцию с рехристианизацией мира социализма»⁶⁰.

Выступая против капитализма, персоналисты усматривают основной путь освобождения человечества в плане духовного обновления личности и морального оздоровления общества. Одно из своих наиболее существенных расхождений с марксизмом персоналисты видят в различном подходе к человеку. Мунье усматривает гуманизм лишь в ранних трудах Маркса.

Утопически-идеологическое понимание французскими персоналистами «революционного» государства, их безграничная вера в «тотальный» расцвет личности привела к недооценке реальных препятствий, к игнорированию конкретных средств и методов борьбы и в результате к иллюзорному представлению, что революцию можно совершить в тиши кабинета, без участия народных масс.

После смерти Мунье французские персоналисты стали занимать более реакционные позиции. Начиная с № 11 за 1957 г. журнал «Esprit» (Nouvelle série) берет новый курс. От руководства журналом отходят вдова Э. Мунье, Полет Мунье-Леклерк, Жан Лакруа, Анри Марру и другие, проводившие линию Мунье. Новый лидер журнала, Жан-Мари Доменак объявляет о необходимости «смены поколений» и излагает новое кредо «Esprit», которое фактически является политической ревизией французского персонализма. Отрекаясь от «устаревшей революционной социологии и мифологии»⁶¹, Доменак предлагает персоналистам «пересмотреть» их взгляды, в частности понятие «революции», «не стыдиться» в новых условиях потребительского общества «называть себя реформистами»⁶².

Этот пересмотр диктует повому главе персонализма не принимать капиталистическую собственность за непреодолимое препятствие на пути расцвета личности и открыто признать реформистскую теорию о диффузии экономической и политической власти в современном буржуазном обществе. «Быть ныне революционером,— за-

⁶⁰ Тадеуш М. Ярошевский. Личность и общество. М., 1973, стр. 480.

⁶¹ J.-M. Domenach, «Esprit» ("Nouvelle série"), 1957, N 11, p. 483.

⁶² Ibid., p. 481.

являет Доменак,— это не значит возлагать свои надежды на грубую экспроприацию имущего класса: быть революционером — это значит поставить под вопрос монополию власти, это значит добиться перераспределения власти и распределить ее в руках народа... другими словами, это значит в большей степени ставить проблемы контроля, управления и воспитания, чем проблему политического переворота»⁶³.

В свое время французский персонализм и его теоретический орган «Esprit», несомненно, играл известную роль в интеллектуальной жизни французской интеллигенции, занимая определенное место в битве идей; причем симпатии его склонялись к французской «левой», а не «правой». Персоналисты организовали идейный центр (левокатолической ориентации), который переключил свое внимание с социально-этических аспектов капитализма на критику его структурных основ. «Наша оппозиция,— писал Мунье,— затрагивает не только вопрос о хорошем или плохом индивидуальном истолковании капитализма, но и вопрос об основной структуре этой системы...»⁶⁴.

Однако, не давая четкого научного анализа капиталистической экономики и капиталистической цивилизации, Мунье больше внимания уделял «деперсонализированным» формам межчеловеческих отношений, чем сложным, противоречивым процессам современной социальной борьбы. Но, вместе с тем, он подвергал критике тоталитарные и монополистические позиции современного капитализма, его элитарные тенденции, формальный и декларативный характер буржуазной индивидуалистической демократии, модели потребительского общества и массовой культуры. Именно эти прогрессивные, антикапиталистические тенденции персоналистов были отмечены французскими коммунистами.

Но дальше общих слов и абстрактных деклараций Мунье и его сторонников дело не пошло. Слишком глубоки были их идейно-теоретические и философские расхождения с коммунистами. Современный же персонализм и новая серия (Nouvelle série) журнала «Esprit»,

⁶³ "Esprit", 1957, N 11.

⁶⁴ E. Mounier. Manifeste au service du personnalisme. Oeuvres, t. 1, p. 583.

руководимого Доменаком, потеряли свое былое значение и фактически перестали играть какую-либо роль в идейной и общественно-политической жизни Франции.

Правда, ситуация французской церкви, значительно потерявшей свое былое единство и монолитность, и ожесточенная борьба между консервативным и «прогрессивным» направлениями, привела «Esprit» к «левой» позиции. Но эта позиция выразилась главным образом в осуждении традиционного католицизма.

Неотомизм

Возрождение томизма. Современный томизм — официальная философия католицизма нашей эпохи, наиболее законченная форма философского мировоззрения, верного традициям средневековья⁶⁵. Если до конца XIX в. томизм был распространен в основном в странах, где преобладало католическое вероисповедание, то в современную эпоху влияние этой модернизированной схоластической системы XIII в. значительно расширилось. Неотомизм распространился не только в таких католических странах, как Франция, Италия, Испания, Бельгия, но и в США, ФРГ, Австрии и других, где преобладают протестантское или англиканское вероисповедания. Причину столь широкого распространения этого, казалось бы, давно отжившего религиозно-философского учения следует искать не в истинности этой philosophiae reipensis (вечной философии), а в тех социально-экономических факторах, благодаря которым схоластическое учение Фомы Аквинского стало влиятельной идеологической силой, и не только в области религии, но и в общественно-политической жизни.

Несомненно, что то определяющее место, которое современный томизм занял среди других католических учений, объясняется и его «рационалистически-натуралистическим» характером, в отличие от явно мистических, иррациональных тенденций других учений. Оставаясь в сущности религиозной философией, современный томизм

⁶⁵ В связи с тем, что томистская философия получила исключительно широкое освещение и в советской, и в зарубежной печати, в данном разделе будут рассмотрены лишь наиболее общие принципы современных французских томистов.

значительно лучше других религиозных направлений приспособился к требованиям современной научной мысли.

Папа Павел VI в своей первой энциклике «*Ecclesiam suam*» («Своей церкви»), программном документе для всех католиков, выдвинул как основную проблему наших дней «диалог» между католицизмом и современным миром.

На третьей сессии Второго ватиканского вселенского собора впервые широко дискутировались не только богословские вопросы, но и проблемы международной политики и общественной жизни, в частности, вопрос о том, как примирить современного человека и религию, согласовать научное мировоззрение с теологической системой догм и божественным «откровением». Наиболее гибким и «диалектичным» показал себя в решении этих вопросов неотомизм, который, несомненно, представляет собой ведущее направление современной религиозно-философской мысли.

Широкое движение «возврата к Фоме Аквинскому» родилось в Италии в первой половине XIX в. Католическая мысль в это время отличалась философской скудостью; она не могла противопоставить ничего положительного не только философским системам Канта и Гегеля, но тем более той мощно развивающейся материалистической мысли, которая все успешней прокладывала себе дорогу. Инициаторы томистского возрождения надеялись, что философскую интерпретацию мира, которая отвечала бы требованиям современной католической мысли и, вместе с тем, могла бы противостоять материалистическим тенденциям в философии, они смогут найти в учении Фомы Аквинского. Энциклика «*Aeterni Patris*», вышедшая в свет 4 августа 1879 г., санкционировала эту точку зрения. Она определила сущность и задачи современного томизма. В этой энциклике папа Лев XIII предложил всем католическим философам руководствоваться учением «князя схоластики» Фомы Аквината. 8 ноября 1889 г. в Лувене по инициативе кардинала Дезире Жозефа Мерсье был основан Высший католический философский институт, который наряду с Католическим институтом в Париже стал цитаделью современного томизма.

Задача установления тесной связи традиционной схоластической философии со светскими науками, в частно-

сти с физикой, математикой, психологией, социологией, экономикой и другими науками вызвала у современных томистов необходимость дать новое наименование этой философии, и томизм официально выступает под именем «неотомизма». Это, по мнению католиков, был «третий расцвет томизма»⁶⁶.

Кардинал Мерсье заявил, что неотомизм отнюдь не означает возврата к прежним доктринам, даже если речь идет о таком непогрешимом «ангельском» философе, как Фома Аквинский. Наоборот, именно учение Фомы как выражение абсолютной истины необходимо согласовать с новейшими данными современного знания. Поэтому-то центральный орган неотомистов «*Révue Néo-scholastique*» (переименованный впоследствии в «*Révue philosophique de Louvain*») провозгласил своим эпиграфом «*nova et vetera* (новое и старое).

За последние 70—80 лет сложилась огромная литература томистской школы. Ее идеи распространяются почти по всему свету, особенно в католических странах.

Неотомисты проявляют исключительную активность в борьбе за свое господство на идеологическом фронте. Это — чрезвычайно целенаправленное, действенное философское течение, теснейшими узами связанное с католической церковью и высшими клерикальными кругами. Однако неотомисты стремятся удержать в своих руках не только верующих католиков, но и распространить свое влияние на широкие массы трудящихся и учащуюся молодежь. С этой целью они используют целую армию духовных пастырей, «рабочих священников», разветвленную сеть католических школ и коллежей, различные молодежные организации, разнообразную научную и популярную литературу. За последнее время французские неотомисты все больше выходят за пределы чисто религиозной проповеди и сближают свое религиозно-философское учение с социально-политическими проблемами современности. Они пытаются стать на уровень тех проблем и идей, которые разрабатывает современная буржуазная философия, и используют самые последние достижения научной социальной и политической мысли XX в., хотя и интерпретируют их в духе своих основных

⁶⁶ P. Wyser. *Der Thomismus*. Bern, 1951, S. 46.

теологических принципов. Неотомисты являются одними из самых активных идеологов французской буржуазии (хотя декларативно и бичуют пороки капитализма) в ее борьбе против диалектического материализма и коммунизма.

Во Франции неотомизм начал особенно интенсивно развиваться в период первой мировой войны, когда влияние бергсонизма пошло на убыль, а сциентистские тенденции в философии оставляли без ответа общемировоззренческие и идеологические вопросы. Французский неотомизм не представляет собой сколько-нибудь оригинальной философской системы, которая по существу отличалась бы от томистских школ других стран. Но поскольку крупнейшими представителями этой официальной философии католической церкви, ее признанными «вождями» являются французы — Ж. Маритэн (умер в 1973 г.) и Э. Жильсон, постольку именно французский неотомизм выступает как наиболее влиятельное течение в международном масштабе.

В целом исходные философские позиции, а также основные задачи и классовые устремления неотомизма остаются общими для всех стран, но некоторые специфические черты во французской его разновидности все же имеются.

Так, на творчество Жака Маритэна несомненное влияние оказали рационалистические традиции французской классической философии, что нашло свое выражение в известном своеобразии решения им отдельных философских проблем теории познания и логики. Маритэну больше, чем другим современным томистам, свойственна конвергенция аристотелевской «Философии природы» с абстрактным рационализмом средневековья. Пытаясь вывести основные философские понятия из опыта, французский неотомист придает им абстрактный, формально-логический характер, тенденция, весьма распространенная в современной буржуазной мысли. Этьен Жильсон во многих своих высказываниях близок августианству с его неоплатоническими, мистическими идеями, не типичными для неотомистов других стран. Неотомисты-незюиты Антони Жильбер Сертийанж и Реджинальд Гарригу-Лапгранж, с именами которых связаны первые шаги неотомизма во Франции, испытали большое влияние идей Бергсона, проявившееся в их тенденции

подчеркнуть примат метафизики над наукой, показать динамичность природы, ее перманентное становление.

Жак Маритэн и Этьен Жильсон — наиболее влиятельные представители неотомизма. Они тщательно разработали учение Фомы Аквинского, приспособили его к условиям и потребностям современности. За последнее время во французском неотомизме произошло размежевание на собственно неотомистов (Маритэн) и палеотомистов (Жильсон). Маритэн, выступающий за обновление и в известной мере секуляризацию томизма, развивает его в эпистемолого-логическом и социально-политическом плане; Жильсон, видящий задачу всей философии в возрождении «незыблемого и всеобъемлющего» учения Фомы, разрабатывает его в историко-философском аспекте, с позиций «правильно понятого истинного томизма». Это различие между двумя философами дало возможность говорить о «неотомизме» Маритэна и «томизме» Жильсона. Но по существу оба крупнейших представителя современного томизма продолжают развивать одну и ту же теолого-телеологическую систему объективного идеализма Фомы Аквинского.

В начальный период своих изысканий Маритэн исходил из идей бергсонизма, но впоследствии отказался от них и занял противоположную позицию, расценивая бергсонизм как «источник современных ересей», как «отречение от разума»⁶⁷. Ныне философское кредо Маритэна полностью совпадает с основными идеями томизма. Главной своей задачей он считает одновременную защиту прав веры и разума, т. е. союз теологии и философии на новом историческом этапе. Буржуазные историографы превозносят томизм за то, что ему удалось якобы разрешить непреодолимый конфликт — антиномию науки и религии.

Если исследователи Фомы Аквинского в течение веков изучали и комментировали теологические проблемы его учения, не вскрывая его подлинной философской сущности, и провозглашали «возврат в прошлое», то совре-

⁶⁷ Однако позднее Маритэн приходит к иному мнению. В своей статье "Sur l'éthique bergsonienne" ("Revue de Métaphysique et de Morale", 1959, N 2) он приходит к «утешительному» выводу о приближении Бергсона к католицизму и отмечает, что учение французского интуитивиста об «открытой» морали является «несомненным вкладом в философию».

менные томисты должны, по мнению Маритэна, заполнить этот пробел, восстановить во всей полноте и оригинальности подлинную философскую мысль Фомы в новых исторических условиях. С этой целью Маритэн и группа его сторонников в 1913 г. пытаются возродить во Франции средневековую доктрину Аквината, кладут начало так называемому «томистскому ренессансу». Маритэн провозгласил живой контакт томизма с традиционной мыслью и современностью, союз религии и науки. «Я считаю,— пишет он,— что святой Фома является апостолом нового времени. Он — пророк разума»⁶⁸.

Маритэн до последних своих дней остается пламенным апологетом томизма. Для него существует лишь одна истинная философия — томистская. Он провозглашает: «томизм — это мудрость»⁶⁹.

Развенчав исходные принципы бергсоновского витализма, в котором предмет движения растворен в абстрактной деятельности, что привело к исчезновению самой реальности, Маритэн противопоставил томизм декартовскому рационализму, кантовскому феноменализму и гегелевской диалектике. Картезианство Маритэн называет «великим французским грехом» в истории философии, в кантианстве видит историческую катастрофу для западной культуры, в Гегеле — греховную «интеграцию иррационального». Доктрина же Фомы Аквинского, по его глубокому убеждению, реалистична и объективна. Она относится к «прогрессивной философии», потому что это «переосмысленная философия Аристотеля, углубленная и улучшенная гением более светлым и более синтетическим»⁷⁰.

«Реализм» томистской философии

С точки зрения Маритэна, томизм единственно подлинно реалистическая философия. Только она одна сумела гармонически сочетать истины веры с истинами разума, догмы церкви с данными науки, только она одна якобы идет в ногу со временем и наиболее созвучна устрем-

⁶⁸ J. Maritain. De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale. Paris, 1947, p. 132.

⁶⁹ J. Maritain. Le docteur angélique. Paris, 1930, XIII.

⁷⁰ J. Maritain. Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre. Paris, 1926, p. 289.

лениям широких масс. Именно «реализм» этого учения, по мнению Маритэна, и выдвигает его на первое место среди других философских течений. Маритэн, как и некоторые другие неотомисты, называет свою философскую концепцию «критическим» реализмом, подчеркивая этим ее рационалистический характер, в отличие от «наивного реализма» и от всех идеалистических течений.

Маритэн считает термин «критический реализм» наиболее подходящим для характеристики философии, потому, что она ставит непосредственной целью своего исследования такую выдающуюся позицию, где одновременно преодолены и примирены эмпиризм и идеализм, реализм и номинализм⁷¹. По существу же неотомизм, как и многие другие современные буржуазные философские течения (экзистенциализм, персонализм, тейярдизм и др.), претендует превзойти крайности материализма и идеализма и выдвинуть такую точку зрения, которая бы примирила эти два противоположных мировоззрения. Бельгийский неотомист Жозеф Марешаль, стремясь превзойти кантовский агностицизм, но не впасть при этом в материализм, в своей работе «Point de départ de la métaphysique» заявляет, что именно «томизм предлагает нам средний путь»⁷². Он не отрицает ни кантовских понятий, ни объективной реальности конкретных вещей и в то же время утверждает их «онтологическую связь с абсолютном»⁷³.

Таким образом, по мнению Марешаля, томизм является единственной непротиворечивой метафизической системой.

«Реализм» томистской философии заключается, по словам Жильсона, в том, что она исходит из непосредственной очевидности реальности, которая первична по отношению к любому акту сознания.

В отличие от Маритэна, Жильсон отрицает правомерность наименования томизма «критическим» реализмом, видя в этом уступку идеализму. В своем труде «Томистский реализм и критика познания» (1947) он заявляет, что если понятие «критический идеализм» вполне законо-

⁷¹ J. Maritain. Distinguer pour unir... Paris, 1932.

⁷² Цит. по кн.: E. Bréhier. Histoire de la philosophie, t. II. Paris, 1938, p. 1124.

⁷³ Ibid.

мерно, ибо любая идеалистическая теория основана на примате сознания, мышления, а следовательно и «критики», то понятие «критический реализм», внутренне противоречиво, как квадратура круга. Этот тезис Жильсона вызвал среди неотомистов оживленную дискуссию. Однако и «критические», и «непосредственные» реалисты обуславливают «реализм» своей философии исходным принципом онтологии Аквината — первое, что попадает в интеллект, — это бытие. Признание существования объективного бытия, возможности познания этого бытия и установление пределов его познания познающим субъектом и составляет ядро неотомистского «реализма».

М. В. Желнов определяет одну из доминирующих тенденций в современном неотомизме как «умеренно непосредственный реализм», который при обосновании достоверности реальности внешнего мира опирается прежде всего на «непосредственное знание», но не отрицает и опосредованно рациональные моменты человеческого познания. Другая тенденция — «опосредованный реализм» — делает акцент на рационалистическое обоснование объективной действительности посредством умозаключений⁷⁴. К «непосредственным реалистам» относятся главным образом французские неотомисты во главе с Жильсоном, к «опосредованным реалистам» — немецкие (западногерманские) неотомисты Бруггер, де Фриз, Бохеньский и др.

На первый взгляд, неотомистский «реализм» производит впечатление вполне рационалистической концепции и это используют в своих работах Э. Жильсон, С. Бохеньский, Г. Веттер, Ж. И. Кальвез и др. Но это лишь кажущееся сходство, оно опасно тем, что притягивает к себе неискушенного человека своей «объективностью» и «здравым смыслом».

Краеугольным камнем подлинно научного миропонимания является научный принцип материального единства мира, материалистический монизм. Выдвигая в качестве основы единства мира «бытие» и называя свою концепцию «реалистической», томисты в сущности приходят к идеалистическому толкованию мира. Согласно их трактовке, мир прежде всего выступает как единый

⁷⁴ М. В. Желнов. Критика гносеологии современного неотомизма. М., 1971.

в своем бытии. На понятии бытия покоится вся онтология Фомы Аквинского. «Бытие» — исходный онтологический принцип и современных томистов. Это бытие понимается ими не как существующая материальная действительность, не как материальный мир в целом, а как бытие вообще, бытие как сущее, бытие как таковое. Именно в этом признании бытия, а не материи исходным принципом философии видят неотомисты свое основное преимущество перед диалектическим материализмом. Для них бытие выступает как якобы более широкая категория, чем материя, ибо оно, с их точки зрения, включает в себя и материальное, и идеальное. Более того, согласно Маритэну, «истинное», или «чистое», бытие есть бог. Сущность этого «истинного» бытия состоит в том, что оно не связано с материальными условиями эмпирического существования, поскольку акт существования этого бытия осуществляется и может осуществляться без материи»⁷⁵.

Материальный же мир, реальность которого неотомисты не отрицают, быстротечен, тленен и конечен; он реален лишь постольку, поскольку получает существование от этой «истинной» реальности. Вся «сотворенная вселенная, весь телесный мир», — пишет Маритэн, — находится в зависимости от «бесконечной трансцендентности, чистого Акта, Бытия в себе, Жизни, Разумения живой Истины»⁷⁶. Таким образом, бытие выступает у томистов как бы в двух плоскостях: высшей — сверхчувственной, и низшей — материальной. Но, подчеркивая зависимый характер материального мира, его бытие «второго порядка», французские неотомисты, как и все современные томисты, не отрицают его реального, объективного существования, не зависящего от индивидуального человеческого сознания. Именно эта кажущаяся объективность создает неотомистам репутацию наиболее «реалистичного» течения всей современной философии. Однако признание «истинного» бытия в качестве исходного и первичного начала как некоей первоосновы объективного мира, как бытия самого по себе, бытия без материи, логически недоказуемо. Такое «чистое» бытие является аб-

⁷⁵ J. Maritain. *Court traité de l'existence et de l'existant*. Paris, 1947, p. 55.

⁷⁶ J. Maritain. *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, p. 305.

стракцией, фикцией. Оно отрицается всем ходом развития науки и философии и неминуемо ведет к идеализму. Это убедительно показал Энгельс в своей полемике с Дюрингом. Попытка рассматривать «чистое» бытие как исходную онтологическую категорию, существующую до материи и порождающую материю, неизбежно приводит неотомистский «реализм» к тупику.

В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» разоблачил те философские учения, которые, ведя показную борьбу с фидеизмом и идеализмом, выступают под флагом «реализма», научности, объективности. Такой «реализм» не может быть ни выше материализма, ни превзойти идеализм. Отмечая, что термин «реализм» употребляется в буржуазной философии в смысле противоположности идеализму, В. И. Ленин писал: «Я вслед за Энгельсом употребляю в этом смысле *только* слово: материализм, и считаю эту терминологию единственно правильной, особенно ввиду того, что слово «реализм» захватано позитивистами и прочими путаниками, колеблющимися между материализмом и идеализмом»⁷⁷. Понимание «реальности», которая по существу является отрицанием материального единства мира, может логически привести лишь к двум выводам: либо к метафизическому разрыву идеального и материального, т. е. к дуализму, либо к признанию единства мира в трансцендентном духовном первоначале, т. е. к объективному идеализму. На позициях последнего и стоят неотомисты, как они и ни отрекаются от термина «идеализм». В последнее время многие из них выступают под знаменем «метафизического реализма».

Онтология, натурфилософия и гносеология неотомизма основаны на высшей трансцендентной и имматериальной сущности — боге. Поскольку бог является тотальным бытием, абсолютным существованием, совершенным разумом, последней истиной, постольку и доказательство его бытия есть первая основная задача философии. Этот тезис провозгласил в XIII в. в своей «Summa theologiae» Фома Аквинский, и его, как это ни парадоксально для XX в., разделяют все современные томисты. Признавая независимое от человеческого сознания существование объективной реальности материального мира, они

⁷⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 56.

считают, что этот материальный мир сотворен нематериальной силой — богом.

В этом смысле материальный мир есть лишь ничтожная частица полноты бесконечного и совершенного бытия. Маритэн считает, что отождествлять самодовлеющий принцип бытия с материей или с вселенной, или вообще с какой-нибудь частью реальности, ограниченной пространством и временем, невозможно. Следуя заветам своего «ангельского» учителя, Маритэн неизбежно приходит к выводу, что без признания бытия бога существование мира не имеет никакой основы, никакого принципа, никакого смысла, т. е. что без бога оно абсурдно.

Неотомисты признают изменение и движение природы, но отрицают какую бы то ни было эволюцию духовного начала, которое, с их точки зрения, вечно, само всегда неизменно, но руководит изменениями, происходящими в материальном мире, направляет их. Для объяснения многообразия мира и его изменчивости неотомистская философия использует схоластическое учение об «акте и потенции», согласно которому всякое природное явление обладает возможностью подвергнуться изменению, сохраняя при этом свое постоянство. Неотомисты придерживаются также схоластической теории «сущности и существования», утверждая, что все «сущности» заранее содержатся в божественном разуме, а «существование» вещей означает, что определенная «сущность» получила объективную конкретную определенность, т. е. воплотилась в действительность. Применяя в своих схоластических теориях категории «сущности» и «существования» в их ненаучном, средневековом истолковании, неотомисты утверждают, что «существование предшествует «сущности».

В своей работе «Краткий трактат о существовании и сущем» (1947) Маритэн проводит грань между томизмом, как своего рода философией существования, и экзистенциализмом. В противоположность сартровскому негативному пониманию существования, томизм стремится раскрыть позитивную метафизику бытия. Объектом томистской философии является, по Маритэну, не отдельно взятая сущность или изолированное существование, но тотальная сущность в акте существования (*l'essence en acte d'existence*). В акте существования,

утверждает он, проявляются трансцендентные отношения между отдельными экзистенциями и абсолютным существованием, т. е. богом.

Интерпретируя Фому Аквинского, Жильсон, так же, как и Маритэн, приходит к выводу, что томизм, в противоположность учениям «платоновского толка», выдвигающим примат сущности, является философией существования, которая «своеобразно и оригинально» излагает проблему экзистенции.

В своей книге «Сущность и существование» (1943) Жильсон ищет в истории философии подлинные истоки экзистенциалистской мысли и на основании своих исторических изысканий приходит к выводу, что они находятся не у Платона и Аристотеля, не у Канта и Гегеля, а у Фомы Аквинского, который первым выдвинул приоритет существования по отношению к сущности. Современные экзистенциалистские теории оперируют, с его точки зрения, лишь изолированными друг от друга категориями и не вскрывают истинного смысла существования. Лишь Фома «доказал», что весь мир зависит от одного-единственного акта, высшего по отношению ко всем остальным,— акта божественного существования.

В отличие от современного экзистенциализма, рассматривающего существование как исключительно человеческую категорию, утверждающего, что сущность создается в процессе существования индивида, Жильсон, хотя и говорит, что существование первично, но считает, что в действительности оно никогда не предстает перед нами в чистом виде: оно всегда связано с сущностью, с тем, что реально есть. «Вещи,— пишет он,— существуют в силу божественного существования, подобно тому, как солнечный свет исходит от солнца»⁷⁸. Давая довольно связную концепцию материального мира, неотомисты, однако, подчиняют природное бытие бытию сверхприродному. И Жильсон, и Маритэн считают наиболее плодотворной идеей средневекового «реализма» онтологическое утверждение именно «духа», а не материи.

В современной философской литературе, посвященной анализу исходных принципов неотомизма, часто ставится вопрос, что же в этой религиозно-философской

⁷⁸ E. Gilson. Le Thomisme. Paris. 1947, p. 146.

концепции фактически выступает как первичное: сущность или существование? »

Характеризуя томистскую метафизику как экзистенциалистскую, Маритэн различает два вида экзистенциализма — аутентичный и апокрифический. Утверждая примат существования, аутентичный, или томистский, экзистенциализм выражает «высшую победу интеллекта и интеллигибельности», апокрифический, т. е. современная экзистенциалистская философия, начиная от Кьеркегора и кончая Сартром, демонстрирует «высшее поражение интеллекта и интеллигибельности».

Абстрактно-умозрительная критика Маритэном исходных положений экзистенциализма: существования, субъективности, проекта, ситуации и других базируется на их произвольном, «неаутентичном» толковании, включении в них совершенно несвойственного им содержания и смысла. Исторически реальные формы экзистенциализма Маритэн заменяет умозрительным идеалом, сконструированным и проповедуемым неотомизмом⁷⁹.

В основе этого идеала лежит «Бытие» с большой буквы. Понимание существования, выводимого из этого абстрактного «Бытия», как нельзя лучше соответствует общей мировоззренческой доктрине томизма, которая по существу объединяет эти две категории (бытие и существование) в единое понятие трансцендентного, бесконечного Существа, т. е. бога. Именно бог в неотомистской концепции есть абсолютное бытие, в котором сущность и существование совпадают.

«Рационалистические» тенденции

В отличие от других религиозно-философских течений неотомизм претендует на рационалистическое доказательство принципов веры и, в частности, бытия бога, на рационалистическое объяснение религиозных догм. Гносеология неотомизма исходит из удвоения мира, разделения его на мир естественный и мир сверхъестественный. Подлинно научному рационализму противопоставляется такая система взглядов, которая под видимостью научности сумела бы сохранить иррационализм и мистику религии.

⁷⁹ В. Н. Кузнецов. Французская буржуазная философия XX века. М., 1970, стр. 183—185.

Такую систему взглядов современные томисты находят в схоластической доктрине Фомы, в частности в его основном тезисе «гармонии» веры и разума. Выдвинутый в XIII в. против схоластического рационализма Абеяра и мистического иррационализма Тертуллиана, этот тезис занимал в отношении разума и веры компромиссную позицию, укреплявшую положение религии. В нем содержалась попытка доказать, что религиозные догмы, т. е. истины веры, выше истины разума, но они не противоразумны, так как источником их является высший разум, т. е. бог.

Называя свою философию рационалистической, Маритэн утверждает, что она конструирует свои исследования не на голом фундаменте церковных традиций, а в контакте с наукой, используя все достижения современной теоретической мысли. Он подчеркивает «синтетический» характер томистской мысли, «гармоническое сочетание в ней логического и алогического, рационального и иррационального.

По глубокому убеждению Маритэна, томизм примиряет «благодать и природу, веру и разум, теологию и философию, сверхъестественные и естественные добродетели, духовное и мирское, спекулятивный и практический порядок, мистическое созерцание и человеческое познание, верность вечным данностям и понимание переходящего»⁸⁰.

Что касается Жильсона, то сверхъестественный опыт способен, по его мнению, «выращивать внутри себя «естественный разум», но этот разум не в состоянии, однако, постичь истины «откровения». Развитие разума возможно лишь в контакте с верой и исходя из нее. Поэтому Жильсон выступает как ярый противник натурализма и рационализма, которые он считает наиболее опасными врагами томизма.

Однако полностью Жильсон не отрицает ни чувственное, ни рациональное познание, но считает их поверхностными и неполными. Поэтому и истины, ими познанные, с его точки зрения, всегда относительны. Лишь одна религия якобы дает нам абсолютную истину. Жильсон пытается доказать, что гармония веры и разума во все не является результатом их внешнего соединения.

⁸⁰ J. Maritain. De Bergson à Thomas d'Aquin. Paris, 1913, p. 133.

Вера никогда не навязывается нам извне. Разум свободен в своем стремлении к истине, догмы религии не довлеют над ним. Но благодаря внутренней потребности в сверхъестественном «естественный» человеческий разум постоянно стремится к религиозному объяснению мира. Поэтому «философия,— подчеркивает Жильсон,— черпает свою ценность и силу не из того, что она привержена христианству, а из того, что она истинна... Вся тайна томизма состоит в этом решительном провозглашении интеллектуальной честности, реконструирующей философию на такой основе, на которой гармония с теологией выступает как необходимое следствие требований самого разума, а не как случайный результат простого желания их согласования»⁸¹.

Исходя из настоятельных требований католической церкви более энергично приспособлять неотомизм к достижениям современной науки, техники и культуры, М. Маритэн и Э. Жильсон не отбрасывают ни одного из их достижений, но пытаются найти в них более рафинированные способы обоснования веры. Они утверждают, что современные научные открытия не только не наносят ущерба религиозному миропониманию, но, наоборот, подтверждают его и что потому-де томизм является верным союзником науки. Однако, говоря о соотношении науки и религии, современные томисты всегда стремятся ограничить науку решением эмпирических, в духе позитивизма, проблем, главное же место в системе научного знания, в его обобщениях предоставить церкви.

Но то, что могло быть безапелляционно принято в середине века, в XX в. требует не только рационального обоснования и логического доказательства, но и исчерпывающей научной аргументации. В наши дни недостаточно лишь провозгласить принцип гармонии веры и разума и логически его дедуцировать из основной посылки, необходимо еще доказать его адекватность данным науки, подкрепить этот принцип непреложными фактами, что, разумеется, невозможно, ибо постулаты веры для научного познания неприемлемы.

Французские неотомисты проявляют в этом отношении поразительную гибкость. Давно прошли те времена, когда церковь предавала анафеме открытия науки, ква-

⁸¹ E. Gilson. Le Thomisme, p. 39.

лифицируя их как льявольские козни. Современные религиозные философы стремятся идти в ногу со временем. Сообразуясь с новыми историческими условиями, они применяют и новые формы борьбы с научным познанием, новые методы его дискредитации. Современные религиозные философы не отрицают данные науки (метод, типичный для средневековья, но неприемлемый в нашу эпоху), а заигрывают с наукой, стремятся создать союз научного мышления и религиозной веры. Неотомисты направляют острие своей критики не против самих достижений науки и отдельных ее законов, а против их философского истолкования, теоретического обобщения.

Спекулируя на неисчерпаемости познания, на еще нерешенных наукой вопросах, неотомисты утверждают, вопреки действительности, что религия вполне совместима с системой научного знания: следует лишь разграничить область их применения. Наука, с их точки зрения констатирует факты, эмпирически изучает физический мир: объяснение же и истолкование полученных наукой данных принадлежит философии, или метафизике; вершиной же человеческого познания является, по их мнению, теология, так как она-де «изучает» первые принципы и в конечном итоге руководит «рациональным» познанием, направляет его. «... Я не считаю...,— пишет Маритэн,— что философия должна уступить место вере. Но я не признаю, подобно рационалистам, что философия должна выполнять свои задачи в отрыве от веры. Я полагаю, что философия — это дело разума, и как таковая она основана на естественных очевидностях, а не на вере,— но сам разум, который является миром, не замкнутым в себе, а открытым, хорошо выполняет свои наиболее высокие задачи и достигает своей собственной полноты лишь в том случае, если ему помогает и его оживляет свет, исходящий от веры»⁸².

Последние открытия физики, квантовой механики, астрономии, космогонии, биологии привлекаются неотомистами в качестве доказательств против материалистического понимания мира, за утверждение истинности томистского «реализма», его принципов предопределения, креационизма, иерархического развития низшего от высшего.

⁸² J. Maritain. De Bergson à Thomas d'Aquin, p. 135.

Таким образом, «рационализм» французских неотомистов не только не имеет ничего общего с тем направлением в теории познания, которое в истории философии, особенно французской, выступало начиная с Декарта как передовое, антидогматическое учение, выдвигающее на первый план разум как источник истинного знания и порывающее со всеми ненаучными представлениями и религиозными предрассудками, а наоборот, во всем ему противоположен.

Гносеологические принципы неотомистов теснейшим образом связаны с их онтологией. Неотомистская теория познания в качестве исходного своего принципа выдвигает признание объективной реальности, независимой от человека и постигаемой им.

Выступая против рационализма Декарта, который, согласно французским неотомистам, растворил бытие в мышлении и исходил из единства разума как творца всех ценностей, Маритэн настаивает на примате «реальности». Познавательный акт для него не только совокупность чисто интеллектуальных связей и отношений, созданных разумом, а часть подлинной реальности бытия. Каждое суждение, справедливо отмечает Маритэн, необходимо соотносит свои члены — субъект и предикат — с бытием, которое предстоит перед разумом как непосредственная данность, и раскрывается им путем абстракций.

Такое объединение онтологического и логического дает, по Маритэну, большие преимущества томизму в борьбе против идеализма. В этом, по его мнению, и состоит подлинный «реализм» и объективность томистской теории познания. «Все своеобразие моего познавательного акта, — пишет Маритэн, — зависит от объекта, как некоего другого, как свободного от моего «я». Познавая, я подчиняюсь бытию, независимому от меня, заставляя самого себя быть побежденным, убежденным, подчиненным им. И истиной моего разума является его соответствие с тем, что есть вне его и независимо от него... Здесь один лишь объект является хозяином»⁸³.

Но познание — это не сама реальность, хотя и основано на ней. Между ними существует одновременно и глубокая идентичность и еще большее различие. Реаль-

⁸³ *J. Maritain, Réflexions sur l'intelligence. . .*, p. 323.

ное существование предмета, как такового, и его существование в человеческом интеллекте разные вещи: первое материально, второе интеллигибельно.

Но как же тогда происходит процесс познания? Как, например, камень становится объектом познания, этого, согласно томистам, чисто духовного акта? На этот вопрос французские неотомисты дают один и тот же ответ: в акте познания познается не сам материальный предмет, а его сверхчувственная форма. Собственное существование камня, заявляет Маритэн, есть существование материальное; в моем же интеллекте этот камень оторван от своего собственного бытия: «Объект находится в субъекте, согласно способу существования субъекта»⁸⁴.

В акте познания осуществляется непосредственный контакт субъекта с объектом; основной же функцией разума при этом является его отождествление с познаваемым. Но поскольку невозможно отождествлять ни духовное с материальным, ни материальное с духовным, постольку необходимо, чтобы или мышление стало телесным, или объект познания был имматериален. Фома, а за ним и его последователи, пришли к выводу, что, в конечном счете, между бытием и мышлением разрыва нет. Бытие в своей совершенной форме, как бытие бога, лишено телесности, это форма форм. Все, что существует, черпает свой источник в этом «Бытии». Ничего нет помимо бытия. «Бог создал все,— пишет Жильсон,— потому что он есть это Бытие...»⁸⁵ Метафизический корень возможности познания мира есть, согласно неотомистам, имматериальность. Поскольку «в основе всех вещей находятся божественные идеи, которые являются первоначальными формами вещи»⁸⁶, постольку знание зависит от «трансцендированной материи, от степени этой трансцендентности». Чем больше эта трансцендентность, тем сильнее возможность ее познания. «...Никакое существование,— заявляет А. Сертийянж,— не может быть объяснено без признания постоянного вмешательства неисчерпаемой духовной деятельности, которая поддержива-

⁸⁴ J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence.*, p. 18.

⁸⁵ E. Gilson, *L'esprit et la philosophie médiévale.* Paris, 1948, p. 161.

⁸⁶ *Ibidem.*

ет как вещи, так и личности, как предметы мысли, так и мысль»⁸⁷.

Предвосхитив в известной мере идею Гуссерля об интенциональности, Фома утверждал, что связь акта познания с предметом мысли, т. е. направленность сознания на объект, есть орудие познания, благодаря которому происходит усвоение объекта сознанием. В результате этого усвоения познающий разум отождествляется с познаваемым, т. е. воспринимает форму познаваемого. «В то время как познающий,— пишет Маритэн,— хотя и сохраняет безупречно нетронутой свою собственную природу, он становится тем, что познает, и отождествляется с ним, причем познающий становится несравненно более единым с познаемым, чем материя с формой»⁸⁸. «Сохраняя всю свою физическую индивидуальность,— интерпретирует это положение французский неотомист Бернар,— познающий как таковой раскрывается к идеальному проникновению, вторжению (*invasion*) в себя объектов познания»⁸⁹.

Познание, таким образом, есть овладение человеческим разумом действительности. Но поскольку сознание сверхчувственно, постольку оно не может «впитать» в себя материальный предмет. Будучи духовным актом, сознание постигает идеальную форму предмета, т. е. то наиболее общее и наиболее отвлеченное, что присуще данному объекту. «Объект человеческого разума так же имматериален, как и сам разум»⁹⁰, заявляет Маритэн. Для иллюстрации этого положения тот же Бернар приводит следующий пример. Когда какое-нибудь материальное тело приближается к огню, оно физически воспринимает тепло, т. е. становится горячим. Но когда познающий субъект излучает тепло, он не делается более горячим, но идеально становится теплом, идеально отождествляется с ним. Но для того, чтобы это произошло, познаваемый предмет должен лишиться своей материальности. Эта «дематериализация» объекта и делает возможным постижение человеком объективного мира.

⁸⁷ A. Sertillange. *Le christianisme et les philosophies*, t. 2. Paris, 1941, p. 479.

⁸⁸ J. Maritain. *Distinguer pour unir...*, p. 218.

⁸⁹ A. Bernard. *Introduction à la philosophie thomiste*. Avignon, 1954, p. 9.

⁹⁰ J. Maritain. *De Bergson à Thomas d'Aquin*, p. 168.

«Имеется,— пишет Маритэн,— строгое соответствие между познанием и имматериальностью. Бытие познаваемо в той мере, в какой оно имматериально»⁹¹.

Эту же мысль подчеркивает и Жильсон. «Первое условие возможности познания,— пишет он,— это то, чтобы вещи в известной степени участвовали в имматериальности. Если мы предположим, что существует вселенная, чисто материальная и лишенная какого бы то ни было элемента интеллигибельного, то она будет непроницаема для духа. Но поскольку она не такова, постольку помимо разума, который известным образом может становиться вещью, в самой этой вещи должен существовать аспект, в соответствии с которым она способна стать известным образом духом»⁹².

Таким образом, в процессе познания «дематериализуется» как объект познания (благодаря своей идеальной форме), так и субъект познания, поскольку его сознание признается копией (правда, слабой и несовершенной) сознания божественного. Процесс познания выступает у неотомистов не как синтез чувственного и абстрактного, а как «партиципация» (участие) человеческого разума в разуме божьем.

Французские неотомисты искусно используют становящийся все более очевидным крах субъективного подхода к основным онтологическим проблемам. Свои «реалистические» (на деле спиритуалистические) позиции они выдают за преодоление субъективизма, потому что дескать идеи из области субъективных состояний познающего переходят в область реальных вещей. Но поскольку ложна их исходная предпосылка, согласно которой материальный предмет в акте познания воспринимается как нечто сверхматериальное, а не как отражение реального, постольку они не могут выйти из плена объективно-идеалистических понятий.

Марксистская гносеология не отрицает того, что в процессе познания объект выступает как содержание познавательного акта (в особенности когда речь идет о познании отдельных фрагментов объективной действительности), но она подчеркивает, что этот объект одновременно продолжает существовать в объективном мире

⁹¹ J. Maritain. *Distinguer pour unir*, p. 217.

⁹² E. Gilson. *Le Thomisme*, p. 317.

независимо от воли и сознания субъекта. «Даже абстрактные объекты представляют собой идеализированные отражения объективной реальности, и, значит, они объективны по своему основному содержанию»⁹³.

Несостоятельность томистской теории познания состоит не только в том, что существеннейшие сферы объективного мира исключаются из области научного познания, но и в том, что искажается сам процесс рационального познания: извращается значение чувственных данных, разрывается связь ощущений и мышления, мистифицируется происхождение общих понятий, идей и т. д.

Разрыв современными томистами объективного мира на две самостоятельные сферы: материальную и духовную, признание существования божественной первопричины служат основой для отрицания поллиного научного познания. Понятием «бог», который объявляется причиной вселенной, источником жизни, морали и т. д., томисты стремятся заменить закономерности мира, его объективные законы. Таким образом, отрицание возможности естественнонаучного познания бога есть, в их понимании, отрицание познания всех тех объективных явлений и закономерностей, которые современный томизм заменяет понятием «бог». Современные томисты утверждают, что неспособность человека охватить всю действительность в целом зависит не от ограниченности и несовершенства познания на каждой исторической ступени, а от самого характера действительности, духовная основа которой познается не разумом, а верой. В статье «Диалектика Гегеля» Маритэн пишет, что ограниченность рационального познания объясняется несоизмеримостью божественного бытия и человеческого мышления, непостижимостью для нашего разума тайн мироздания, и что сверхразумное как принцип познания предполагает сверхъестественное как принцип бытия⁹⁴.

Марксистская же гносеология, основываясь на всей истории человечества, утверждает, что взаимоотношение человека с миром, субъекта и объекта необходимо свя-

⁹³ Т. И. Ойзерман. Проблемы историко-философской науки. М., 1969, стр. 264.

⁹⁴ J. Maritain. La dialectique de Hegel.— "Nouvelle Revue Française", 1957, N 50—51.

зано со всей практической, преобразующей деятельностью человека. Познание мира связано с его трансформацией, с созданием материальной и духовной культуры человечества. Человек, его сознание — продукт материального мира. Объективное есть прежде всего реальность, независимая от субъекта и, безусловно, не совпадающая с тем сверхъестественным миром, который томисты признают высшей реальностью. Несмотря на то, что отражение объективного в субъективном бывает иной раз и извращенным, любая субъективность является своеобразным продуктом развития материального мира; ее источник в конечном счете — не что иное, как этот мир.

Теория познания современного томизма направлена против материализма и науки и стремится навязать последние выводы, приемлемые для католицизма, выводы, соответствующие классовым интересам буржуазии. Несмотря на признание рациональности познания, гносеология томизма представляет собой попытку подчинить научное познание вере, науку религии.

То, что в познавательном акте, в частности в теоретическом мышлении, мы сталкиваемся с идеальным отражением «жизни материала», который выступает перед нами как якобы «априорная конструкция», вовсе не означает, что реальное есть лишь внешнее проявление идеального, или, как утверждают томисты, отражение божественных идей. Материалистическая теория познания не скрывает трудности научного объяснения диалектического скачка от материи к мысли, но для обоснования своих положений она не нуждается в помощи сверхъестественных сил; для нее, наоборот, «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»⁹⁵.

Истинность познания подтверждается тысячелетней практикой человечества. Познание есть отражение мира объективной реальности, независимой не только от сознания человека, но и от любой, стоящей «над ней» интеллигибельной первопричины. «Всякое познание — это обусловленная внешним воздействием осуществляемая мозгом познавательная деятельность человека,

⁹⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 21.

взаимодействующая с миром⁹⁶. Отражение не является мертвой копией механически воспринятого объекта, в чем постоянно обвиняют марксизм философы-идеалисты и даже прогрессивно мыслящие ученые. Оно есть активный процесс, целенаправленная и преобразующая деятельность субъекта, в ходе которой все точнее и адекватнее познается объект.

Но так как человек не изолированное существо, а неотъемлемая часть общества, познание мира нельзя рассматривать лишь как деятельность отдельного субъекта. Главным и определяющим в субъекте является его общественная природа: без общества нет субъекта. Поэтому материалистическая теория отражения рассматривает процесс познания диалектически. Познание выступает в ней одновременно и как субъективное, и как объективное. Оно субъективно, так как всегда является продуктом деятельности человека, но, вместе с тем, оно и объективно, ибо в своем содержании воспроизводит объект, в известной мере совпадает с ним. Эта диалектика отнюдь не противоречит материалистическому монизму, лежащему в основе теории отражения, потому, что монизм теории отражения заключается именно в том, что познание «как идеальное находится не вне материального взаимодействия субъекта и объекта, а составляет один из моментов, одну из сторон его»⁹⁷.

Материалистический монизм, на котором основана теория отражения, опровергает идеалистическую гносеологию неотомистов, в конечном счете отождествляющую идеи с вещами. И хотя Маритэн, Жильсон, Сертийянж и другие современные томисты, борясь против субъективизма, пытаются перевести эти идеи из субъективных состояний индивида в область «реальных» вещей, их теория познания не становится в результате этого «реалистической», так как в конечном счете основу ее составляет «разум бога», его идеи.

Неотомистская философия уделяет большое внимание разработке историко-философских проблем. Интерпретация истории человеческой мысли (главным образом Э. Жильсоном) сводится к доказательству правомерности и необходимости возрождения средневековой христи-

⁹⁶ С. Л. Рубинштейн. Бытие и сознание. М., 1957, стр. 95.

⁹⁷ «Проблемы мышления в современной науке». М., 1964, стр. 5.

анской философии, к характеристике ее как единственного истинного и плодотворного философского направления. Человеческая мысль, согласно томистам, в целом идет к возрождению схоластической метафизики. Принципы историко-философских исследований Жильсона целиком обращены в прошлое и дают искаженную перспективу развития философской мысли⁹⁸.

Основоположника новой философии Жильсон видит в Фоме Аквинском и все развитие современной философской мысли оценивает, ориентируясь на его учение. Мирозрение же большинства философов от Декарта до Гегеля он характеризует как «антитомистский идеализм». На анализе доктрин Бонавентуры, блаженного Августина, Фомы Аквинского французский томист пытается доказать, что эти мыслители открыли основные философские категории, ценность которых состоит в том, что они не расходятся с религией. Очевидно за это, а также за скрупулезную тщательность своего исторического анализа, борьбу с эклектизмом и «высокую объективность» в интерпретации различных мыслителей Жильсон снискал себе в буржуазной печати звание «классика» истории философии.

Однако в действительности Жильсону чуждо научное понятие исторической закономерности в развитии философской мысли. Его исследования базируются на предвзято отобранном материале и субъективной его оценке под углом зрения апологии христианства.

Жильсон одним из первых констатировал, что в историческом развитии философской мысли имеется особая, «христианская», философия⁹⁹. Он заявил, что христианство явилось крупным вкладом в философию, что оно возродило и обновило ее. С точки зрения Жильсона, христианское «откровение» с его трансцендентными и непознаваемыми разумом истинами, с новым понятием «христианского» бога вызвало подлинную «революцию» в метафизике и онтологии. Христианство, с его точки

⁹⁸ Л. В. Скворцов. Неотомистская интерпретация истории философии.— «Вопросы философии», 1965, № 1.

⁹⁹ До него это сделали в XVII в. Г. Фосс, Т. Стэнли и особенно фундаментально Г. Хорн в своей «Истории философии в семи книгах» (*Historia philosophicae libri septem*, 1655); *William Enfield. History of Philosophy from Earliest Periods*, London, 1791.

зрения, явилось вершиной и итогом развития всей предшествующей философии и светочем будущей¹⁰⁰.

Согласно историко-философской концепции Жильсона и вообще томистов, в философии нет непрерывного развития и обновления, ибо, по их мнению, уже в средние века были установлены ее основные положения и категории. Вся дальнейшая борьба велась в основном вокруг этих «вечных истин». При этом философия начиная с эпохи Возрождения рассматривается томистами как непрерывная цепь ошибок и заблуждений, ведущих к тому тупику, в который зашла сегодня современная буржуазная философская мысль и выход из которого она видит в возвращении назад, к средневековой христианской философии.

Исходные позиции философии средневековья как нельзя лучше выражены самим Жильсоном, который живую человеческую мысль подменяет догматическим авторитетом бога. «Слово Божие,— пишет он,— исключает все противоположные ошибочные суждения, поскольку оно как слово Бога является истиной. Наоборот, любое слово философа не исключает противоположных суждений как ложных, потому что слово ни одного из философов не является истиной»¹⁰¹, поскольку ведь это слово философа, а не бога. Игнорируя научное философское мышление, логический анализ, Жильсон видит подлинное содержание истории философии в религиозном обосновании бытия бога. Причем истинное обоснование божественного существования дается, с его точки зрения, только верой.

Такое антинаучное понимание предмета философии современными томистами нашло свое непосредственное отражение в их историко-философских трудах и явилось своего рода критерием оценки ими тех или иных философских систем. Если история философии, как они утверждают, есть история возникновения и формирования христианской религиозной догматики и теологии, т. е.

¹⁰⁰ Эту точку зрения опровергает видный французский историк философии Эмиль Брейе (*E. Bréhier. Y a-t-il une philosophie chrétienne?— "Revue de métaphysique et de morale". Paris, 1931. N 2*), который справедливо считает, что «откровение» и вера несовместимы с разумом и наукой и поэтому нет никакой реальной основы для существования специальной «христианской» философии.

¹⁰¹ *E. Gilson. God and Philosophy. New-Haven, 1960, p. XI.*

учение о «нематериальных сущностях», то естественно, что для материалистических идей в этой истории места нет.

Даже метафизика Декарта оценивается французскими неотомистами как регрессивное явление в сравнении со схоластикой средневековья. Зачем открывать кран, когда непосредственно перед тобой сам источник, говорил Жильсон, подразумевая под водопроводной водой философию Декарта, а под источником догмы Аквината.

Но «история» философии, лишенная основного научного ядра — элемента историзма, — не показывающая бесконечного разнообразия философской мысли и борьбы ее противоположных тенденций, вряд ли может претендовать на то, чтобы называться историей.

Социально-политические и этические взгляды

В основе этих взглядов французских неотомистов, которые представляют собой логическое следствие их религиозно-философского мировоззрения, лежит рассмотрение истории как реализации божественного промысла, метафизический взгляд на человека и общество, теологическая трактовка морали. Человек истолковывается томизмом как духовное по своему внутреннему содержанию существо, неизменное по своей природе, независимое от общей эволюции живой природы, живущее по своим особым законам. Обладая божественным началом, вложенным в него богом, — бессмертной душой — человек формируется как обособленная, автономная личность, которая предшествует образованию общества. Поэтому человек в концепциях неотомистов не рассматривается как продукт общества. По словам папы Пия XI, которые всецело разделяют томисты, «человек, как и гражданское общество, обязан своим происхождением создателю, который сотворил одно для другого... Сам создатель в основном отрегулировал их отношения»¹⁰².

Социологическая концепция томизма исходит из признания общественных явлений результатом духовной деятельности людей. Так, Жильсон считает движущей силой истории и общественной жизни свободную волю человека. Но эта свобода особая. Она, в конечном счете,

¹⁰² "Documentation Pontifica", t. I, 1939, p. 384.

исходит от бога. Католический философ утверждает, что человек независим, но это «зависимая независимость». «Человеческая личность автономна именно благодаря тому, что она зависит от бога»¹⁰³. Таким образом, Жильсон, отрицая научное понятие исторической закономерности, приходит к мысли, что в истории господствует божественная воля, и в конечном счете именно она, а не «свободный» человек творит историю.

Томистская социология основана на отрицании объективных закономерностей общественного развития. Поскольку общество является результатом божественного творения, постольку все законы морали или общества должны рассматриваться «как частные случаи... божественного закона»¹⁰⁴.

Решающая роль в развитии общества, согласно томистам, принадлежит моральным идеям и религиозным принципам. Еще в начале нашего века папа Лев XIII в энциклике «*Graves de communi*» (1901) заявил, что социальный вопрос должен быть решен согласно законам морали и религии. Наиболее полно обосновал эту папскую «директиву» Жак Маритэн. Еще в годы второй мировой войны, находясь в США, он уделил этой проблеме исключительное внимание. С этой целью он основал в Нью-Йорке специальную серию «*Civilisation*» («Цивилизация»), основной задачей которой явилась пропаганда политических и социальных идей томизма. В работах этого периода: «Интегральный гуманизм» (1936), «Права человека и естественный закон» (1942), «Христианство и демократия» (1943), «Принципы гуманистической политики» (1944), «Понятие суверинитета», «Сумерки цивилизации», «За справедливость» (сборник статей и выступлений французского философа в период 1940—1945 гг.) и в более поздних работах: «За философию воспитания» (1959), «Моральная философия» (1960), «Философ в обществе» (1960) Маритэн выступает с позицией модной «христианской демократии»¹⁰⁵.

¹⁰³ E. Gilson. *Le Thomisme*, p. 421.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 372.

¹⁰⁵ После второй мировой войны в Англии и в особенности во Франции социалисты и христиане начали ревизию и обновление своих социальных концепций в сторону их сближения. В результате этого союза родилось понятие «новой», «истинной» демократии, которая получила название «христианской демократии».

Эта демократия основана, по Маритэну, не на «волеизъявлении» людей, а на «евангельской инспирации». Лишь она способна удовлетворить потребности и стремления масс в области человеческих отношений, нравственных ценностей и индивидуальной свободы. Констатируя «сумерки» цивилизации, «неудавшуюся» демократию и «неудавшийся» гуманизм, Маритэн заявляет, что духовное возрождение еще возможно. «Сумерки вечера» могут смениться «утренним рассветом», если будет найдено обоснование исторического развития с точки зрения католической философии. Маритэн считает, что история движется в определенном направлении, а именно к торжеству христианства, к созданию «царства божия» на земле. Но при всей неизменности своей догматической основы томисты не могут не испытывать влияния исторической действительности, новых демократических идей, революционного характера современной эпохи, возрастания социальной активности различных слоев народа и стремления к секуляризации личной и общественной жизни.

Выступая как провозвестник этих новых идей, Маритэн объявляет себя противником капитализма и предлагает модернизировать его, сблизив с социализмом. Но так как оба эти строя — и капитализм, и социализм — «испорчены материалистической концепцией жизни», католический философ считает необходимым обосновать новый, «теоцентрический», или «интегральный» гуманизм, «истинную», «персоналистскую демократию», которые должны базироваться на христианских принципах. Однако эти принципы не идут у Маритэна дальше «естественного права» и «естественного закона». Под видом же естественного права в качестве определяющей основы современных общественных отношений выдвигаются все те же старые религиозно-нравственные идеи.

По существу ни один современный томист не признает объективную, естественноисторическую закономерность развития человеческого общества, хотя и выдвигает «органическую» его теорию. Исходя из антропологического понимания общественных отношений, томисты объявляют ход общественного развития зависимым от деятельности личности как духовной ячейки общества. Личность же представляется им в виде системосозидающей клетки социального организма.

Разрабатывая специфический вариант так называемой «органической» теории общества¹⁰⁶, современные томисты пытаются доказать, что явления общественной жизни извечны и предустановлены свыше. Так, Маритэн выдвигает как основной жизненный принцип справедливость и любовь, источник которых находится в божестве. Он предлагает целую программу социальных и экономических преобразований, не затрагивающих сущности капиталистической собственности, предназначенных для обольщения трудящихся пресловутым «равенством» в новом «социетарном» строе. Современный томизм пытается доказать вечность и божественное происхождение частной собственности, хотя в последнее время и выступает против чрезмерной экономической мощи монополий. Доказывая необходимость частной собственности и видя в ней основное проявление свободы личности, современные томисты стремятся убедить трудящихся, что они обеспокоены их судьбой, хотят ее облегчить и улучшить. Они выдвигают тщательно разработанную теорию классового сотрудничества, «человеческих отношений», необходимости справедливого распределения доходов между предпринимателями и рабочими. В качестве главного экономического преобразования Маритэн выдвигает новую форму организации собственности — совместное владение (*со-propriété*) и совместное управление вне зависимости от классовой принадлежности их членов. В своем стремлении идти в ногу с эпохой Маритэн выступает за классовый мир, гармонию труда и капитала и, перекликаясь с Габриэлем Марселем, за «достоинство рабочей личности».

Однако новые формы собственности и методы ее организации, все возрастающий технический прогресс и механизация производства не смогут, по Маритэну, полностью освободить человека от всех видов «порабощения». Это освобождение принесет лишь церковь. Она одна знает подлинные пути к «истинной» свободе и общему благу. Поэтому совершенно необходимо, по Маритэну, учитывать высшие (неэкономические) потребности духовного и нравственного порядка, в особенности потребности людей во взаимоотношениях, основанных на

¹⁰⁶ М. П. Мчедлов. Эволюция современного католицизма. М., 1967.

равенстве и братстве. Прогресс человечества предполагает не только переход к лучшей политической и социальной организации, но и к более высокому осознанию достоинства человеческой личности, к примату братской любви. Только таким образом мы приближаемся, по убеждению Маритэна, к «разумной и добродетельной жизни», к завоеванию «свободы». Равенство, по убеждению французского неотомиста, есть прежде всего равенство людей перед богом и «естественным законом». Все люди, к какому бы классу они ни принадлежали, — дети одного отца — бога.

В духе обычной для неотомизма демагогии Маритэн выступает с осуждением капитализма и его морали. Он провозглашает, что время буржуазного индивидуализма закончилось и его надо заменить «новым моральным идеалом». Проповедуя всеобщее равенство, Маритэн вовсе не скрывает своей непримиримой враждебности к марксизму. Он презрительно определяет коммунизм как «коллективизм улья». Симпатии Маритэна на стороне «персоналистской и общинной цивилизации» (ср. Мунье), которая мыслится им как общественный строй, основанный на принципах католического вероучения.

Указывая, что он не является противником прогресса и в известном смысле даже прогрессивных изменений революционного характера, Маритэн тем не менее утверждает, что именно персоналистская революция является единственной «подлинно антикапиталистической революцией», высвобождающей человеческие личности из-под господства капитализма.

Поэтому в конечном счете решение социальных проблем должно состоять, с его точки зрения, не в изменениях материальных и социально-политических условий жизни людей, а в преобразовании моральных основ общества.

«Вы можете переделать социальный строй современного мира только тогда, — пишет Маритэн, — когда вы наряду с этим и прежде всего вызовете обновление духовной жизни в нас самих»¹⁰⁷.

В своей книге «Моральная философия» Маритэн утверждает, что этика после Канта вошла в состояние

¹⁰⁷ J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris, 1968, p. 128.

полного замешательства и перманентного кризиса»¹⁰⁸, а из-за отсутствия общепринятого учения о нравственности «моральная философия» находится ныне в состоянии полного разброда.

Дав критическую оценку трем главным, с его точки зрения, учениям нашей эпохи — дарвинизму, марксизму и фрейдизму, которые оказали «гибельное влияние на мораль», Маритэн заявил, что новое этическое учение, которое будет отвечать потребностям современного общества, можно построить только на основе томизма¹⁰⁹.

Согласно Маритэну, марксистская этика интересуется поведением человека лишь постольку, поскольку оно имеет какое-то значение для общества и игнорирует поступки человека как частного лица. Пренебрегая глубоко гуманистической направленностью марксизма, который на основании научного изучения природы и истории человечества доказал, что абсурдно представлять себе человека, который существовал бы только для себя, вне общения с другими людьми, что такое одинокое существо, не имеющее связи с организованным союзом других, подобных ему существ, не могло бы развиваться и создавать материальные и культурные ценности, современный томизм упорно повторяет, что подлинный гуманизм возможен лишь на основе христианского учения. Только религия-де рассматривает основную черту человеческой личности — ее «духовность» — только она утверждает, что человеческая личность несет на себе печать «божественной трансцендентности».

Французский неотомист обвиняет марксизм в том, что он-де отрицает такую естественную «потребность» человеческой личности, как потребность в боге. А ведь только «вера в бога, — поучает Маритэн, — спасает веру в человека»¹¹⁰⁻¹¹¹.

Мораль, в понимании французских неотомистов, выступает как божественный закон, как непреложная норма человеческого поведения, одинаковая для всех людей в разные исторические эпохи и общая для всех классов. Она независима от материальных условий жизни, от уровня развития общества, она вечна и неизменна.

¹⁰⁸ J. Maritain. La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes. Paris, 1960, p. 159.

¹⁰⁹ Ibid., p. 303.

¹¹⁰⁻¹¹¹ J. Maritain. Le philosophe dans la cité. Paris, 1960, p. 174.

Таким образом, неотомисты рассматривают мораль метафизически, вне ее исторического развития, в отрыве от реальных отношений людей друг к другу. Признавая большое значение социальной функции морали как исключительно эффективного средства воздействия на умы и сердца людей, неотомисты отрицают, однако, ее классовый характер. Они игнорируют тот доказанный всем ходом развития истории факт, что в антагонистическом классовом обществе никогда не существовало и не может существовать ни единства материальных интересов (что утверждает Маритэн), ни общезначимых, «истинно человеческих» нравственных критериев. Маритэн и его последователи затушевывают закономерный характер развития тех моральных принципов, которые отвечают потребностям общественного развития и способствуют его прогрессу, помогают ликвидировать старые, отжившие общественные отношения и установить новые.

Признание частной собственности незыблемой основой общества неизбежно приводит католических философов к поддержке и тех моральных норм, которые эту собственность охраняют. Отсюда противоречивость и антиисторизм их этической концепции, апелляция к богу, к нравственным идеалам христианства, с его либеральной проповедью всеобщего равенства и интегрального гуманизма, бездоказательное отрицание роли революционных классов как подлинных носителей нравственного прогресса в истории.

Неотомизм пытается превратить учение Фомы Аквинского в мировоззрение современного человека, но решение им основных философских, социально-политических и этических проблем, несмотря на выступления против субъективизма, иррационализма и индетерминизма и необоснованные претензии на реализм, идет вразрез с научным мировоззрением нашей эпохи.

Тейярдизм

Особое место в современной религиозно-философской мысли Франции занимает тейярдизм — теория своеобразного эволюционного монизма, пытающаяся объединить в себе научную картину мира с ее пантеистически-теологическим толкованием. Эта концепция «гармонического синтеза вселенной», «космогенезиса», разработана круп-

нейшим антропологом и палеонтологом, президентом Французского геологического общества, виднейшим представителем католической церкви, бывшим ректором Католического института в Париже, преподобным отцом-иезуитом Пьером Тейяр де Шарденом. (Тейярдизм как своеобразная религиозно-философская концепция получила за последние годы широкое распространение в странах Западной Европы и в Америке. Имеются многочисленные общества и организации, изучающие и пропагандирующие его идеи. В частности во Франции существует «Ассоциация друзей Тейяр де Шардена», «Комитет Тейяр де Шардена», «Фонд Тейяр де Шардена» и др.).

Тейяр де Шарден — колоритная фигура, в лице которой сочетаются интересы крупного ученого-специалиста с убеждениями не менее видного клерикала-профессионала. Задача Тейяра — разработать синтез научных знаний и на его фундаменте создать единое, цельное мировоззрение, одновременно и научное, и религиозное. Задача, как мы увидим в дальнейшем, неосуществимая.

Попытка примирения науки и религии типична, как известно, и для неотомизма. Но в отличие от неотомизма, разделяющего мир на естественный и сверхъестественный, сотворенный и творящий, Тейяр рассматривает мир как единый феномен, как процесс всеохватывающих перемен, в котором человек занимает ведущее место. Профессионал-палеонтолог пытается обосновать синтез науки и религии на уровне современных научных достижений исходя из последних открытий физики и химии. Прослеживая диалектическое развитие Вселенной и подчеркивая творческий характер деятельности человека, Тейяр в отличие от авторов других религиозных теорий настаивает на автономии науки по отношению к традиционной теологии, на власти человека над силами природы и общества. Это «свободомыслие» Тейяра привело к тому, что его труды, хотя и не были официально включены в индекс запрещенных католической церковью книг, однако увидели свет лишь после смерти философа.

В Энциклике «*Humani generis*» (1950) папа Пий XII критически отозвался о философской и теологической концепции Тейяра, а специальным указом от 6 декабря 1967 г. было предписано изъять его труды из библиотек религиозных институтов, запретить их продажу в католических магазинах и перевод на другие языки.

На базе своей «космической философии» де Шарден пытается создать широкую натурфилософскую систему мира, основанную на идее эволюции, эволюционного монизма.

В результате своих геологических, палеонтологических и биологических исследований Тейяр пришел к признанию эволюции основным законом мира, имеющим фундаментальный и всеобщий характер. Эволюция, пишет он, это не теория, не система и не гипотеза. Это нечто гораздо большее. Эволюция — это «свет, озаряющий все факты, кривая, в которой должны сомкнуться все линии, вот что такое эволюция»¹¹². Весь мир, по мнению Шардена, представляет собой единый эволюционный процесс — «космогенезис», охватывающий не только область бытия, но и сферу сознания, не только материю, но и дух.

Эволюция, пишет Тейяр, — это закон бытия и познания, «новое общее измерение вселенной»¹¹³. Мир есть целое, находящееся в едином процессе, он непрерывно эволюционирует. «Вселенная представляет собой не порядок, а процесс, космос, движущийся в косморазвитии»¹¹⁴. И эта эволюция для него — основной феномен, фундамент всей его философии. Идея трансформизма в качестве основного закона естественного развития пронизывает все произведения Тейяра, особенно его главный труд «Феномен человека» (1955).

Тейяр представляет себе вселенную, или «ткань универсума», в виде спирали, или конуса, состоящего из особых оболочек, или сфер, располагающихся друг над другом внутри мира: геосферы, биосферы, зоосферы и ноосферы. Возникнув как последовательные стадии одного и того же великого процесса эволюции, эти сферы образовали особые ступени, или «критические точки», в мировой истории: витализацию — возникновение живого из предживого, гоминизацию — появление человека в новой, социальной форме жизни, спиритуализацию — зарождение и последующее развитие духа.

¹¹² П. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1965, стр. 215.

¹¹³ P. Teilhard de Chardin. Oeuvres, t. 3. Paris, 1955—1956, p. 348.

¹¹⁴ P. Teilhard de Chardin. Oeuvres, t. 5. Paris, 1959, p. 341.

«Ткань универсума» обладает двумя сторонами: внешней — материальной и внутренней — духовной. К внешним атрибутам материи относятся, по Тейяру, множественность, единство и энергия. Несмотря на безграничную множественность и беспредельную делимость материи, Тейяр усматривает в качестве ее существеннейшего фактора фундаментальное единство, которое он определяет как единство по однородности, или «коллективное единство». Важнейшее свойство материи — энергия — выражает способность отдельных частиц к действию и осуществляет их взаимодействие. Взятая в своей физической конкретной реальности, ткань универсума не может быть разорвана. Она образует в своей целостности некое реальное неделимое единство, из которого ни одна частица не может быть изъята. Благодаря этой «неуязвимой целостности своего ансамбля» космос образует *«систему, целое и квант»*. Систему по своей множественности; целое по своему единству; квант по своей энергии...¹¹⁵. Рассматривая материю с этих трех сторон, Тейяр в качестве основной характеристики выделяет ее динамизм. Наряду с внешней стороной материи он констатирует ее внутреннюю сторону, ее глубокую «сокровенность».

Благодаря единству и взаимосвязанности всех элементов материи единичное не может появиться как нечто особое, отличное от общего ансамбля мира. В силу этого основная задача всякого исследователя «открыть в исключительном всеобщем»¹¹⁶.

Сознание проявляется только у человека, следовательно, оно, как обычно считают, представляет собой единичное явление. Но, по теории Тейяра, если сознание существует даже в этой «единичной вспышке», оно необходимо должно иметь космическое распространение, беспредельное в пространстве и времени. Если «внутреннее» бесспорно проявляется в нас самих, то оно должно всегда и везде существовать в природе. «Раз в одной точке самой себя ткань универсума имеет внутреннюю сторону, то она неизбежно двусторонняя по самой своей структуре, т. е. в любой области пространства и времени... Таким образом,— заключает Тейяр,— у вещей имеется не

¹¹⁵ П. Тейяр де Шарден. Феномен человека. стр. 45.

¹¹⁶ Там же, стр. 56.

только внешнее, но и сопротивленное ему, нечто внутреннее»¹¹⁷.

Отсюда логически вытекает единственное приемлемое для Тейяра представление о мире как одной непрерывно развивающейся системе, где более сложные явления уже заложены в менее сложных. «В целостной картине мира, — утверждает философ, — наличие жизни неизбежно предполагает существование до нее беспредельно простирающейся преджизни»¹¹⁸.

На этом этапе развития внешняя и внутренняя стороны мира в точности соответствуют друг другу. Но поскольку в ходе эволюционного развития все более и более усложняется материальная организация сущего, от самого простого атома к наиболее высокоорганизованному живому существу, постольку параллельно происходит и усложнение его внутренней стороны. Здесь выступает основной закон эволюции, названный философом законом «сложности сознания» (*complexité-conscience*).

Закон сложности сознания

Считая, что каждая наука стремится применить в своих исследованиях и теориях исторический метод, Тейяр считает возможным создание единой науки о «реальности», которую он предлагает назвать «естественной историей мира». Основным принципом этой науки при изучении ею различных уровней реальности с необходимостью выступает закон «рекуррентности» (*recurrence*), т. е. закон сложности или, точнее, усложнения сознания. «Материя, — утверждает Тейяр, — с самого начала по-своему подчиняется великому биологическому закону «усложнения»¹¹⁹. При характеристике процесса развития материи, начиная от ее самых отдаленных образований, Тейяр пользуется понятием «энергия», разделяя его на энергию тангенциальную и энергию радиальную. Тангенциальная энергия, которую можно измерить физическими средствами, связывает различные элементы друг с другом. Радиальная энергия направляет материю в процессе ее возрастающей организации ко все более слож-

¹¹⁷ П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, стр. 57.

¹¹⁸ Там же, стр. 58.

¹¹⁹ Там же, стр. 49.

ным синтезам. Она не является внешней по отношению к объектам, на которые воздействует в процессе эволюции: она им внутренне присуща. В отличие от бергсоновского жизненного порыва (*élan vital*) Тейяр выдвигает понятие радиальной энергии, как более широкой реальности. Это тот зачаток психического, корни которого уходят в далекое прошлое и «теряются во мраке». Радиальное, по Тейяру, это психическое, которое лежит в основе закона возрастающей сложности сознания. Оно содержится в любом элементе мира, создавая его внутреннюю сущность. Это глубокое, сокровенное, «внутреннее» (*le dedans*) дает смысл материи и ориентирует ее к высшим этапам сложности сознания. Существа различаются между собой по равновесию и относительной пропорции, имеющейся между радиальным и тангенциальным, между духом и материей. Элементы мира располагаются по степени их сложности, т. е. следуют друг за другом по историческому порядку своего происхождения. Но в основе самого примитивного из них уже заложено то, что двигает их развитие вперед. Все, утверждает Тейяр, начинается с зарождения, возникновения, появления. Земля, едва образовавшись, неизбежно содержит в себе все будущие возникновения: жизнь, мысль, «дух». Все новые явления, прежде чем проявиться в действительности, уже существовали в прошлом; они как бы вылупливаются из яйца. Жизнь, элементарное сознание заключены с самого начала в материи Земли. Каждая ступень эволюции есть новое «вылупливание» (*éclosion*). Эволюция материи продолжается в развитии жизни, эволюция жизни — в эволюции сознания.

Такая точка зрения весьма сходна с идеями преформизма, но только вместо допущения преформированных материальных элементов Тейяр в основу своего закона возрастающей сложности мира кладет принцип реализации психического, якобы заложенного в самой «ткани универсума». Первая особенность и наиболее характерная черта нашей планеты, образно пишет Тейяр, — «не си́нева ее морей или зелень ее лесов, а флюоресценция мысли»¹²⁰.

В выяснении взаимоотношений внутренних и внешних закономерностей, двигающих эволюцию, Тейяр со всей

¹²⁰ П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, стр. 182.

убежденностью поддерживает приоритет внутреннего, что дает основание многим комментаторам упрекать его в «панпсихизме». Бесспорно ли такое утверждение и не противоречит ли оно многим другим высказываниям французского ученого?

Материя и дух

Эволюция вселенной совершается, согласно Тейяру, под действием непрерывного усложнения сознания, но исходным ее пунктом является материя. Материя, утверждает он, есть «матрица духа»¹²¹. Вся последующая эволюция есть лишь дальнейшее ее развитие. «Дух» — это высшее состояние материи. Для того чтобы преодолеть дуализм материи и духа и провести свою концепцию эволюционного монизма, Тейяр стремится доказать, что духовное начало заложено в самом основании материи. Каждая частица должна иметь в себе «искру духа», совокупность которых составляет «сверхприродное Единство мира»¹²².

Тейяр-ученый не может отбросить современную научную теорию элементарных частиц, путем комбинации которых образуются все тела. Исходя из этой теории, эволюция материи сводится к все возрастающему усложнению ее различных физико-химических элементов. Материя с самого начала подчиняется этому закону, как в микро-, так и в макроструктуре Вселенной. Следовательно, материя представляет собой синтез физико-химических соединений, составляющих ее внешнюю сторону, доступную измерению. Но, по Тейяру, кроме этой внешней стороны, вещи, как уже было сказано, имеют и свою внутреннюю сторону. И она выступает наряду с выявленным современной наукой физико-химическим строением материи.

В науке и поныне не прекращается спор между материалистами и идеалистами о приоритете одной из этих сторон. Какой же из этих точек зрения придерживается Тейяр? Никакой. По его мнению, материализм не в состоянии дать объяснение возникновению такого исключительного феномена, как человеческое сознание. идеа-

¹²¹ P. Teilhard de Chardin. Le coeur de la matière.— "Europe", 1965, N 431—432, p. 110.

¹²² P. Teilhard de Chardin. Hymne de l'Univers. Paris, 1961, p. 97.

лизм (или «спиритуализм» в формулировке Шардена) бессилён выйти за пределы «одиночной интроспекции» и согласовать свою «имманентность» с объективными законами развития Вселенной. По Тейяр де Шардену, эти две противоположные точки зрения должны быть объединены «в рамках своего рода феноменологии», которая равноценно будет рассматривать и внешнюю и внутреннюю стороны мира, чтобы дать ему единое связное объяснение. «Что касается значения духа,— пишет Тейяр,— то я замечу, что с феноменалистической точки зрения, которой я систематически придерживаюсь, материя и дух выступают не как «предметы» («choses»), «натуры» («natures»), а как простые, связанные между собой переменные, для которых необходимо определить не скрытую сущность, а функциональную кривую от пространства и времени. И я напоминаю, что на этом уровне размышления «сознание» выступает и должно рассматриваться не как своего рода особенная и наличная сущность, а как «эффект» («effet»), как специфическое свойство сложности»¹²³.

По издавна укоренившемуся взгляду в науке, заявляет Тейяр, физика и химия выявляют лишь внешнюю сторону вещей. Что касается ботаники и тем более зоологии, то здесь односторонность уже сомнительна, абсолютно бесспорно признание внутреннего мира у человека.

Тейяр-ученый, стремящийся дать общую картину развития мира в его последовательном движении, считает, что не может быть разрыва как между неживым и живым, так, тем более, между немыслящим и мыслящим. Но Тейяр-католик не может оставаться на позициях материализма. Единственно приемлемым для него остается представление о матери как о чем-то большем, чем только «аморфное кишение элементарных частиц»¹²⁴. Утверждая однородность и непрерывность космоса, Тейяр заявляет, что уже в преджизненном состоянии первоначальные формы матери обладают зачатками «внутреннего». Но на этих глубинах Вселенной внешняя и внутренняя стороны мира в точности соответствуют друг другу. И это происходит, по убеждению Тейяра, потому, что на данной стадии эволюции внутреннее и внешнее обладают

¹²³ П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, стр. 293.

¹²⁴ Там же, стр. 49.

одним общим свойством — атомистичностью, «зернистостью». Оба они практически однородны и лишь постепенно усложняют и дифференцируют свою природу.

С этой точки зрения, внутреннее сознание выступает как космическое свойство мира, причем «сознание тем совершеннее, чем более сложное и лучше организованное материальное строение оно сопровождает»¹²⁵. Таким образом, происходит двойное движение: развитие физического и усложнение психического. Но этот процесс, по Тейяру, един. Чисто духовное так же немислимо, как и чисто материальное. Концепция Тейяра здесь сходна с аристотелевской: ни материя, ни форма не могут существовать в космосе в чистом виде. Тейяр приходит к новому гилеморфизму, когда заявляет: «В мире нет ни духа, ни материи. Ткань мира — это дух-материя. Подобно Лейбницу, Тейяр утверждает, что «все есть во всем». Если мы узнаем все о каком-либо существе или о какой-нибудь вещи, заявляет он, мы узнаем настоящее, прошлое и будущее мира. Если на каком-нибудь этапе эволюции живого не было бы естественного влечения к объединению, то было бы физически невозможно появление любви на более высоком уровне, уровне человека. Поэтому Тейяр приходит к выводу, что определенная масса элементарного сознания заложена в основе земной материи, повсюду распространена в еще неуловимом состоянии. Для мира в целом и для каждого из его элементов имеется одна и та же возможность безграничного развития. Вершиной эволюции является человек.

Феномен человека

«Человеческий феномен» — одна из основных категорий философской концепции Тейяр де Шардена, «ось и вершина эволюции»¹²⁶. Тейяр рассматривает человека в различных уровнях и аспектах, начиная от его физических и биологических свойств как элементов мира и кончая высшей формой одухотворения, где человек якобы фактически сливается с богом. Человек, по Тейяру, — это центр мира. Но этот «ключ всех вещей», воплощающий и концентрирующий в себе все развитие мира, до сих пор

¹²⁵ П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, стр. 61.

¹²⁶ Там же, стр. 38.

является загадкой: человек, «создающий науку, остается вне объектов науки»¹²⁷. Человек является для Шардена тем феноменом, сталкиваясь с которым противоречие между научной мыслью и религиозной устремленностью достигает высшей точки. Двойственность ученого и католика здесь проявляется особенно четко. С одной стороны, признавая закон преемственности и взаимозависимости всех явлений бытия, Тейяр рассматривает человека как высшее звено во все усложняющемся развитии материи. «Мы никогда не поймем ни человека, ни природу, если сообразно тому, о чем нам кричат факты, не погрузим целиком (но не разрушая) одно в сердце другого... Необходимо согласиться с тем, что говорит нам наука, а именно, что Человек рожден из Земли»¹²⁸. С другой стороны, в присущем человеку перманентном стремлении к совершенству, где он сам воздействует на развитие эволюции и ставит себя таким образом выше законов материального мира и физической реальности, Тейяр видит обоснование человеческой деятельности трансцендентным, сверхчеловеческим началом.

Отстаивая свое первое положение, Тейяр утверждает, что человек принципиально не отличается от других живых существ. Его сознание возникло исторически как определенный момент развития природы, оно соответствует последовательному возрастанию сложности нервной системы и развитию мозговых ганглий — от низших живых существ, через млекопитающих, к антропоидам и от них — к человеку. Вся жизнь представляет собой единый поток, стремящийся вверх. Человек, пишет Тейяр, целиком «порожден миром», не только его физическое тело, но и его специфическая способность мыслить. «Жизнь, выраженная в человеке, раскрывается как особого рода свойство космоса»¹²⁹. Здесь сознание выступает у Шардена не как самостоятельная сущность, а как продукт усложнения и повышения организации материальных систем. Дух есть высшее состояние материи. Такую концепцию можно было бы назвать материалистической, ведь речь идет о материалистическом устранении дуализма духа и тела, т. е. материалистическом монизме,

¹²⁷ P. Teilhard de Chardin, *L'Esprit de la Terre*, Oeuvres, t. 6. Paris, 1957, p. 26.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ibid., p. 27.

который «состоит в том, что дух не существует независимо от тела, что дух есть вторичное, функция мозга...»¹³⁰, если бы она не была проникнута другой тенденцией, противоречащей научно-материалистическому пониманию мира и придающей ему мистически-религиозный характер.

Намечая перспективы развития человеческой деятельности, ее высшую цель, Тейяр параллельно развитию человека как части природы выдвигает другую линию эволюции, основанную на иррационально-теологической концепции мира. Утверждая, что мир находится в состоянии «тотальной эволюции», включающей кроме биологической трансформации еще и общую спиритуализацию Вселенной, Тейяр пытается создать диалектический синтез духовного и материального, бога и мира. Но обосновать этот синтез научно невозможно. Палеонтолог здесь опять вступает в противоречие с католиком, ибо материалистический тезис, что человек — «это лишь еще один член в ряду животных форм», не согласуется с идеей, допускающей «некоторую трансцендентность человека по отношению к остальной природе»¹³¹.

Как отмечает исследователь и интерпретатор Тейяра де Шардена Жюль Карль, Тейяр выдвинул новую теорию «тотального антропоцентризма»¹³². Согласно этой теории, человека никак нельзя уподобить существу, затерянному в необъятном пространстве космоса. Он — «ариаднина нить, позволяющая нам понять Вселенную»¹³³. На стадии человека происходит переход от диффузного сознания к сознанию централизованному, осознающему самое себя. Человек — существо, которое не только знает (*être, qui sait*), но и знает, что оно знает (*être qui sait qu'il sait*). Происходит захват (*envahissement*) мира мыслью, которая коренным образом изменяет облик Земли.

Пункт «Омега»

Разум, захватывающий все большее пространство, образует, по Тейяру, над биосферой новое единство — ноосферу. Ноосфера — это «новый покров», «мыслящий

¹³⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 18, стр. 88.

¹³¹ П. Тейяр де Шарден. Феномен человека, стр. 169.

¹³² J. Carles. Teilhard de Chardin. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris, 1964,

¹³³ P. Teilhard de Chardin. Oeuvres, t. 6, p. 30.

пласт», который разворачивается над миром растений и животных¹³⁴. Земля обволакивается единой мыслящей оболочкой. Но ткань мира, ставшая мыслящей, еще не завершает своего эволюционного цикла. Этапами мирового развития являются, по Шардену, «дожизнь» (prévie), «жизнь» (vie), «мысль» (pensée) и «сверхжизнь» (survie).

Эволюция ткани мира с самых своих истоков есть восхождение к сознанию, затем к совокупности, или, как говорит Тейяр, «гармоничной коллективности» сознаний и, наконец, к некоему высшему сознанию, являющемуся единственным центром, к которому мы должны стремиться. Этот духовный центр, общий центр притяжения, Шарден называет «пунктом Омега» (point Omega). В нем концентрируются сознания, постепенно высвобождающиеся от Земли, т. е. происходит процесс дематериализации сознаний и общего одухотворения Вселенной. Ведущую роль в этом сложном эволюционном процессе Тейяр де Шарден приписывает развитию и усложнению сознания.

Человечество проходит, с его точки зрения, две стадии: персонализации и социализации. На вершине эволюции они образуют некий «духовный синтез» или, как говорит Тейяр, «дифференцированное единство» (union différenciée)¹³⁵. Персонализация — это новый этап возрастания духовной энергии — появление личности. Отдельные личности совершенствуются и завершают себя в организованном целом.

Выступая против пантеистического мировоззрения, Тейяр де Шарден утверждает, что отдельные сознания или личности, не теряя своего своеобразия и самостоятельности, объединяются в области коллективного сознания — социализации. Они не только не растворяются в нем, а наоборот «подчеркивают глубину и непередаваемость своего Ego»¹³⁶.

Польский философ Тадеуш Плужанский, анализируя творчество Тейяр де Шардена, в частности его «персонализм», приходит к выводу, что индивид в перспективе

¹³⁴ Термином «ноосфера» пользовался В. И. Вернадский, понимая под ним «новое состояние биосферы», к которому приближается человечество.

¹³⁵ *Пьер Тейяр де Шарден*. Феномен человека, стр. 256.

¹³⁶ Там же, стр. 257.

французского философа слишком ограничен, так же как и его понимание свободы¹³⁷.

Выдвигая исключительно важную проблему отношения между личностью и коллективом (единичным и общим) и говоря об их гармоническом сочетании, Тейяр фактически делает ударение на общем, приписывает ему решительный перевес над единичным. Личность, с его точки зрения, совершенствуется в коллективе и в боге. Идея коллективизма, сотрудничества между людьми, выдвинутая Тейяром, представляет известный интерес, но она полностью оторвана от классовых отношений, от специфики закономерностей современной общественной жизни. В этом смысле Тейяр де Шарден аполитичен и асоциален. Он трактует экономические и социально-политические проблемы наших дней либо в биологическом аспекте, либо с точки зрения абстрактных христианских идеалов. Недаром движущей силой истории является, с его точки зрения, любовь.

Тейяр полон веры в поступательное движение человечества. Выступая против экзистенциалистского понимания мира как бесцельного и абсурдного, он подчеркивает смысл мира, его конечную цель. Этот смысл, с его точки зрения, состоит в движении к постоянному совершенствованию. Чем больше организуется и «центрируется» человечество, тем больше оно стремится к абсолютному, к «ультрачеловеческому». Пункт «Омега», по Тейяру, реальный и актуальный, должен удовлетворить высшие требования деятельности людей. Без него жизнь и деятельность людей, весь процесс эволюции были бы, по убеждению Тейяра, бесцельны. Именно эволюция ставит перед человеком проблему смысла его собственной жизни, конечной цели человечества. «Омега» — это кульминационный пункт, в котором сосредоточиваются и сливаются воедино усилия мыслящего человечества. В этом общем порыве Тейяр видит синтез индивидуального и коллективного. Тоталитаризм и персонализм, сначала противостоящие друг другу, затем примиряются, объединившись в общем акте всемирной любви¹³⁸. «Все поднимается к не-

¹³⁷ Т. Плужанский. Некоторые черты воззрений Тейяра де Шардена.— Кн. «От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела». М., 1969.

¹³⁸ G. Dussault, L. Gendron, A. Haguette. Panthéisme, Action, Oméga chez Teilhard de Chardin, Bruges — Paris, 1967, p. 131.

му, как к источнику имманентности и вместе с тем все спускается с него, как от вершины трансцендентности»¹³⁹.

Убеждение в существовании этого высшего центра придает философской концепции Тейяра телеологический и финалистический характер. Тейяр рассматривает пункт «Омега» не только как логическое следствие действия закона «сложность и сознания», т. е. не только как конечную цель, но и как первопричину, одухотворяющую мир и направляющую весь ход эволюции. Выводя «Омегу» за пределы пространства и времени, он превращает ее в «универсального Христа эволюции». Космогенез теряет для Тейяра свой материальный характер и превращается в мистический «Христовгенез», движущей силой которого является любовь. Пункт Омега как завершающая и одновременно исходная точка эволюции, как «центр центров» для Тейяра есть бог. «Бог,— пишет он,— открывается во всемирной эволюции более великим, чем когда-либо. Ибо единственно возможным Двигателем сознательной жизни может быть только абсолютное, т. е. Божественное»¹⁴⁰.

В своем стремлении во что бы то ни стало утвердить синтез религии и науки Тейяр подчеркивает, что к этому выводу приводят все «экспериментальные», т. е. проверенные опытом, законы эволюции. Поэтому свою натурфилософскую систему он считает научной. Хотя она, с его точки зрения, в конечном счете и является «восхождением к богу», но черпает свои истоки не в метафизике и священном писании, а в науке.

Именно через науку, заявляет он, люди приходят к богу. Современная наука уже дает синтез материи и жизни. Шарден пытается идти дальше. Он стремится объединить законы физико-химии с законами психоморали и разработать человеческую «энергетику». Человек, утверждает Шарден, не является статическим центром физического мира, каким он издавна себя считал, он «...есть не что иное, как эволюция, сознающая самое себя»¹⁴¹. Поэтому-то он и держит в своих руках будущее человеческого рода и мира. Однако мир, по Шардену, предопределен сверхъестественной конечной целью. Если бы не было этой цели, этого стремления к трансцендент-

¹³⁹ P. Teilhard de Chardin. Oeuvres, t. 6, p. 88.

¹⁴⁰ P. Teilhard de Chardin. Cahiers, I, Paris, 1958, p. 133.

¹⁴¹ P. Teilhard de Chardin. Oeuvres, t. I. Paris, 1955, p. 244.

ному, эволюция представляла бы собой лишь игру случая.

Натурфилософская система мира Тейяра при всей научной эрудиции ее автора таит в себе неразрешимое противоречие, заложенное в ее исходном принципе — попытке синтеза науки и религии. Следуя науке, Шарден утверждает, что человек появился в результате того же механизма (географического и морфологического), что и другие виды¹⁴². Но будучи убежденным католиком, он вынужден признать, что «тайна» появления человека кроется не в определенном уровне онто- или филогенеза, а в духовной природе мира.

В результате его «космогенезис» выступает не как научно обоснованный принцип эволюционного развития материи, а как ее общая одухотворенность. Смыкаясь в этом пункте с Бергсоном, Тейяр вводит «принцип всеобщей жизненности», который заключается в «тотальном психизме» Земли. Согласно Тейяру, сознание распространяется по ступеням, начиная от простейших до человека: «Мы логически приходим к признанию во всякой корпускуле рудиментарного существования некоего *psyché* («души»)¹⁴³.

Достигший вершины эволюции человек не завершает, однако, процесса развития; он продолжает непрестанно «спиритуализироваться» и стремится к некоему высшему духовному центру. Тейяр тщетно пытается примирить данные антропологии и сравнительной анатомии с креационизмом, истолковываемым в духе эволюционной теории, и в этом его кардинальное расхождение с церковью. Но, признавая бога высшей, абсолютной реальностью, он, вместе с тем, утверждает, что в «сфере нашего опыта человечество представляется наиболее совершенным явлением, к которому ведут все процессы материи и жизни»¹⁴⁴.

Так, в постоянном противоречии с самим собой Тейяр не может выйти из порочного круга своего «эволюционного монизма». Он стремится смягчить остроту конфликта между современной наукой и традиционными пред-

¹⁴² P. Teilhard de Chardin. Oeuvres, t. 8. Paris, 1956, p. 80.

¹⁴³ P. Teilhard de Chardin. Oeuvres, t. I, p. 335.

¹⁴⁴ P. Teilhard de Chardin. Cahiers, I, Paris, 1958, p. 16.

ставлениями христианства, обновить религию и увязать ее с требованиями новой эпохи. Но такой компромисс абсурден. В конце концов основным постулатом «тейярдизма» остается трансцендентный бог — основа всеобщей связи мира и его конечная цель. Эта мистическая ориентация, смешение рационального и иррационального, неприкрытый телеологизм делают философию Тейяр де Шардена антинаучной, ибо примирить науку и религию невозможно.

Философия Тейяра, в противоположности большинству пессимистических теорий современной буржуазной философской мысли, оптимистична. Тейяр верит в человека, в его светлое будущее; выступая против индивидуализма и субъективизма, он провозглашает эру «трансчеловечества», где сольются воедино «высокий коллективизм» и всесторонне развитая личность.

Утверждая, что человек представляет собой высшую и самую активную стадию эволюции мира, Тейяр де Шарден намечает перспективу постепенной гуманизации человечества. Он говорит о новых формах контакта и сотрудничества между людьми, о преобразовании человеческой среды, новых межличностных отношениях, даже о достоинствах технической цивилизации. Но в своем стремлении к теологической переоценке «земных реальностей» он далек от понимания современных социальных проблем и острых классовых антагонизмов. Тейяр де Шарден наивен в своих выводах, чужд подлинно научному, материалистическому объяснению эволюции человечества. Его «христианский ламаркизм»¹⁴⁵, гипертрофируя психическое начало, фактически увеличивает пропасть, которая разделяет материальное от духовного, науку от веры.

Убеждение, что христианское «ввысь» (*en haut*) сольется с человеческим «вперед» (*en avant*) представляет тот «парадокс» или «феномен» Тейяра, который вызвал оживленную полемику в печати в борьбе за и против «ученого в сутане». Одни выдвигают на первый план попытки Тейяра обобщить данные современного естествознания, тенденцию материалистического объяснения эволюции. Другие — приверженцы религиозного мировоззрения — видят в его концепции новую, неортодоксальную си-

¹⁴⁵ P. Wintrebert. *Le vivant créateur de son évolution*. Paris. 1962, p. 207.

стему, будто бы отвечающую духу времени и «гармонически» сочетающую религию и науку. Есть и такие авторы, которые, отдавая дань научным и гуманистическим элементам «эволюционного монизма», справедливо оценивают «тейярдизм» как новую разновидность религиозной метафизики, как телеологическую интерпретацию научных открытий и гипотез. Ватикан, ранее занимавший резко отрицательную позицию к творчеству Тейяра и запретивший продажу и перевод его книг, ныне изменил свою политику и не прочь приспособить взгляды Тейяра к официальной доктрине католицизма.

Не случайны попытки использовать идеи Тейяра де Шардена и для философского обоснования идеологии неокapитализма, концепций конвергенции, единой индустриальной цивилизации и других.

Глубокий анализ философской концепции Тейяра дает польский философ-марксист Тадеуш Ярошевский¹⁴⁶. Отмечая позитивные моменты этой концепции, Т. Ярошевский указывает на отсутствие в ней диалектики, «принципа негативности», невнимание к роли конфликтов и противоречий развития, особенно общественного, игнорирование моральной ответственности людей, нечеткое определение роли церкви в будущей «суперсоциализации» общества.

Тейярдизм часто сопоставляют с марксизмом. Одни исследователи (Клод Кено, некоторые «левые» католики) ищут точки соприкосновения между марксизмом и тейярдизмом, отдавая предпочтение последнему. Другие (в первую очередь философы-марксисты) справедливо оценивают марксистов и тейярдистов как идеологических противников, которые в решении некоторых социально-политических проблем (борьба за мир, социальный прогресс, гуманизм) могут находить общий язык, но в принципиальных вопросах философии и идеологии кардинально расходятся.

Следует признать, что тейярдизм, пытающийся создать единое, цельное мировоззрение, в котором религия была бы переосмыслена в свете современных достижений науки, не смог избежать неразрешимого противоречия между верой и разумом. Несмотря на ценные методо-

¹⁴⁶ См. Тадеуш М. Ярошевский. Личность и общество. М., 1973, стр. 502—533.

логические принципы, имеющиеся в этой философской концепции: историзм, эволюционизм, оптимизм, стихийно-диалектические и материалистические элементы, попытка Тейяр де Шардена создать широкую натурфилософскую систему не увенчалась успехом. Слишком много в ней непоследовательности и иллюзорности. Да и основная задача «ученого в сутане» — примирить модернизированный католицизм с современной наукой и историческим прогрессом — находится в явной конфронтации с объективными потребностями революционной общественной практики. Тем не менее в сравнении с консервативными спиритуалистическими концепциями современной католической философии тейярдизм явно выигрывает. Его оптимизм, своеобразная гуманистическая направленность, вера в силу человеческого разума далеко выходят за рамки ортодоксальных религиозных концепций.

* * *

Религиозная философия во Франции, несмотря на попытки создать новое оригинальное учение и на рафинированность ее методов, является мировоззрением, чуждым прогрессивной части общества. Поэтому и попытки ее модернизации, обновления и приспособления к современности терпят неудачу. Закат ее — неопровержимый факт.

Великую притягательную силу, которую не в состоянии ослабить ни христианская церковь, ни ее союзник и верный помощник — религиозная философия, представляет собой во Франции марксизм. Французские философы-марксисты, борясь против различных проявлений буржуазной идеологии, подвергают критическому анализу современные проблемы религии и церкви. Много и плодотворно работает в этой области Мишель Верре. В своей работе «Марксисты и религия» (1965) и многочисленных статьях он выступает против томистской идеи гармонии веры и разума, разоблачает социальную демагогию католицизма, дает анализ исторического развития основных религиозных понятий. Реакционный характер «социального католицизма», его псевдонаучность и приспособление к идеологии господствующего класса вскрывают в своих трудах Жорж Коньо, «Религия и наука» (1960), Жан Канапа, «Социальная доктрина церкви и марксизм» (1962), Вальдек Роше, «Марксизм и дороги буду-

щего» (1966). О несовместимости религиозной идеологии с марксизмом пишет в своей работе «Является ли марксизм религией?» (1965) Ги Бесс. Трансформации религиозной идеологии и политике Ватикана посвящены работы Р. Леруа, А. Казановы, А. Муана «Марксисты и эволюция католического мира» (1972), книги А. Казановы «Ватикан II и эволюция церкви» (1969) и «Кризис общества, церкви и народное единство» (1973). Большое внимание вопросам религиозного чувства, диалога марксистов с верующими отводится в книге Ги Бесса, Жака Мило, Мишеля Симона «Ленин, философия и культура» (1971).

В современной Франции, прогрессивные силы которой все решительнее включают в борьбу за единство, вопросы религии, диалога марксистов с верующими занимают одно из основных мест. На примере ленинских работ «Об отношении рабочей партии к религии», «О значении воинствующего материализма» и других его высказываний о религии Ги Бесс показывает, как диалектико-материалистический анализ вскрывает корни всех форм общественного сознания, видя их в материальных условиях существования людей, в классовых антагонизмах. Религиозные чувства рождаются не из стремления к трансцендентному началу (в чем глубоко заблуждается Р. Гароди), они возникают, модифицируются, укрепляются или исчезают в тесной связи с общественными отношениями. Не идеология сама по себе разделяет людей на классы, отмечает Ги Бесс, а антагонистические противоречия. Вот почему Ленин находил в историческом материализме одновременно и обоснование своей критики религии, и те классовые позиции, которые призывают трудящихся-верующих и трудящихся-атеистов объединиться в общей борьбе за социализм.

НЕОРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЕ ТЕЧЕНИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

К наиболее значительным течениям современного французского неорационализма относятся философия науки Гастона Башляра и структурализм. На примере этих двух течений видно, как лучшие представители не-марксистской философской мысли стремятся вырваться из традиционного круга проблем и решений буржуазной философии, ищут выхода из бесперспективных положений иррационалистических концепций и стремятся разрешать философские и методологические проблемы в тесном контакте с современным научным знанием.

Философия науки Гастона Башляра

Гастон Башляр вошел в историю философии как виднейший представитель французского неорационализма. Это течение, которое сам Башляр называет «сюррационализмом», в отличие от иррационалистических направлений современной буржуазной философии, отстаивает права разума. Оно ставит своей задачей возродить традиции рационалистической мысли, придав им в соответствии с современным уровнем науки новые формы мышления, восходящие «от анимизма, через реализм, позитивизм и простой рационализм, к сюррационализму»¹⁻².

Для философской концепции Гастона Башляра характерно преломление двух аспектов человеческого познания: основанного на рациональной, экспериментаторской деятельности ученого и вытекающего из творческого воображения, интуиции. Это внутреннее родство научного и художественного творчества дало повод видному фран-

¹⁻² G. Bachelard. La philosophie du Non. Paris, 1966, p. 10.

цузскому философу-неогегельянцу Жану Ипполиту назвать концепцию Гастона Башляра «романтизмом разума»³.

В данной главе речь идет только о философии науки Гастона Башляра, т. е. о его неорационалистической концепции, а не о другой линии его творчества, которую буржуазные философы называют «метафизикой воображения», а сам Башляр характеризует как область поэзии, мечтаний, образов. Это «воображение» человеком природы и ее элементов, в противоположность рациональному познанию, приводит, по мысли Башляра, к постижению самой сущности реального. В своих трудах «Психоанализ огня», «Вода и мечты», «Воздух и сновидения» французский философ пытается создать теорию некоего динамического «трансцендентального воображения», которое в творческом акте устанавливает новый смысл «элементов» мира. Высшей формой такого воображения является, по Башляру, поэзия⁴.

Продолжая в известной степени традиции критического рационализма Леона Брюнсвика, Башляр свободен от фидеистических тенденций его концепции. Своим стремлением создать философию современной науки он снискал себе широкую известность в качестве главы французского неорационализма.

Отмечая, что современная философия пренебрегает данными науки, Башляр объявляет борьбу эмпиризму, феноменологии и экзистенциализму и выдвигает понятие «нового научного разума» как исходный принцип философских исследований.

С точки зрения Башляра, классический рационализм, абстрактный и созерцательный по своей сущности, не может на современном уровне развития науки оставаться ее методологической основой. Сама наука XX века — это более не реализация спекулятивных понятий чистого познания, где безличному субъекту противостоит обособленный от него объект. Это система знаний, создаваемая в результате динамичного, активного процесса научного

³ "Hommage à Gaston Bachelard", Paris, 1957, p. 13.

⁴ В «Вопросах философии» (1972, № 3) была опубликована статья Л. И. Филиппова «Проблемы воображения в работах Гастона Башляра», которая впервые в нашей литературе раскрывает эту линию творчества французского философа.

познания, тесно связанного с человеческой практикой и специфическим социальным организмом — научным коллективом. Такая наука требует соответствующей философии. Традиционная философия прошлого со своим стремлением к схематизации, по мнению Башляра, всегда «запаздывала», тормозила науку. Современная наука «заслуживает иной философии» — динамичной, историчной, диалектичной. Башляр пытается создать такую философию. Главное в ней отказаться от того «методологического иммобилизма», той пассивности и метафизичности, которые были свойственны абстрактному рационализму и созерцательному эмпиризму, и исследовать взаимосвязь мыслительных и эмпирических средств преобразования действительности.

В 1934 г. после уже получивших известность работ «Индуктивная ценность относительности» (1929) и «Связный плюрализм современной химии» (1932) появилась книга Башляра «Новый научный разум», в которой он излагает основные принципы своей концепции. В качестве одной из ведущих идей его философской методологии, или философии науки, выступает идея синтеза рационализма и реализма.

Башляр пытается доказать, что научный прогресс производит коренной переворот в понимании взаимоотношений между человеческим разумом и природой. Он считает, что в своих научных суждениях наиболее последовательный рационализм постоянно утверждает известную реальность, а самый непримиримый реализм, оперирующий непосредственными данными, не может обойтись без «информационных» принципов рационализма. Эта эпистемологическая поляризация приводит к созданию научной философии, для которой нет ни абсолютного реализма, ни абсолютного рационализма. Реализм, столкнувшись с научным сомнением, не может оставаться непосредственным реализмом, точно так же, как рационализм, вынужденный верифицировать свои априорные суждения, не может более считаться чистым рационализмом. Поэтому, с точки зрения Башляра, философию науки надо рассматривать как самостоятельную теорию, без предвзятого ее отнесения к той или иной традиционной философской классификации. В сущности сама наука создает философию. И в качестве одного из методологических принципов философии науки следует принять

ее «метафизическую нечистоту», (*impureté*), двойственность научного доказательства, отражающего одновременно и реальность и разум. Этот дуализм основных принципов научной философии, ее базиса Башляр объясняет тем, что философия науки является «прикладной» (*appliquée*) философией, которая не может обладать чистотой и единством спекулятивной философии. И какова бы ни была исходная философская позиция ученого «если он экспериментирует, он должен рассуждать, если он рассуждает, он должен экспериментировать»⁵. Суть деятельности научной мысли заключается, по Башляру, в «конкретизации абстрактного».

Борясь против узкого, одностороннего эмпиризма, Башляр стремится найти такие формы рационализма, которые соответствовали бы современному уровню научной мысли.

Новейшие открытия в области микромира, применение сложнейшего математического и технического аппарата привели Башляра к мысли о необходимости строгого отделения научного знания от знания обыденного, повседневного. Башляр показывает, как научный прогресс трансформирует и революционизирует понятия. Всякое научное знание есть результат взаимоотношения человеческого разума и природы. Если на ранних стадиях развития науки эти отношения выступали как своеобразный «диалог» между субъектом и противостоящим ему объектом, то современная наука заметно усложнила и утончила эту связь. Ныне диалог происходит между разумом, вооруженным всем достоянием предшествующей культуры, и объектом, в известной мере сконструированным рациональной деятельностью ученого. В частности объекты микромира, воспринимаемые исследователем при помощи им же самим созданных измерительных приборов, обладают качественным своеобразием — их реальность предвосхищена научной человеческой мыслью и поэтому в какой-то степени создана ею. Непосредственная данность природы здесь играет, по Башляру, роль «преддверия, повода (*prétexte*) научной мысли, но не является самим объектом знания»⁶.

⁵ G. Bachelard. *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, 1963, p. 3.

⁶ *Ibid.*, p. 6.

Поскольку современная физика вскрывает новые, совершенно особые закономерности, несводимые к ньютоновской классической механике, постольку и методология, разрабатываемая для познания этих закономерностей, в корне отличается от старой методологии: «Имея дело с объектами современной физики, мы находимся перед лицом новой природы, перед природой инструментальной и мыслимой человеческим способом в человеческой истории»⁷.

Поэтому Башляр и отвергает здесь «непосредственную реальность», и «непосредственный рационализм» и пытается показать, как научный прогресс производит коренной переворот в понимании взаимоотношений между разумом и природой. На современном уровне науки (в частности в физике и химии) к предмету научного познания относятся не вещи, не явления внешнего мира, выступающие как непосредственные данные природы, а сложные объекты, созданные в результате тонкого и глубокого синтеза самим познающим разумом при помощи развитой техники, но в то же время не теряющие своей реальности. «Следуя современной физике,— пишет Башляр,— мы покинули природу с тем, чтобы вступить в фабрику феноменов. Рациональная объективность, техническая объективность, социальная объективность — вот отныне три прочно связанные друг с другом характеристики. Если забыть хотя бы одну из этих характеристик современной научной культуры, рискуешь вступить в область утопии. Философия науки, которая не хочет быть утопичной, должна попытаться сформулировать синтез этих трех характеристик»⁸⁻⁹.

Объективность понимается в данном случае Башляром уже не как пассивно противостоящий субъекту объект, а как результат активной человеческой деятельности, практики.

Отмечая недостатки метафизического материализма, К. Маркс указывал, что механистическими материалистами «предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не

⁷ G. Bachelard. L'activite rationaliste de la physique contemporaine. Paris, 1951, p. 101.

⁸⁻⁹ Ibidem, p. 10.

субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»¹⁰. В духе этого положения Маркса, цитируя его одиннадцатый тезис о Фейербахе, французский философ полностью с ним соглашается. Он пытается понять объект науки как человеческую деятельность и даже пробует преодолеть абстрактную активность идеализма, связывая теоретическую конструктивную деятельность ученого с преобразованием действительности в эксперименте и промышленности. Объективная основа научного эксперимента промышленного производства — это, согласно Башляру, объективированные рациональные схемы¹¹.

Выступая против агностицизма в современной науке, Башляр подчеркивает неограниченные возможности человеческого разума. «Рационализм,— пишет он,— становится отныне философией зрелого научного разума... Рациональность расширяется. Она утверждает ценность синтеза»¹².

Специфика объекта научного познания

Анализируя процесс научного познания, осуществляемый «новым научным разумом», Башляр отмечает его синтетический характер. Вся современная наука, по его словам, есть «синтез метафизических противоречий». Даже математика, наиболее «чистая» наука, не может избежать «дуализма субъективного и объективного». Необходимый в настоящее время отказ от «математического реализма», который объясняется исключительным развитием «формальной эпистемологии», ведет к функционированию математических понятий в пустоте. Признавая «математический реализм» как специфический объект математического знания, Башляр утверждает, что математическая деятельность представляет собой нечто боль-

¹⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 1.

¹¹ А. Ф. Зотов. Г. Башляр и методология науки XX века.— «Вопросы философии», 1973, № 3.

¹² G. Bachelard. Le nouvel esprit scientifique et la création des valeurs rationnelles. Encyclopédie française. t. XIX. Paris, 1957, p. 19, 14, 13.

шее, чем только формальную организацию схем. Ее функция — это «заставлять мыслить» (*faire penser*)¹³. Отмечая возросшую роль математики в современной физике, Башляр изучает специфику объекта научного познания на примере этой науки. Соотношение рационального и реального в физике приводит к признанию им особого «технического реализма», кардинально отличающегося от традиционного философского реализма прошлого века и не имеющего ничего общего с современным прагматизмом и позитивизмом.

Речь здесь идет о реализме «второго положения», выступающим против обычной непосредственной реальности: реализме, осуществленном разумом, и притом разумом экспериментирующим. Реальность выступает здесь не как познаваемая вещь в себе, а как объект научного познания — результат поуменального синтеза, определяющего основное направление эксперимента. Таким образом, научный опыт является, по Башляру, «подтвержденным разумом» (*une raison confirmée*)¹⁴. Понимание Башляром объекта научного познания, в частности объекта современной физики как своего рода концептуальной модели, которая является не копией объективной реальности, а результатом экспериментальной и логической деятельности субъекта познания, не расходится с современными научными концепциями, но несколько одностороннее.

Утверждая, что математические символы, физические формы и отношения предвосхищают реальные отношения свойств материи, заменяют их в процессе построения научной теории, Башляр приходит к выводу, что подлинное единство реального есть математическая сущность¹⁵. Это положение оставляет в тени тот этап познавательного процесса, который предшествует конструированию теоретического объекта и представляет собой чувственный момент отдельных элементов действительности. И хотя Башляр считает «эпистемологическим вектором» современного научного знания движение от рационального к реальному, а не наоборот, он имеет в виду конструирова-

¹³ G. Bachelard. *Le nouvel esprit scientifique*, p. 5.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibid., p. 4, 5, 6.

ние теоретического объекта, который не идентичен реально существующим вещам и предметам.

Понятия современного неорационализма не выведены из эмпирического анализа объекта, а как бы привнесены извне. «Всякая новая истина рождается помимо очевидности, каждый новый эксперимент возникает невзирая на непосредственный опыт»¹⁶. Исключительное значение в научном познании Башляр отводит процессу верификации. Еще в своей докторской диссертации «Опыт приближенного знания», подчеркивая несостоятельность эмпиризма и позитивизма, Башляр писал: «Наше представление может улучшаться и становиться научным лишь путем все более развивающейся верификации. Мир есть моя верификация»¹⁷.

Для философа, согласно неорационалистической концепции, «реальность никогда не является тем, во что можно верить, но всегда тем, о чем необходимо мыслить»¹⁸. Таким образом, никакой реализм, особенно реализм эмпирический, не может выступать в качестве теории познания. Для Башляра нет подлинной реальности до науки и вне науки. Наука не исходит из непосредственной реальности и не конструируется ею. Она указывает направление и интеллектуальную организацию, согласно которым «можно иметь гарантию, что приближаешься к реальному»¹⁹.

Утверждая, что всякая данность в научном знании должна быть воспринята как результат многочисленных экспериментов, Башляр формулирует одно из основных положений неорационализма: «Наша мысль идет к реальному, но не исходит из него»²⁰.

Противоречит ли такая позиция теории познания диалектического материализма? И да, и нет. Да, если рассматривать ленинский тезис «от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике» — формально и упрощенно. Нет, если исходить из того, что человек не только отражает мир, но и творит его. «...Современная научная мысль,— пишет Башляр,—...не может более

¹⁶ G. Bachelard. Le nouvel esprit scientifique, p. 7.

¹⁷ G. Bachelard. Essai sur la connaissance approchée. Thèse de doctorat. Paris, 1927, p. 273.

¹⁸ G. Bachelard. La formation de l'esprit scientifique. Paris, 1943, p. 13.

¹⁹ G. Bachelard. La valeur inductive de la relativité. Paris, 1929, p. 203.

²⁰ Ibid., p. 240—241.

удовлетворяться объективной реальностью реалистического философа, который никак не желает потерять из поля зрения первичные знаки являющейся реальности. Она должна заставить эту непосредственную объективную реальность пройти долгий путь дереализаций, дереализаций осторожных, всегда частичных никогда не доходящих до той фантомализации реального, которая характерна для некоторых идеалистических философов. Научно проводимая дереализация сохраняет свою связь с реальностью»²¹.

Высокая степень абстрактности современных физических и химических теорий приводит к концентрации человеческого разума на познании общих закономерностей, скрытых от непосредственного созерцания. Так, в познании микромира, где проявление корпускулярных и волновых свойств микрообъекта невозможно без знания закономерностей их взаимодействия с измерительной аппаратурой, объективная реальность микрообъекта подтверждается не тем, что он дан в «чистом опыте», а по результатам его взаимодействия с приборами. Здесь перед нами качественно новые виды материи, раскрывающие самые «дикие» свойства природы. Одним из таких «диких» свойств микрообъекта является невозможность отделить его от средств наблюдения. И прав Башляр, когда утверждает, что научная реальность, в частности объекты микромира, непосредственно включены в сферу человеческой практики и познавательной деятельности и находятся в теснейшем взаимодействии с измерительными приборами.

Поэтому в современной квантовой механике объект научного познания выступает как объективно существующая целостная система «объект — прибор», как эмпирически-физическая реальность, состоящая из данных эксперимента, наблюдения, измерения. Существуя со своими свойствами объективно, он в то же время физически и логически связан с прибором определенного типа. Но из этого вовсе не следует, что измеряемый микрообъект создается самим измерением. Путь определения понятия нельзя рассматривать как создание самой реальности. Мы далеко ушли от научного уровня XIX в., когда фак-

²¹ G. Bachelard. L'activité rationaliste de la physique contemporaine, p. 15.

ты, добытые в эксперименте, переводились на язык математики. Ныне, наоборот, реальность, имеющая глубокий математический смысл, требует своего перевода на язык опыта. «Математическая физика — это больше чем абстрактная мысль, это мысль, проверенная природой»²².

Проводя кардинальное различие между объектом науки и реальным предметом, неорационализм выступает не вообще против существования объективной действительности, независимой от нашего сознания и существующей вне его, а против наивного реализма, относящего все утверждения, в том числе и научные, непосредственно к самой действительности. Создавая картину мира, конструируя ее из объектов науки, Башляр пытается вскрыть те внутренние законы и отношения, которые выявляют существенные свойства этих объектов и раскрывают систему, структуру их связей. «Именно отношение все говорит, все доказывает, все содержит», — утверждает он. Теоретические, «идеальные» объекты не иллюзии и фикции, создаваемые творческой игрой свободного человеческого разума, но более или менее приближительные модели, прообразы действительности, предвосхищенные научным знанием. Эта идея Башляра подтверждается современными экспериментальными исследованиями квантовой механики, которые доказывают, что микрообъект, т. е. эмпирическая физическая реальность «моделирует» объективную реальность. Термин «модель», несомненно, не включает в себя момент тождества этих двух «реальностей», но он обозначает сложный творческий процесс объективизации научного знания, «перенос знания со специфических условий экспериментального исследования объекта на объективные условия существования данной вещи вне эксперимента»²³.

Башляр подчеркивает, что теоретический объект является объектом именно научного знания, а не обыденного, повседневного сознания. Современная физика, имеющая дело с «микрообъектом», лишенным непосредственной чувственной данности, имеет дело с таким объектом знания, «который по существу представляет собой не копию

²² G. Bachelard. *Noumène et Microphysique*. — "Recherches philosophiques", t. I, 1931—1932, p. 64.

²³ Б. Я. Пахомов. Ленинская концепция объективной истины и современная физика. — «Вопросы философии», 1970, № 1, стр. 60.

объективно сущего, а средство его усвоения знанием, способ научного понимания изучаемого явления»²⁴. Поэтому, по мнению Г. Башляра, микрофизика ныне уже не является более гипотезой между двумя опытами, но скорее опытом между двумя теоремами. Тезис В. И. Ленина, что сознание не только отражает мир, но и творит его, означает, что познание мира неразрывно связано с его мысленным преобразованием: человек творит не действительный реальный мир, а его мысленную реконструкцию.

Диалектические тенденции

Утверждая радикальную новизну научного разума в сравнении со всеми предшествующими его определениями, неорационализм выдвигает диалектическую связь между научной реальностью и научным разумом, наукой и эпистемологией. Характеризуя науку как движение, развитие, полемику, а разум как выдумку, творчество, изобретение, Башляр пишет, что «понять современную научную мысль в ее диалектике и этим показать то новое, что для нее наиболее существенно»²⁵, является основной философской задачей неорационализма. Динамизм современной науки все больше подтверждает диалектический характер ее развития, когда отрицание выступает как не менее позитивное начало, чем утверждение. Обновление современной научной мысли идет по пути создания новых ценностей, которые исходят из того, что говорят «нет» отжившим статичным ценностям. Философия Башляра — это философия не бытия, а творчества, непрерывного творческого созидания, чуждая всякой созерцательности, всякого догматизма и априоризма. Башляр выступает против онтологизации научных понятий, против утверждения за каждым из них соответствующего элемента реальности.

В противоположность Брюнсвику, который видел в рациональной деятельности человеческого разума одно лишь стремление к гармоническому синтезу, Башляр постоянно подчеркивает ее противоречивый, диалектический характер. Для него философия науки — философия

²⁴ Ф. М. Канак. Физическое знание и его объекты.— Кн. «Логика и методология наук». М., 1967, стр. 269.

²⁵ G. Bachelard: Le nouvel esprit scientifique, p. 14.

не единства, а множества, потому что она постоянно сталкивается с разнообразными, изменчивыми фактами и явлениями, диалектические связи и отношения которых необходимо толкают разум к новым открытиям. В этом смысле его философия отрицания «не имеет ничего общего с диалектикой а priori. В частности она ни в коем случае не солидаризируется с диалектикой Гегеля»²⁶. Для Башляра диалектика имманентна развитию науки. Она позволяет предвидеть будущее научного разума. «Научная культура требует от нас постоянного усилия мысли»²⁷, диалектическое развитие которой помогает ученому правильно оценивать прошлое науки и раскрыть его диалектическую связь с будущим.

Гастон Башляр полностью отрицает принципиальные постулаты традиционной научной мысли с ее старыми понятиями субстанции и массы. Эти и другие понятия, согласно Башляру, не статичные заменители неподвижной вещи; они всегда представляют собой «момент эволюции мысли». Новый научный разум дает возможность ученому избежать абстрактного иммобилизма и позволяет «диалектизировать» понятия. Если субстанция в понимании Лавуазье, заявляет Башляр, выступала как перманентное существование материи в пространстве, то теперь она в свете данных современной физики определяется как некая «вибрирующая структурированная энергия». Но это вовсе не значит, по мнению Башляра, что этим отрицается ее существование как материального начала. То, что имело атрибут субстанциональности, получает ныне качество экзистенциальности. Подобной же эволюции подверглись и геометрические представления. В своей книге «Формирование научного разума» Башляр утверждает, что первые геометрические представления, основанные на наивном реализме пространственных свойств, в действительности содержат в себе гораздо более скрытые обстоятельства, более существенные и глубокие связи, чем те, которые дают нам эти первые представления²⁸. Научное познание направлено к такого рода пространству, чувственные формы которого не могут раскрыть всей глубины его сущно-

²⁶ G. Bachelard. La philosophie du non, Paris, 1962, p. 135.

²⁷ G. Bachelard. Le rationalisme appliqué. Paris, 1949, p. 214.

²⁸ G. Bachelard. La formation de l'esprit scientifique, p. 229—231.

сти; это делают математические конструкции. Именно поэтому евклидова геометрия уступила место новой, неевклидовой геометрии.

Философия сегодняшнего дня, заявляет Башляр, говорит «нет» и традиционному рационализму, и аристотелевской логике, и химии Лавуазье.

Однако в этом отрицании, по мысли Башляра, нет ничего автоматического, что позволило бы новым представлениям механически войти в русло старых идей. Речь идет о подлинном диалектическом развитии. Так, неевклидова геометрия не развивает дальше геометрию Евклида. Показывая ограниченность старых представлений, неевклидова геометрия открывает новые формы научной мысли, обобщая, синтезируя и тотализируя то, что было открыто раньше.

Рациональность современной физики состоит не в простом прогрессивном расширении ее предмета, она является диалектическим процессом. Диалектика выступает здесь не только как борьба отдельных противоположных понятий, но и как превосхождение (*dépassement*) самих основ науки, с их последующим обогащением (например, теория относительности Эйнштейна, который создал не-ньютоновскую физику, учение Лобачевского, построившего неевклидову геометрию). Философия отрицания, являющаяся в данном случае весьма действенной, не есть голое отбрасывание. Она ничего не разрушает, наоборот, она укрепляет то, за пределы чего сама выходит. Ньютоновская механика, по Башляру, и по сию пору не теряет своего значения в прикладной области. Но ввиду узости ее экспериментальной базы ее рационализм в наши дни выступает как упрощенный. И как это ни парадоксально, именно теория относительности доказала истинность ньютоновской механики, но лишь в ограниченном плане. Современные сверхточные опыты требуют уточнения рационализма, область которого увеличивается по мере развития науки.

Башляр видит сущность научного разума в наиболее тонких и эффективных методах «усложнения опыта», и мир выступает тогда перед ними не как представление, но как верификация. Речь здесь идет не о чисто внутренней диалектике мысли, как у Брюнсвика, а о своеобразном взаимодействии ученого с объектом познания, который в результате его творческой деятельно-

сти становится все более детерминированным, все более богатым. «Научная реальность,— пишет Башляр,— находится в диалектической связи с научным разумом»²⁹.

Современная наука уточняет и утончает научные теории своих предшественников, но она критически относится ко многим казавшимся в свое время ясными и достоверными идеям. Идея, ясная в одной области исследований, может быть неясной в другой. В таких новых областях знания, которые предстают перед учеными наших дней, «разум не может уже более обращаться к платоновским идеям, которые ждут, чтобы их открыли. Современная наука творит новую природу в человеке и вне его»³⁰.

Глубокие преобразования науки нашего времени связаны не столько с новыми открытиями, сколько с новым методом. И то, что в системе Ньютона выступало как негативное начало, обрело в теории Эйнштейна позитивный смысл. Поэтому, с точки зрения Башляра, исследования «реальности» представляют ценность только тогда, когда они получают рациональное обоснование, когда они верифицированы и экспериментально подтверждены. Диалектику в научной деятельности Башляр усматривает в непрерывном «обмене советами» между реализмом и рационализмом. Изолированно друг от друга они не могут конституировать научное доказательство. Эпистемология должна находиться на скрещении дорог между реализмом и рационализмом. Именно здесь видит Башляр новый динамизм философии, позволяющий упрощать реальность и усложнять разум. И хотя диалектика Башляра предстает скорее как движение мысли в направлении к вещам, чем само движение вещей, Башляр все же подлинный «философский смысл» усматривает в научном материализме, соединенном с диалектикой. Развитие химии, пишет он, «отныне необходимо включенное в экономическую необходимость, представляет собой совершенно ясную линию диалектического материализма»³¹.

Подчеркивая диалектический характер научного знания, Башляр отбрасывает и старый научный детерминизм, который, по его мнению, всегда был механистически

²⁹ G. Bachelard. *Le nouvel esprit scientifique*, p. 19, 14, 13.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ G. Bachelard. *Le matérialisme rationnel*, p. 6.

упрощенным, так как стирал индивидуальные различия отдельных явлений и не мог объяснить всего их многообразия и изменчивости.

Как известно, понятие детерминизма за последнее время, особенно в связи с успехом физических наук, претерпело большие изменения. Борьба вокруг этого понятия продолжается с неослабевающей силой и в наши дни. В конце 20-х годов XX вв. после возникновения квантовой механики ведущие физики Бор и Гейзенберг, отождествив общее понятие детерминизма с детерминизмом классической механики, пришли к выводу о «несовместимости квантовой теории с самой идеей каузальности»³². Это положение встретило решительный отпор таких прогрессивных ученых, как Эйнштейн, де Бройль, Ланжевен и других, усматривающих в отрицании принципа детерминизма в микромире идеалистические тенденции, противоречащие всему духу и содержанию науки. Проблема детерминизма вышла за рамки естественных наук и стала ареной ожесточенной идеологической борьбы. Современные идеалистические философские течения пытаются приспособить данные квантовой физики для опровержения материалистического учения о причинной обусловленности явлений мира и объективности законов общественного развития.

Башляр не отбрасывает и не отрицает детерминизма как одного из ведущих методологических принципов науки, но он полагает, что успехи естествознания, в частности физики и химии, требуют обогащения и углубления этого понятия.

На современном уровне развития материи, говорит Башляр, нельзя более принимать абсолютный детерминизм. Он не может сколько-нибудь конкретно объяснить внутренние законы, происходящие в природе, и ограничивается объяснением лишь наиболее общих, характерных феноменов. Изгнав «предрассудки упрощенчества», рассуждает французский неорационалист, опыт становится все более тонким, разум более утонченным, реальное менее овеществленным. Борьба научного разума с наивным реализмом переносится в наши дни в лабораторию, где господствует техника. Об этой борьбе повествуют книги

³² *Niels Bohr. On the Notions of Causality and Complementarity.—“Science”, 1950, vol. III, N 2873, p. 51.*

Башляра периода 1935—1937 гг.: «Атомистическая интуиция», «Диалектика длительности» и «Опыт пространства в современной физике».

В «техническом познании» Башляр видит высшую, творческую ступень рационального знания.

Материализм и рационализм

Неорационалистическое понимание материализма, нашедшее свое наиболее полное выражение в работах Башляра «Рациональный материализм» и «Новый научный разум», представляет собой свежую струю в традиционной трактовке этого основного философского направления. «Материализм,— пишет Башляр,— вступил в эру активного рационализма»³³⁻³⁴.

Сложный объект современной физико-химической науки далеко превосходит то традиционное понятие материи, которое позволяло ограничить гносеологические проблемы вопросом о первичности материи и вторичности сознания. В век расщепления атома и покорения космоса упрощенное понимание материи лишь как противостоящей «духу» идеалистических теорий, уже более не годится. Чтобы опровергнуть доводы противника, требуется использование всего арсенала современной науки и методологии научного познания, тонкий анализ, аргументированные доказательства. В этом смысле путь, по которому идет Гастон Башляр, выдвинутое им понятие «рационального материализма», освобожденного от рутины идеализма, ограниченности и узости позитивизма и операционализма, выгодно отличается от концепций других представителей современного неорационализма.

Башляр, с одной стороны, сужает, с другой — углубляет само понятие «материализм», рассматривая его в аспекте современного научного знания, как «упорядоченный», «научный», «рациональный» материализм. Проводя резкую грань между вульгарным материализмом, стоящим в стороне от развития современной науки, и материализмом «просвещенным» (*instruit*), Башляр на примере новейших достижений физики и химии строит свою концепцию «нового» материализма, неотделимого от научного, рационального постижения мира. С его точки зрения,

³³⁻³⁴ G. Bachelard. *Le matérialisme rationnel*, p. 4.

совершенно необходимо различать два вида знания: «мечты» (*les rêves*) о материальности и позитивные опыты, оперирующие миром «осязаемой материи». Противопоставляя непосредственному, «врожденному», по его терминологии, материализму материализм научный, Башляр указывает, что в науке мы имеем дело с материализмом высшего ранга, материализмом «порядка» (*d'ordre*). Свободный от «демонов чувственного опыта», этот упорядоченный, научный материализм ставит своей задачей создание новых рациональных ценностей.

Современные науки, заявляет Башляр, отличаются друг от друга, с философской точки зрения, соотношением в них рационального и эмпирического. Решать научную проблему — значит выявить ценность содержащейся в ней рациональности. Наиболее четко выступает связь между рациональной мыслью и опытом в физике и химии. Поэтому на материале именно этих наук Башляр и развивает свою философскую аргументацию. Во избежание возможной двусмысленности толкования самого понятия «рационализм», имевшего различные оценки в истории философской мысли, Башляр отбрасывает наиболее неправильные из них: ту, которая рассматривает рационализм как «бедную» (*pauvre*) философию, замкнутую самыми общими элементарными достоверностями, как философию «дважды два — четыре», косную, склеротическую, слепую ко всякому конкретному опыту, и оценку рационализма лишь с точки зрения его практического применения, материального воплощения, т. е. результатов науки.

В противоположность этим «школьным» оценкам Башляр считает рационализм творческой деятельностью нового научного разума, который в своей наиболее развитой форме выступает, как вторая природа (*la seconde nature*). Рациональность не есть переработка эмпирического, она является, с точки зрения Башляра, свободным возникновением автономных рациональных конструкций, стоящих над эмпирическим. Если в прошлом веке наука целиком находилась в плену у эмпиризма и лишь улучшала чувственное познание человека, усиливала его органы чувств (семафор увеличивал зоркость человеческого глаза, телеграф — тонкость его слуха), то цель современной науки вовсе не в том, чтобы улучшить чувственное познание человека. Перед ней встает задача создания

чего-то совсем иного. А для этого необходимо строго координировать данные, которые не принадлежат к природе, а построены рационально, в частности, исходя из достоверных теорем и аксиом математики.

Философские оценки рационализма, как считает Башляр, исходящие только из результатов науки, полностью абстрагируются от необходимости понять самое науку, которая создает научную, высокоразвитую технику. А именно здесь скрыта основа рациональных ценностей. Эти ценности не фикции: они существуют, действуют, умножаются и трансформируются. Они — проявление живой, творческой мысли, которая должна жить и развиваться, если хотят продолжать науку. Башляр подчеркивает, что всякий реальный прогресс имеет «резонанс» в глубине человеческой мысли. Конкретизация рациональной деятельности является лишь завершающим этапом науки. В этом Башляр видит сущность «прикладного рационализма» (*rationalisme appliqué*). Он не закостенеет в общих принципах и готовых для любого случая рецептов, но и не ограничивается лишь объяснением опытных данных. Прикладной рационализм сливается с опытом, ассимилирует его, обогащается им. Так рождаются новые истины, новые ценности, полученные в результате синтеза опыта и разума.

Основная задача передовых ученых — добиться совпадения собственно научной и передовой философской, т. е. диалектико-материалистической, точек зрения. Башляр, несмотря на часто встречающуюся двусмысленность его отдельных положений, по существу верен этому требованию.

К какому из двух основных направлений отнесем мы философию Башляра?

В зарубежной философской литературе по этому поводу можно встретить два мнения. Некоторые авторы считают, что, причисляя Башляра к материалистам, мы де сводим марксистскую философию, в частности диалектический материализм, к переработанной башляровской эпистемологии и этим «предаем Маркса». Другие, наоборот, утверждают, что превращение Башляра в материалиста есть «предательство Башляра»³⁵.

³⁵ См. *D. Lecourt. Pour une critique de l'épistémologie. Paris, 1972, p. 19—20.*

Ни с тем, ни с другим нельзя согласиться. Высказывания Башляра действительно часто противоречивы и двусмысленны и содержат идеалистические тенденции, но фундамент его «философии науки» в основном составляет материализм. Утверждая, что на современном уровне развития науки нет более непосредственного научного опыта, Башляр подчеркивает, что все развитие научного познания — яркое свидетельство бесплодности идеалистических концепций в науке, в частности, концепций субъективно-идеалистических: «Всякий индивидуализм является анахронизмом»³⁶.

Принципом философии науки Башляра является материализм, не «наивный», «неподвижный», «устарелый», «метафорический материализм без материи»³⁷, а материализм, как он определяет, научный, творческий, рациональный. «Современная наука,— заявляет Башляр,— заставляет человека войти в новый мир. В этом мире науки господствует подлинный «материализм материи» (*le matérialisme de la matière*), «материализм экспериментаторский, реальный, прогрессивный»³⁸.

Занимаясь анализом точных наук (как уже отмечалось, главным образом физики и химии), Башляр показал исключительное значение рациональной деятельности. Он не только раскрыл специфику объекта научного познания и дал гносеологическое осмысление достижений современного естествознания, но и обнаружил ширину и глубину мысли в решении принципиальных основ науки вообще. В противоположность традициям классического французского рационализма, чуждого общественным задачам науки, Башляр признает социальную природу научной мысли. «Социальный характер науки,— утверждает он, является ныне основной чертой современной науки»³⁹. Подчеркивая, что всякое научное исследование есть одновременно и изучение предмета социального, ибо оно складывается в результате совместной работы многих исследователей, своеобразного социального организма, Башляр приходит к выводу, что изучаемые научным материализмом субстанции также не являются, соб-

³⁶ G. Bachelard. *Le matérialisme rationnel*, p. 2.

³⁷ *Ibid.*, p. 3.

³⁸ *Ibid.*, p. 4.

³⁹ *Ibid.*, p. 77.

ственно говоря, природными (naturelles) данными. Ныне их фундаментальным признаком является социальный характер. Научный материализм неотделим от своей социальной сущности⁴⁰. Положение Башляра о «неотвратимо социальном характере научного мышления» согласуется с материалистической гносеологией, утверждающей, что субъектом познания может быть только общественный, активно действующий человек, практически преобразующий мир.

Как справедливо отмечает Сэв, Башляр подошел вплотную к раскрытию несостоятельности позитивизма, и в признании диалектического и материалистического характера современной естественнонаучной мысли. Этим, по мнению Сэва, Башляр оказал значительную услугу не только философии науки, но и всей философии в целом. Мало кто из современных мыслителей, пишет Сэв, сделал так много для установления плодотворной связи между наукой и философией, так катастрофически прерванной реакционным спиритуализмом, как Башляр. Французский неорационалист создал философию науки, достойную и философии, и науки, восстановил в своих правах великие традиции материализма. Башляр не только не пытается идти окольным путем, обходя материализм, он «имел мужество вновь ввести в университетский словарь термин «материализм», повсеместно очерненный и клеветанный, и сделать из него свое знамя»⁴¹.

Выдвигая теорию нового научного разума, Башляр не отрицает первичности материального мира по отношению к человеческому сознанию, но его формулировки направлены не на процесс человеческого познания в целом, а главным образом на раскрытие специфики современного научного познания (в частности, в квантовой теории, где взаимодействие субъекта и объекта осложняется применением измерительных приборов). Эти формулировки иной раз противоречивы, что, в частности, вызывает сомнение в признании французским неорационалистом объективности микрочастиц вне наблюдателя. Труды Башляра действительно подчеркивают творческий, целенаправленный характер человеческого разума, но это не дает повода обвинять его в идеализме. В це-

⁴⁰ G. Bachelard. *Le matérialisme rationnel*, p. 78.

⁴¹ Л. Сэв. *Современная французская философия*. М., 1968, стр. 339.

лом же, если отказаться от одностороннего цитирования его мыслей, Башляр правильно понимает роль практики, активное отношение человека к природе.

Если материалистическая интерпретация Башляром естественных наук не противоречит тем объективным чертам реальности, которые непосредственно не воспринимаются чувственно-созерцательным познанием, но выводятся самим «научным разумом», то диалектика французского неорационалиста относится только к понятиям, а не к самим вещам. В ней отсутствует суть материалистической диалектики, понимание развития через внутреннее противоречие, рассмотрение источника развития как единство и борьбу противоположностей. Не вскрывая объективной взаимосвязи и взаимопроникновения противостоящих сторон, Башляр заменяет их сосуществованием противоположностей, которые не ведут к отрицанию и иной раз воспринимаются как рядоположенные (принцип дополнительности).

Со времени смерти Башляра наука, логика и методология научного познания шагнули вперед. Современная наука неизмеримо расширила сферу своих исследований: она проникла в область все более отдаленных и опосредованных связей макро- и микромира, физико-химических, биологических и психо-физиологических форм организации материи, в область информационных процессов и моделирования умственной деятельности человека в электронно-вычислительных машинах. Проводя резкую грань между обыденным, в основе своем чувственно-созерцательным познанием и теоретическим, научным познанием, Башляр рассматривает объект научного познания не как конкретную реальную данность, а как модель, являющуюся результатом предыдущей логической и экспериментальной деятельности ученого. Но эта абстрагирующая деятельность человеческого мышления, выражающаяся в отвлеченных понятиях и категориях, вовсе не является конструированием идеальных объектов, уводящих от реальной действительности в сферу абстрактных схем и пустых определений.

В этом смысле творчество Башляра, его стремление разрешать философские проблемы в тесном контакте с современным научным знанием, борьба с позитивистскими и иррационалистическими тенденциями в философии враждебны всякому примитивизму и догматизму.

Структурализм (к истории вопроса)

Философские предпосылки

Возникнув как новый научный метод в гуманитарных науках, структурализм получил широкое развитие во Франции в 60-е годы. Его идеи и положения стали предметом ожесточенных споров между представителями различных течений философской и научной мысли. Одни оценивают структурализм как наиболее адекватную форму современного гуманитарного знания. Другие расширяют его функции до философско-мировоззренческого аспекта и пытаются создать особую структуралистскую идеологию. Третьи отделяют позитивное объективное содержание этого направления от всяких идеологических наслоений и выдвигают на первый план его научную, методологическую значимость. Последняя точка зрения, на наш взгляд, наиболее приемлема, хотя методологические установки структурализма несомненно теснейшим образом связаны с его философскими предпосылками.

Основная философско-методологическая задача французского структурализма — изучить, описать и объяснить те продукты человеческой духовно-культурной деятельности, которые приобретают обобщенную, всеобщую форму для определенных исторических периодов. Эти продукты человеческой культуры могут, с его точки зрения, проявляться в языке, в понятиях и законах науки, эмоциональных переживаниях, в дознаковом, доконцептуальном опыте, но всегда как целостные, структурные образования. Попытки французских структуралистов воспроизвести и интерпретировать эти всеобщие формы во внеличностном, объективированном плане, отбрасывая психологизм и морализирование, укоренившиеся во многих гуманитарных науках, стремление к точности и беспристрастности научного исследования, базирующегося на теории информации, кибернетике и социометрии, позволяют отнести это направление к неорационализму.

Использование структурного анализа в различных отраслях научного знания, плодотворность структурного метода в точных науках, перенос его почти во все гуманитарные науки чрезвычайно расширили само понятие

«структурализм». Этому несомненно способствовала и переориентация философской мысли Франции, когда, разочаровавшись в субъективно-идеалистических концепциях, в частности экзистенциализме, философы стремились опереться на более научные основы, идти в одном русле с общим развитием научного знания второй половины XX в. с его математическими методами и логической формализацией.

«Мода» на экзистенциализм, ведущее направление французской буржуазной философии в 40—60-х годах, стала проходить.

Негативная тенденция, преобладающая в экзистенциализме в условиях войны и фашистской оккупации, после окончания войны и освобождения потеряла всю свою эффективность. Когда актуальность приобрели проблемы не отрицания, а утверждения, философия экзистенциализма обнаружила свое бессилие. В этом историческом процессе центр тяжести переместился: изучение смысла и значения переживаний экзистенциального субъекта заменилось возвратом к позитивным разработкам самого объекта знания. Концепция субъективности оказалась и теоретически, и практически несостоятельной. Тогда-то возникло и быстро стало развиваться противоположное течение — структурализм. Понятие «субъект» уступило место понятию «структура». Как удачно отметил в своей статье «Структура и смысл» Микель Дюфрени структурализм во Франции обрел форму «философии понятия», противостоящую «философии сознания»⁴².

По мнению структуралистов, не индивидуальное переживание, не *cogito* индивида, его проекции и выбор, а анализ широких целостных структур должен быть отправной точкой научного исследования. «Устранение «устаревших предрассудков традиционной философской антропологии», синхронический, вневременный и целостный взгляд на человеческую культуру во всех ее проявлениях должен быть, считают структуралисты, первым и неотъемлемым условием превращения гуманитарных наук «из метафизического знахарства» и сентиментально-поэтической болтовни в науку»^{42а}.

В традиционную «классическую» разработку проблемы обоснования знания и ее исходных методологических

⁴² М. Dufrenne. Structure et Sens.— "Revue d'Esthétique". 1967, № 1.

^{42а} Тадеуш М. Ярошевский. Личность и общество. М., 1973, стр. 258.

принципов французский структурализм внес новую струю. Эта новизна, как впервые показано в диссертации Н. С. Автономовой, заключается прежде всего в отказе от тех всеобщих, вневременных механизмов структур сознания, которые якобы единственно давали возможность непосредственного, универсального и истинного знания, и замене их сложной, многоуровневой и опосредованной системой социально-культурного целого, образуемого не только структурой познания, но и многообразными типами и формами человеческой деятельности. Так, Мишель Фуко заменяет выдвинутые Кантом формальные априоризмы чувственности и рассудка «историческими априори» и помещает их не в «абстрактно прозрачные» структуры сознания, а в «онтологически плотные слои» социально-культурной «археологической почвы»⁴³.

Кардинально меняется и критерий обоснования истинности знания. Если мыслители «классического» периода исходили из представлений о вневременности и бесконечной способности трансцендентального субъекта к познанию, о чистом и беспредпосылочном мышлении, то французские структуралисты выдвигают в качестве первой очевидности реальное бытие сознания во всех его сложных опосредованиях. Здесь несомненно влияние неокантанства, неопозитивизма и феноменологии, стремящихся подвергнуть объективному описанию и исследованию новый опыт сознания и обосновать на его основе возможности рационального теоретического знания. Французские структуралисты продолжают и развивают эту тенденцию, подвергая критическому переосмыслению утопичность буржуазного классического рационализма и субъективно-идеалистических течений современной философской мысли. Исследуя содержание человеческого сознания в его донаучной, дорефлексивной форме, структурализм путем логических операций и знаковых систем пытается превратить его в устойчивые формы рационального мышления, которые в конечном счете конструируют науку⁴⁴. Он выдвигает на первый план целое, оставляя в тени его составные элементы, делает единственным инвариантным объектом науки структуру.

⁴³ Н. С. Автономова. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. Канд. дисс. М., 1973.

⁴⁴ Там же.

Понятие структуры

Что же означает термин «структура» и каково его содержание? 10—12 января 1959 г. в Париже по инициативе ЮНЕСКО состоялся colloquium, посвященный уточнению и унификации этого термина с целью введения его в терминологический словарь социальных наук; в 1962 г. была опубликована книга “Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales”, состоящая из отдельных статей по различным отраслям знания. Необходимость в таком труде была вызвана тем, что понятие «структура», особенно в общественных науках, имеет столько значений, сколько самих авторов, пишущих об этом предмете. Латинское слово “structura”, в основе которого лежит глагол “struere” (строить), первоначально означало способ, посредством которого из частей строят целое. В дальнейшем смысл этого слова значительно расширился: его отождествляли с термином «форма», «система», «схема», «организм», «модель» и т. п. Понятие «структура» вошло в обиход почти всех наук.

Проблема структурализма вызвала в 1966—1967 гг. оживленную дискуссию на страницах многих французских журналов. По инициативе журнала “La Pensée” и Центра марксистских исследований (CERM — Centre d'études et des recherches marxistes) анализу этой проблемы был посвящен специальный номер “La Pensée” (1967, № 135), вышедший под заголовком «Структурализм и марксизм». Рассматривая структурализм в самых различных аспектах, с точки зрения метода, отношения к различным наукам, взаимосвязи с историзмом, показывая плодотворность структурального метода и критикуя его недостатки, Люсьен Сэв, Жан Сюре-Каналь, Поэль Мулуд, Жан Дюбуа и другие — каждый в своей специфической области — исследуют структурализм в его связи с гносеологией, историей, лингвистикой, антропологией, психоанализом и другими областями знания.

Теоретический анализ понятия структуры и ее связи с другими областями знания — математикой, историей, сферой творчества рассматривается в журнале “Les temps modernes” (1966, № 246), вышедшим под грифом «Проблемы структурализма». Проблемы внутренней ло-

гики развития структурализма дискутировались в персоналистском журнале "Esprit" (1967, № 5), под общим заголовком «Структурализм: идеология и метод». Журнал "L'Arc" (1965, № 26) пытался вскрыть взаимоотношения структурализма и экзистенциализма. Дискуссия на тему «Субъект, структуры, науки и политическая деятельность» — развернулась на страницах журнала "Démocratie nouvelle", (1967, № 4)⁴⁵.

Среди различных смысловых значений, приписываемых термину «структура», выявились два основных его определения: то, которое ее рассматривает применительно к реальному объекту, и то, которое считает ее «информационной конструкцией». Короче, речь идет о различии между реальными и формальными структурами.

Так, Леви-Стросс не считает структуру «ядром объекта». Все структуры приводят у него в конечном счете к ментальным моделям: они могут быть лишь «временными модальностями всеобщих законов», или выражением бессознательной деятельности людей. В этом смысле авторы книги «Смысл и использование термина структуры в гуманитарных и общественных науках» считают весьма наглядной разницу между структурализмом в биологии и математике.

Понятие структуры в биологии вполне конкретно, и относится к определенной данности. Оно не вызывает сомнений в необходимости трансцендентальности объекта для его определения. Структура тела, например, понимается как единство, при помощи которого частицелого упорядочиваются между собой. Даже так называемые ультраструктуры, микроскопический анализ которых еще не дает возможности их расчленения, раскрывает некую постоянную и сложную систему. Такие тонкие структуры, как молекулярные, обнаруживают (через электронный микроскоп) некую кристаллизованную живую материя, не имеющую иной организации, кроме своей химической структуры. Их исходные элементы — пептиды, уголь, водород, азот и другие — спускают нас к уровню структуры неорганической материи, откуда в

⁴⁵ Подробнее о дискуссии по структурализму см.: «Вопросы философии», 1968, № 6.

конечном счете берет свои истоки жизнь. Эти элементы являются основой, на которой строится вся живая материя. Существует определенная иерархия структур, где каждая из высших структур включает в себя нижележащую. На уровне живых организмов каждая ступень организации обнаруживает новые свойства. Каждый уровень данной структуры есть тотальность, отличающаяся от уровня нижележащей структуры; общее в них то, что все они являются реальными, материальными объектами⁴⁶. Аналогичной точки зрения придерживается и известный швейцарский психолог Жан Пиаже, который характеризует биологические структуры как целостные саморегулирующиеся структуры с особыми «органическими» взаимоотношениями. В качестве исходного принципа этих структур Пиаже опирается на материалистический принцип взаимодействия организма со средой, одним из важнейших факторов которого является функциональность.

Математические же структуры такой эмпирически-конкретной реальностью не обладают. Если на ранней стадии развития науки математики исходили из непосредственных пространственно-временных данностей и математическая структура соотносилась ими с реальным объектом, то ныне, пройдя длительный и сложный процесс эволюции, математические структуры нашли свое современное, абстрактно-формальное выражение.

Классическая математика формировалась на совокупности различных теорий: алгебре, теории чисел, анализе, геометрии, теории вероятностей и т. д., имеющих свой определенный предмет с его специфическим внутренним содержанием.

Математические структуры проходили различные уровни абстрагирования — от отдельных изолированных элементов до обобщенных глобальных систем. В наше время одной из основных задач математики является нахождение абстрактных инвариантов в общей цепи изменяющихся условий.

Структуралистская школа Н. Бурбаки в математике ставила своей задачей подчинить всю эту науку идее

⁴⁶ C. E. Wolff. Le sens et l'emploi de mot "structure" en biologie.— "Sens et usage du terme structure". Hague. 1962.

структурности. Бурбаки пытались вскрыть закономерность математического знания в целом, исследуя большой круг основных методологических проблем. Если элементы группы уже в известном смысле представляют собой абстракции, то группа превосходит их абстракцией высшего порядка, заключающейся в выявлении общих закономерностей, которым можно подчинить любые виды математических элементов, независимо от области, к которой они принадлежат. Метод Бурбаки привел к открытию трех основных структур: алгебраических, структур упорядоченного множества, топологических, или пространственных.

В настоящее время структурализм Бурбаки, по мнению некоторых ученых, в том числе и Ж. Пиаже, находится на пути к преобразованию под влиянием открытия новых структур — «категорий» (Мак Лейн, Эйленберг и др.), основным в которых является понятие функции. «Категории» отражают не структуры, а процессы их соотношения. В этих операциях Пиаже видит пример новой, «рефлектирующей» (*réfléchissante*) абстракции, которая в отличие от эмпирически-индуктивной абстракции выводит свою сущность не из объектов, а из функций и таким образом приводит к более глубоким и содержательным понятиям.

Сопоставление французскими исследователями двух видов структур — «реальной» (в биологии) и «формальной» (в математике), конечно, не исчерпывает всего многообразия этого понятия. В зависимости от уровня абстракции исследуемого объекта той или иной науки в ней можно проанализировать один из указанных видов структурности, но в них всегда имеется известное сходство основных представлений о структуре как таковой.

Сравнивая различные виды структур в современных науках, Жан Пиаже в своей работе «Структурализм» выделяет из них два основных момента: инвариантность интеллигибельной структуры как таковой, общей для всех видов научного знания, и различные варианты частных структур, специфичных для той или иной науки (изоморфизм в математике, синхронность в лингвистике, гештальтизм в психологии)⁴⁷. Сам Пиаже против деления структур на реальные и формальные. С его точки

⁴⁷ *Jean Piaget. Le structuralisme. Paris, 1968.*

зрения, для любой структуры характерны три черты: целостность (тотальность), трансформация и саморегуляция. Отбрасывая понимание тотальности как суммы элементов и как некоего замкнутого в себе целого, Пиаже выдвигает понятие операциональности структуры, которое с самого начала исходит из отношений связи, где примат принадлежит не элементам, не целому, но отношениям между элементами, т. е. самим процессам компоновки, составления (composition). Целостность является не чем иным, как именно этими отношениями, законы которых суть законы системы.

Второй характерной чертой структуры в современном понимании этого термина является, по Пиаже, то, что она выступает как система трансформации, как динамичная, а не статичная форма.

И, наконец, фундаментальной чертой структуры, с точки зрения Пиаже, является ее саморегуляция (auto-réglage).

Саморегуляция — это внутренние преобразования структуры, которые не выходят за пределы ее границ, но возникают из элементов, присущих данной структуре и сохраняющих ее законы. Кибернетические, логические и математические системы являются наиболее совершенными саморегулирующими системами. У многих структур — лингвистических, социологических, психологических — саморегуляция основана не на точных операциях, а на предвосхищении и обратном действии (retroaction), область применения которых чрезвычайно широка.

Обобщая характеристику понятия «структура», данную Ж. Пиаже, следует подчеркнуть, что исходными принципами его концепции были, с одной стороны, принцип генетического подхода ко всем видам структур, с другой — принцип логики целостностей, позволяющий рассматривать исследуемый объект как системное образование.

Советские исследователи дают в своих работах различные трактовки понятия структуры, в большинстве случаев соотнося его с понятием системы⁴⁸⁻⁴⁹.

⁴⁸⁻⁴⁹ Различные варианты характеристики понятий «структура» и «система», их взаимодействия и роли в процессе познания

Специфику современного структурализма составляет оперирование не самими предметами или объектами научного исследования, а представляющими или заменяющими их знаками. Процесс познания, в котором информация о реальности опосредована знаками или знаковыми системами, предполагает переход с уровня наблюдения и описания предмета на более высокий уровень моделирования. Этот уровень дает возможность более глубокого проникновения в сущность предмета или процесса, позволяет делать логические выводы, строить доказательства, выдвигать и проверять гипотезы.

Знаки имеют различные уровни обобщения, начиная от знаков-копий и кончая абстрактными знаками формальной логики⁵⁰. Наиболее развитая форма обобщения присуща языковым знакам, потому что язык сам представляет собой универсальную знаковую систему с очень четко выраженной структурой. Именно поэтому структурализм начал развиваться раньше всего в лингвистике.

Лингвистический структурализм

Основоположником лингвистического структурализма является крупнейший швейцарский ученый (француз по национальности) — Фердинанд де Соссюр. Как это ни парадоксально, сам он никогда не употреблял термина «структура», заменяя его словом «система», но на основе именно его теории получил свое развитие современный структурализм. Соссюр совершил настоящий перево-

и общеметодологическом аспекте имеются в работах: *И. В. Блауберг, Б. Г. Юдин*. Понятие целостности и его роль в научном познании. М., 1972; *И. В. Блауберг, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин*. Системный подход: предпосылки, проблемы, трудности. М., 1969; *В. И. Кремянский*. Структурный уровень живой материи. М., 1969; *В. С. Тюхтин*. Теория отражения в свете современной науки. М., 1971, в статьях Ю. А. Урванцева, М. И. Сетрова, Ю. С. Вяткина и А. С. Мамзина, И. Т. Фролова и многих других, опубликованных в «Вопросах философии» за 1968, 1969 и 1970 гг.

⁵⁰ *А. А. Зиновьев*. Об основах абстрактной теории знаков.— Кн. «Проблемы структурной лингвистики». М., 1963; *Г. В. Колшанский*. К вопросу о сущности языкового знака.— Кн. «Язык как знаковая система особого рода. Материалы к конференции». М., 1967; *В. М. Солнцев*. Язык как системно-структурное образование. М., 1971.

рот в языкознании и оказал большое влияние на развитие принципиальных положений структурализма в целом. «От Соссюра как бы тянутся две линии развития языкознания XX века: одна устанавливает преемственность между Соссюром и историческим языкознанием нашего времени, другая — между Соссюром и представителями «чистого структурализма»⁵¹. Швейцарский ученый выдвинул ряд новых проблем, определил новые аспекты в науке о языке, но наиболее крупным его открытием была идея системности языка. Соссюр впервые зложил научные принципы исследования языка как замкнутой знаковой системы и наряду с американскими учеными Пирсом и Моррисом считается основоположником семиотики как общей науки о знаках и знаковых системах.

Все лингвистические единицы — морфемы, слова или предложения являются знаками. По определению Соссюра, всякий знак есть элемент, имеющий две стороны: означающее и означаемое. В слове «стол» звуковая сторона есть означающее, а смысловая сторона — означаемое. Именно в анализе знаковой природы лингвистических единиц Соссюр увидел ключ к познанию специфики языка: «...Лингвистическая проблема, — писал он, — есть прежде всего проблема семиологическая, и весь ход наших рассуждений получает свой смысл от этого основного положения»⁵².

Основные идеи Соссюр изложил в своем труде «Курс общей лингвистики». Это — курс лекций по общей теории языка, читавшийся им в период 1906—1911 гг. в Женевском университете и посмертно опубликованный его учениками Шарлем Балли и А. Сеше в 1916 г.

Историческое развитие языкознания, идя в общем русле эволюции философской и общественной мысли, прошло несколько крупных этапов. Не касаясь истоков этой науки, следует отметить, что в новое время было несколько основных линий в развитии лингвистики. В той или иной мере они были связаны с ведущими философскими течениями. Основной философской тенденцией

⁵¹ Р. А. Будагов. Фердинанд де Соссюр и современное языкознание (к 50-летию «Курса общей лингвистики»). — «Русский язык в школе», 1966, № 3, стр. 7.

⁵² Ф. де Соссюр. Курс общей лингвистики. М., 1933, стр. 41.

XVII в. был картезианский рационализм со всем присущим ему логическим, концептуальным аппаратом. Рационалистический априоризм с его абстрактными логическими законами определил и общее направление лингвистического знания. Он лег в основу всеобщей спекулятивной грамматики, считающей грамматические критерии воплощением логических законов.

Во Франции еще в XVII в. монахами Пор-Рояля Антоном Арно и Клодом Лансло была создана первая «Всеобщая и рациональная грамматика»⁵³, базировавшаяся на идеях картезианского рационализма и утверждавшая, что грамматические законы тождественны логическим, что несмотря на бесконечное разнообразие различных языков, в основе их имеется принципиальное сходство и лежат общие законы. Поэтому грамматика должна исходить из логики и быть единой для всех людей⁵⁴.

Однако логическое направление в языкознании, содержащее принципиально важные положения, страдало крупными недостатками: в нем совершенно отсутствовал исторический подход к языку и игнорировались конкретные факты. Стремление построить единую для всех языков логическую грамматику отрывало общее от отдельного и особенного и привело к замкнутой статической теории языка, оторванной от жизни и фактически бесплодной.

В XVIII в. господствующим философским направлением становится сенсуализм. Возрастает интерес к проблеме происхождения языка, его генезису. Сенсуалист Кондильяк в своей изданной посмертно работе «Язык исчислений» утверждает, что общие принципы логики, как и все абстрактные принципы, не имеют познавательного значения⁵⁵. Существуют лишь определенные принципы, которые являются извлечением того общего, что в них есть. В языкознании в этот период под влиянием общей тенденции к чувственному познанию действитель-

⁵³ "Grammaire générale et raisonnée". Paris, 1660.

⁵⁴ Возвращение к идеям общей грамматики и интерес к языковым универсалиям в наше время относятся к середине XX в. и связаны с развитием структурной лингвистики. В 1961 г. в Нью-Йорке состоялась специальная конференция, посвященная языковым универсалиям. См. по этому поводу специальный (пятый) выпуск «Новое в лингвистике» (М., 1970).

⁵⁵ E. Condillac. La langue des calculs. Paris, 1798.

ности и возникшему интересу к проблемам генезиса человеческого сознания ведущей тенденцией становится историческая точка зрения на язык. Своеобразный взгляд на язык как динамическую систему отмечен в статье Анн Робер Жака Тюрго — французского философа-просветителя в «Энциклопедии» XVIII в. Он указал, что модификации языка происходят не только в результате внешних событий: завоеваний, миграций, смещения народов, но и из некоего внутреннего динамизма, присущего самому языку. В этой мысли была потенциально заложена идея, что двигатель лингвистической трансформации связан с внутренней организацией языка⁵⁶.

В XIX в. в целом превалировала тенденция, рассматривающая развитие языка с позиций исторической лингвистики и сравнительной грамматики. Существование фонетических аналогий между грамматическими знаками двух языков, даже если их словарь был радикально различен, считалось в начале XIX в. решающим доказательством генетической связи, и сравнение грамматик рассматривалось как наиболее верный метод для установления их родства. Историческая лингвистика и сравнительная грамматика становятся на какое-то время синонимами. Чтобы установить родство двух языков, исследователь должен был показать, что их грамматические знаки имеют аналогичное значение. Сравнительная грамматика считала своей основной задачей установление связи между элементами (морфемами) языков, родство которых предполагалось. Определяющим здесь становится сравнительно-исторический метод, открывший широкие возможности для изучения языка в его развитии. Исторический метод сыграл в XIX в. весьма значительную роль. Энгельс называет историческое языкознание «великим открытием», которое позволило объяснить со-

⁵⁶ Выдающуюся роль в утверждении нового взгляда на проблемы языкознания сыграл прославленный немецкий ученый Вильгельм фон Гумбольдт, поднявший эту область знания до уровня глубоких научно-теоретических и философских обобщений. Фактически именно Гумбольдт явился родоначальником сравнительно-исторического метода изучения языка. Рассматривая противоречия между индивидуальными и социальными факторами в языке, он стремился найти в нем синтез субъективного и объективного. Характеризуя язык как некую систему и подчеркивая значение его внутренней формы, Гумбольдт в известной мере предвосхитил идею Соссюра о структурности языка.

временный язык как результат его исторического развития, помогло вскрыть его внутренние законы.

Однако в 70-х годах XIX в. в сравнительном языкознании появляется течение так называемых младограмматиков, которые отказались от теоретических обобщений, рассматривали язык с узких эмпирических позиций. Выдвигая на первый план изолированное, дробное рассмотрение частных языковых явлений, младограмматики сосредоточивали свое внимание на изучении отдельных форм и категорий языка, в частности на фонетических изменениях слова. Отсутствие теоретических обобщений и поисков системы, несмотря на известные позитивные результаты их практической научной деятельности, привело младограмматиков к узкому эмпиризму и атомизму, который явился тормозом для дальнейшего развития научного языкознания.

Необходимы были новые методы, новые пути, чтобы вывести эту науку из тупика. Такой путь, как уже было отмечено, указал Фердинанд де Соссюр⁵⁷. Соссюр выдвинул идею языка как систему знаков. Главным его вкладом в лингвистическую науку было философское переосмысление языка как самостоятельного объекта научного исследования и открытие новых принципов его изучения как замкнутой знаковой системы. Отказавшись от господствующей в XIX в. идеи, что истоки языка заложены в психологии, физиологии, биологии, эстетике и других областях знания, Соссюр выдвигает плодотворную мысль об автономности языка. «Единственным и истинным объектом лингвистики является язык, рассматриваемый в самом себе и для себя»⁵⁸. Как самостоятельная знаковая система он подчиняется своему собственному внутреннему порядку. Каков же этот порядок и эти внутренние закономерности?

Пять основных принципов выдвигает Соссюр в своем «Курсе общей лингвистики»:

1). Системность языка. Взаимодействие и коммуникация составляющих его знаков. Двусторонность языка, состоящая из означаемого (*signifié*) и означающего

⁵⁷ В русской лингвистической науке в качестве реакции против господствовавших методов младограмматиков выступило направление так называемого «лингвистического модернизма» во главе с Л. В. Щербой.

⁵⁸ Фердинанд де Соссюр. Курс общей лингвистики, стр. 207.

(signifiant). «Языковый знак связывает не вещь и имя, но понятие и акустический образ»⁵⁹.

2) Деление лингвистики на внешнюю (условия функционирования и развития языка: история, география, цивилизация и т. п.) и внутреннюю (языковая система как таковая и ее глубинные модификации).

3) Деление языковой деятельности (language) на язык (langue) и речь (parole). Язык — это социальное явление, область всеобщего, некий код правил, существующих вне индивида, но обязательных для него. Речь — конкретное выражение языка, его индивидуальные вариации в устном разговоре.

4) Синхронное (статичное, одновременное) и диахроническое (исторически последовательное) функционирование языка.

5) Язык есть форма, а не субстанция. Нельзя смешивать язык как целостную систему с субстратной природой составляющих ее элементов.

Важное место в лингвистической теории Соссюра занимает также концепция значимости или ценности (valeur) и теория ассоциативных и синтагматических⁶⁰ отношений в языке.

Эти новые принципы, выдвинутые Соссюром, совершили переворот в лингвистике. Небезупречные иной раз с точки зрения своего идеологического обоснования⁶¹, они открыли широкую перспективу для подлинно научного изучения языка как системы знаков и оказали прямое влияние на развитие структурализма в гуманитарных науках. Что касается непосредственно лингвистического структурализма, то в ракурсе основных идей Соссюра развивались три крупнейшие лингвистические школы: пражская, копенгагенская и американская. В пражскую школу входили как чешские ученые (В. Матезиус, Б. Гавранек, Б. Трнка и др.), так и русские ученые (Н. С. Трубецкой, С. О. Карцевский и Р. О. Якобсон)⁶².

⁵⁹ Там же, стр. 77.

⁶⁰ Синтагма — последовательное сочетание нескольких элементов языка.

⁶¹ Я. В. Лоя. История лингвистических учений. М., 1968, стр. 133—140.

⁶² Заметное влияние на лингвистические концепции пражских структуралистов оказали русские языковеды Ф. Ф. Фортунатов, А. М. Пешковский и А. А. Шахматов.

Именно русским исследователям принадлежит приоритет в формулировании теории структуры в лингвистике, тезисы которой были представлены на Первый международный конгресс в Гааге в 1928 г.⁶³ Эти предложения фигурировали и на Первом конгрессе славянских филологов⁶⁴ в Праге в 1929 г. Они же легли в основу всей деятельности «Пражского лингвистического кружка», основанного В. Матезиусом. Именно там термин «структура» был впервые выдвинут во всем его значении. «Определить фонему,— писал Трубецкой,— значит указать ее место в фонологической системе, что возможно лишь исходя из структуры этой системы. Фонология, универсальная по своей природе, исходит из системы как органического целого, структуру которого он изучает»⁶⁵. Подчеркивая систематическую всеобщность структурализма, Трубецкой с поразительной дальновидностью утверждал, что «время, в котором мы живем, характеризуется тенденцией всех научных дисциплин заменить атомизм структурализмом и индивидуализм универсализмом (конечно, в философском смысле этих терминов)»⁶⁶.

Разделяя в целом основные принципы соссюрдовской лингвистики — автономность языка, примат отношений над элементами, системность языка и другие, пражская школа выдвинула понятие о языке, как фундаментальной системе, где каждое явление языка оценивается с точки зрения той функции, которую оно выполняет, той цели, которая перед ним стоит. Но главной заслугой этой школы было создание теоретической фонологии. Еще Соссюр провел коренное различие между фонетикой как исторической наукой «об эволюциях звуков» и фонологией как вневременной наукой о «механизмах артикуляции»⁶⁷, но развернутая структурная теория языка изложена пражской школой, в частности Н. С. Трубецким в его книге «Основы фонологии». Трубецкой расценивает фонетику и фонологию как две самостоятельные науки со своими особыми объектами. Фонетика исследует конкретные речевые акты, фонология — систему язы-

⁶³ Кн. «Пражский лингвистический кружок». М., 1967.

⁶⁴ "Travaux du Cercle linguistique de Prague". Prague, 1929.

⁶⁵ N. Troubetzkoy. La phonologie actuelle.— "Journal de psychologie normale et pathologique", Paris, 1933, № 1—4, p. 233.

⁶⁶ Ibid., p. 245.

⁶⁷ Фердинанд де Соссюр. Курс общей лингвистики, стр. 52.

ка. Фонема трактуется Трубецким как звуковая единица, служащая для различения смысла близких по звучанию, но различных по значению слов (например, дом и том). Причем главное здесь не звуковое различие фонем «д» и «т», а их фонологическая или смысло-различительная «оппозиция», подчеркивающая примат отношений над элементами⁶⁸. Развивая и углубляя идею Соссюра об отношениях между звуками и значениями, пражская школа способствовала широкому признанию и повсеместному распространению структурной лингвистики.

Другим важным центром разработки теоретических проблем языкознания стал копенгагенский лингвистический кружок, или так называемая копенгагенская школа, во главе с ее основателем крупнейшим датским языковедом Луи Ельмслевым (1899—1965). Виднейшими представителями этой школы являются Виго Брендель (1887—1942) и Х. Ульдалль (1907—1957).

В своей книге «Основы теории языка» Ельмслев изложил главные положения новой теории этой школы, названной им глоссематика (от греческого *γλωσσα* — язык). Взяв от Соссюра теорию языкового знака, от логического позитивизма понимание структуры как «чистых отношениях чистых форм», от Гуссерля идею «априорной грамматики», глоссематики создали дедуктивную концепцию языка как схему внешних знаков и абстрактных отношений, независимых от опыта. Стремясь установить синтез языкознания с символической логикой и семиотикой, глоссематики пытались создать своеобразную «алгебру языка», или «имманентную лингвистику». Ельмслев и Ульдалль выделяют в языке два плана: план содержания (означающее) и план выражения (означающее), и в каждом из этих планов разграничивают форму и субстанцию. Для глоссематиков язык прежде всего является комбинированием, и задача лингвиста — раскрыть правила этой комбинации. Главная ценность здесь приписывается формальным связям, независимым от объективной действительности. Структура для глоссематиков является такой совокупностью отношений, где элементы, ее составляющие, выступают лишь как точки

⁶⁸ М. Н. Грецкий. Французский структурализм. М., 1971, стр. 14.

пересечения отношений и полностью ими детерминируются. Лингвистическая реальность понимается Ельмслевым как исключительно формальная. Языковой элемент определяется путем абстрагирования всякого семантического и фонического проявления, исключительно посредством правил, от которых зависит его (элемента) присутствие или отсутствие в речи. Этот «аскетизм» Ельмслева вызвал много возражений, так как он полностью игнорирует реальное содержание языка и лишает его онтологической основы. Рассматривая язык как систему «чистых отношений», копенгагенские структуралисты полагают, что только полное абстрагирование от «субстанции» может сделать языкознание точной и обобщающей наукой. Поэтому они игнорируют реальное значение языковых единиц и признают одну лишь дифференциальную «значимость». Единицы языковой формы по своей природе, утверждает Л. Ельмслев, алгебраичны, их можно обозначать совершенно по-разному и вполне произвольно⁶⁹. Несомненно, что язык, кроме своих чисто формальных коммуникаций, служит для установления определенных отношений между индивидами: он им позволяет узнать друг друга, сотрудничать, бороться и т. д. Когда в диалоге я действую на другого — это происходит посредством того, что я ему говорю. Лингвист здесь констатирует то или иное построение или значение фразы. Но он, конечно, не может раскрыть все интерсубъективные следствия диалога, тем более, что они имеют и свой психологический аспект: фраза, которая ранит Ивана, может доставить радость Петру⁷⁰. Глоссематика, признающая лишь комбинационную концепцию языка, представляет собой крайнюю позицию структурализма. Видя в языке только систему внешних знаков, сведенных к точкам пересечения отношений, глоссематика пришла к абсолютной дематериализации языка, к полной его схематизации. Дематериализация языка логически вытекает, например, у Ульдалля, из его общей мировоззренческой концепции, согласно которой отбрасывается понятие «материя», а «научная концепция мира пред-

⁶⁹ Л. Ельмслев. Можно ли считать, что значения слов образуют структуру? — Кн. «Новое в лингвистике», вып. II. М., 1962.

⁷⁰ O. Ducrot. Le structuralisme en linguistique. — O. Ducrot e. a. "Qu'est-ce que le structuralisme?" Paris, 1968, p. 81.

ставляет собой скорее диаграмму, чем картину»⁷¹. Даже человек, рассматриваемый Ульдаллем не как «вещь», а как точка пересечения абстрактных функций, должен быть, согласно этой теории, сведен к алгебраической формуле. Здесь налицо несомненное влияние неопозитивизма, точнее «логического позитивизма», с его отходом от материализма, фетишизацией формального аспекта познания, преувеличением роли формальной логики и знаковых средств языка. Рассматривая процесс познания как ряд последовательных логических операций, фиксирующих посредством знаков чувственные данные, логические позитивисты пришли в конечном счете к элиминации субъективно-объективных отношений и отрицанию теории отражения, которую они считают лишенной научного смысла. Однако несмотря на свой чисто формальный анализ и отрыв от практических задач языкознания, копенгагенская школа внесла необходимый вклад в развитие этой науки. Широко пользуясь дедуктивным методом, она подчеркнула ведущую роль теории в изучении языковых феноменов и впервые указала путь синтеза языкознания с символической логикой и семиотикой. Исследование формального аспекта структуры языка и его логических обоснований сыграло положительную роль в разработке теории информации и привело к взаимообогащению лингвистики и математической логики.

Американская школа структурной лингвистики по своим принципиальным установкам не очень расходится с копенгагенской, но методы исследования языка у них большей частью разные. Если глоссематики пользовались дедуктивным методом и выводили свои положения из формально сконструированной системы, то американские структуралисты большей частью прибегали к индукции, идя от частных фактов к теоретическим обобщениям. В отличие от копенгагенской школы американские лингвисты в первую очередь разрабатывают структуру текста, занимаясь конкретным анализом отдельных языков и своеобразием их строя.

Гораздо более перспективным оказался трансформационный метод, заменивший в 50-е и 60-е годы XX в. дес-

⁷¹ Х. И. Ульдалль. Основы глоссематики.— Кн. «Новое в лингвистике», вып. I, стр. 400.

криптивный анализ американских лингвистов. Трансформационный метод, или теория «порождающих грамматик», тесно связан с именем американского лингвиста Ноама Хомского⁷². В отличие от анализа языкового материала, его наблюдения и описания, т. е. процесса, идущего от чувственной данности речи к раскрытию общей системы языка, иными словами, от конкретного к абстрактному, Н. Хомский предлагает обратный путь: от абстрактного к конкретному, от всеобщего к частному. В теории порождающих грамматик воссоздается картина синтеза, или так называемых «искусственных основных форм», заранее выдвигаемых исследователем. Лингвистический анализ призван, по Хомскому, отделить грамматически правильные предложения языка от грамматически неправильных. Грамматика соответственно определяется как механизм, порождающий правильные или, что то же, «отмеченные» предложения данного языка⁷³.

В несколько упрощенной форме можно сказать, что суть порождающих грамматик заключается в том, что они исходят из некоторого инвариантного ядра в языке, состоящего из простейших элементарных предложений в утвердительной форме, из которых затем на основании определенных правил трансформации «порождаются» многочисленные конкретные варианты. Хомский подчеркивает универсальный характер порождающих грамматик, в которых правила трансформации в результате применения их к простым предложениям из ядра способны породить все оставшиеся предложения языка.

Охарактеризовав теорию трансформационализма как реакцию против эмпирических тенденций, господствовавших в американской лингвистике с первой половины XX в., Хомский выдвинул основные принципы порождающей грамматики, главным из которых является творческий, динамический аспект языка, кода, грамматических правил. Правила трансформации в грамматике представляют собой систематизацию, упрощение, экономию,

⁷² В СССР представителем этого направления, разработавшим более гибкую теорию, является С. К. Шаумян (см. его книгу: «Структурная лингвистика». М., 1965).

⁷³ Н. Хомский. Синтаксические структуры.— Кн. «Новое в лингвистике», вып. II; он же. О понятии «право грамматики».— Кн. «Новое в лингвистике», вып. IV. М., 1965.

цель которых достигнуть универсальных форм человеческого языка.

Теория порождающих грамматик несомненно представляет собой шаг вперед в развитии структурной лингвистики, прежде всего потому, что она признает творческий, динамический характер не только речи, но и языка, его способность к трансформации. В этом смысле Хомский превосходит Соссюра, отказываясь от его понимания языка как в целом статической, синхронной структуры.

Само понятие структурной лингвистики или лингвистического структурализма далеко не монолитно: оно весьма дифференцировано и имеет множество нюансов.

Основной недостаток рассмотренных направлений (выдвигают ли они на первый план функцию, значение или форму языка) — это их абстрактность, схематизация, обеднение многоплановости и богатства языка. Эта односторонность особенно ярко проявляется в современных теориях моделирования, практически очень перспективных, но которые, увлекаясь формальной стороной, упрощают сложнейшую природу языка, превращают модели в «тощие абстракции»⁷⁴. Здесь происходит смешение позитивного научного метода — сведение сложного к простому — с произвольным упрощением самой природы рассматриваемого явления (в данном случае языка и его многообразных функций). Многие советские лингвисты считают, что сведение системы языка к системе отношений, абсолютизация различий, «оппозиций» между противостоящими друг другу языковыми явлениями, общий схематизм структуральной лингвистики — выражают ее глубокое несоответствие подлинной природе языковых явлений. «Фактически язык является не только системой отношений, но и системой построения, то есть обладает рядом средств, служащих для связывания тех звуковых, словесно-смысловых, грамматическо-смысловых масс, из которых состоит язык в его реальном существовании»⁷⁵. Отдельные исследователи пришли даже к выводу, что в настоящее время система структуральной лингвистики препятствует дальнейшему развитию

⁷⁴ И. И. Ревзин. Структурная лингвистика и единство языкознания. — «Вопросы языкознания», 1965, № 3.

⁷⁵ В. Г. Адмони. Языкознание на переломе? — «Иностранные языки в школе», 1968, № 3, стр. 7.

языкознания. Она-де мешает синтетическому многоплановому и вместе с тем целостному рассмотрению языковых явлений: «Ощущение исчерпанности структурально-го языкознания уже налицо»⁷⁶.

Не вдаваясь в сущность дебатов в языкознании, отметим, что выступления за и против лингвистического структурализма выявили много ценного и полезного у противоборствующих сторон, а также показали и их односторонность. Антиструктуралисты, борясь с так называемой дегуманизацией языкознания и выступая против его формализации и математизации, огульно отбрасывают бесспорные успехи структуральной лингвистики в области электронно-вычислительной техники, машинного перевода, создания искусственных, формально-логических языков, необходимых для функционирования кибернетических машин. Они не учитывают, что благодаря структурному методу «лингвистика из науки периферийной, привлекавшей внимание лишь тесного круга профессоров-отшельников или понимавшейся как руководство к «правильному» пользованию речью, превратилась в науку, занимающую одно из центральных мест в системе человеческих знаний»⁷⁷.

Воинствующие структуралисты, увлекаясь техническими и практическими эффектами формально-логической и математической лингвистики, игнорируют ту огромную область языка, которая, оставаясь системой знаков, представляет собою одновременно и основополагающий фактор духовной культуры человечества, не поддающийся формализации и моделированию.

Таким образом, в развитии современного языкознания намечилось перенесение внимания с субстанциональной точки зрения на структурно-функциональную. Определение Соссюром языка не как субстанции, а как формы послужило основанием «для последующей абсолютизации понятия структуры и превращения его в своего рода эквивалент понятия объекта. Иначе говоря, объект стал приравняться к его структуре или, наоборот, структура была приравнена к целостному объекту. Между понятием «объект» и понятием «структура» был

⁷⁶ В. Г. Адмони. Языкознание на переломе?, стр. 11.

⁷⁷ В. А. Звегинцев. Теоретическая и прикладная лингвистика. М., 1968, стр. 11.

поставлен знак равенства»⁷⁸. Это привело к тому, что многие зарубежные лингвисты стали вести свои исследования, игнорируя природную материю языка, и рассматривали язык как чисто идеальную систему.

Структурные методы Соссюра, положившие начало структурной лингвистике, стали во второй половине XX в. широко применяться и в других науках.

Структурализм в частных науках

Крупнейшим представителем структурализма в этнографии является выдающийся французский ученый — этнолог и социолог, чьи многочисленные работы совершили переворот в науке о формах материальной и духовной культуры народов, — Клод Леви-Стросс. Дополнив эмпирические, чисто описательные методы этнографии логическими и математическими методами, Леви-Стросс поднял эту науку на уровень обобщений, теоретической дисциплины и соответственно назвал ее этнологией. Предшественником «этнографического структурализма», по мнению самого Леви-Стросса, был известный американский языковед и этнограф Франц Боас (1858—1942). Изучая быт, нравы и традиции первобытных народов, в частности американских индейцев, Боас пользовался объективным описанием их языков, акцентируя внимание на их внешних, формальных признаках. Он отметил, что структура языка этих народов остается для говорящих на нем неосознанной. Она моделирует речевую деятельность вне их сознания, заключая его мышление в концептуальные формы, которые воспринимаются как объективные категории. Отсюда он сделал вывод, с которым полностью согласен Леви-Стросс: для описания и объяснения этих факторов можно построить различные модели, которые будут обладать определенной обобщенной значимостью. Модели могут быть осознанными и неосознанными. Группа феноменов, с точки зрения Леви-Стросса, наиболее пригодна для структурного анализа тогда, когда общество не располагает осознанной моделью для ее интерпретации.

⁷⁸ В. М. Солнцев. Язык как системно-структурное образование. М., 1971, стр. 7.

Учитывая, что структурный анализ дает весьма эффективные результаты в исследовании точных наук, Леви-Стросс разрабатывает структурную методiku применительно к развитию человеческого общества. «Мы не можем поместить точные и естественные науки по одну сторону, а социальные и гуманитарные — по другую, — пишет он. ...Научен по своему духу только подход точных и естественных наук, к которому должны стремиться гуманитарные науки, когда они изучают человека как часть этого мира»⁷⁹. Отказавшись от традиционного сравнительно-исторического метода изучения какого-нибудь общественного феномена в ряде культур различных народов, Леви-Стросс предложил синхронный анализ одной культуры, т. е. раскрытие формальной структуры отношений социальных институтов как их первоосновы. Он утверждал, что ключ для познания этой культуры следует искать в неосознанной структуре какого-либо общественного феномена. Заимствовав метод исследования, применяемый в структурной лингвистике, этнологи нашли возможным освободиться от субъективных представлений и оценок исследователя и занять научные, объективные позиции: структуре изучаемых феноменов больше всего соответствуют бессознательные модели. Отказавшись от структурно-функционального анализа общественных явлений, введенного в этнографию основателями английской школы социальной антропологии Малиновским и Радклифф-Брауном, и от методов американской культурной антропологии (Р. Бенедикт, М. Мид, Р. Липтон и др.), Леви-Стросс ищет глубинные структурные принципы социальных отношений. Он ставит своей целью упорядочить произвольные по видимости данные, выявить уровень, на котором открывается необходимость, имманентная иллюзии свободы⁸⁰.

Изучая системы родства первобытных обществ, Леви-Стросс пришел к выводу, что они строятся на определенных типах обмена женщинами между отдельными членами клана. Мужчина не имеет права взять себе в жены

⁷⁹ Cf. Lévi-Strauss. Criteria of science in the social and human disciplines.—“International social science journal”, 1964, vol. XVI, N 4, p. 550.

⁸⁰ Cf. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. Paris, 1962.

любую приглянувшуюся ему женщину, он может получить ее от другого мужчины, который передает ему свою дочь или сестру, а сам в свою очередь получает жену от кого-нибудь третьего. На этом отношении обмена во избежание кровосмешения (инцеста) и строятся семейно-родственные связи. Показав, что предшествующие ему исследователи ошибались, изучая отдельные элементы того или иного общества и игнорируя отношения между ними, Леви-Стросс на основании огромного фактического материала (изучение племен Азии, Америки, Африки, Австралии) установил, что в семейно-брачных системах этих народов имеется некая единая структура, некий инвариант, вокруг которого могут развиваться отдельные варианты⁸¹. Леви-Стросс начал свои этнологические исследования с изучения систем родства потому, что видел в них раскрытие формальной структуры взаимоотношений между членами клана. Эти взаимоотношения в свою очередь вытекают из «бессознательной природы коллективных феноменов»⁸², в частности неосознанной деятельности человеческого разума, воплощенной в мифах, ритуалах, тотемах.

Систему родства французский ученый рассматривает как средство социальной коммуникации, близкой по своей природе и по своим функциям к языку. Обе эти системы базируются на логических отношениях, но функционируют бессознательно. Проблема бессознательного занимает доминирующее место в концепции Леви-Стросса. Он полагает, что поведение и деятельность первобытного человека покоятся на некой бессознательной структуре, подобной структуре языка, общие закономерности которой бессознательно имеются у ребенка в самые первые годы его жизни.

Хотя у Леви-Стросса бессознательное и выступает как первооснова его концепции, но структурный анализ не имеет ничего общего с психоанализом Фрейда. Если Фрейд рассматривает бессознательное в рамках отдельной личности, то в структурном анализе Леви-Стросса субъект исчезает. Французский структуралист исследует бессознательные формы, действующие в интеллекте лю-

⁸¹ М. Н. Грецкий. Французский структурализм, стр. 20.

⁸² Cl. Lévi-Strauss. Histoire et ethnologie.— "Revue de métaphysique et de morale", Paris, 1949, N 3—4, p. 383.

дей помимо их воли (мифы, тотемы, ритуалы)⁸³. Здесь происходит своеобразное отождествление бессознательного с сознанием.

Леви-Стросса интересует не столько сам первобытный человек, сколько «встреча в нем природы и культуры», где последняя выступает как трансформированная природа. И первое культурное проявление человека он видит в запрещении кровосмешения. Это запрещение давно потеряло свое реальное содержание и превратилось в известного рода код, за которым скрывается абстрактная структура. Природные элементы в ней, связанные кровным родством, родители и дети, братья и сестры, дети и внуки, наделяются известными культурными характеристиками: правами, обязанностями и запретами при выборе жены. Для объективного анализа этих сложных отношений и запутанных правил Леви-Стросс перенес в этнологию метод структурной лингвистики. В своей книге «Элементарные структуры родства» он показал близость фонологического уровня языка с системой терминов родства. Уподобив термины родства фонемам, Леви-Стросс подверг их формализации и создал определенную модель родственных отношений. Понятие «модель» играет весьма значительную роль в учении Леви-Стросса. Утверждая примат модели над эмпирическим наблюдением, структурализм вводит в гуманитарные науки такие методы исследования, которые направлены на формализацию научного языка. Леви-Стросс полагает, что для того, чтобы познать структуру определенного типа явлений, необходимо представить адекватную этому типу модель. «Модель — это формальная репрезентация совокупности связей, построенных для изучения какой-нибудь отдельной проблемы»⁸⁴.

Реальность выступает как источник познания, а модель — как более совершенное познание этой реальности. Именно модель является средством познания формальной структуры объекта. Понятие социальной структу-

⁸³ К. Леви-Стросс. Структура мифов.— «Вопросы философии», 1970, № 7; Е. М. Мелетинский. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифов.— Там же; он же. Клод Леви-Стросс. Только этнология? — «Вопросы литературы», 1971, № 4; А. А. Медникова. Критический анализ идей и методов К. Леви-Стросса.— «Вопросы философии», 1971, № 11.

⁸⁴ Цит. по кн.: «Sens et usages du terme structure», p. 149.

ры,— писал Леви-Стросс,— в основном характеризуется тем, что оно связано не с эмпирической реальностью, но с конструированными на ее основе моделями⁸⁵.

Созданная на основе конкретных данных модель вначале выступает как элементарная схема реальности, но в дальнейшем научном анализе она приобретает самостоятельность и именно ею, а не реальностью оперирует исследователь. Новизна применяемых Леви-Строссом методов изучения социальных факторов состоит в замене им теории символов теорией знаков. Если символ определяется в зависимости от его отношения к содержанию, то знак — от взаимоотношения форм. Леви-Стросс по-новому решает проблему отношения между реальностью и представлением о ней. Он предлагает заняться описанием опосредующих форм и вместо модели причинных связей выдвигает модели значений (*significations*).

Если различные исследователи тотемизма безуспешно искали причину того, почему тот или иной клан выбирает в качестве тотема определенное животное, то Леви-Стросс предлагает установить связь не между отдельным кланом и определенным тотемом, а сопоставлять различия между кланами и различия между их тотемами, т. е. брать за основу не отдельные элементы, а их отношения. Организация одних «означает» (*signifie*) организацию других⁸⁶.

Леви-Стросс заимствовал из структурной лингвистики принцип синхронности, считая, что адекватное знание социальных феноменов дает только синхронность, т. е. одновременное раскрытие формальной структуры изучаемого явления. Не исключая, как мы увидим дальше, исторического, «диахронического» подхода к изучению общества, французский ученый постоянно подчеркивает, что главная цель научного исследования — это синхронный подход, представляющий собой как бы вертикальный срез пласта природы, когда все структурные особенности представлены одновременно в своем единстве. Все конкретное многообразие действительности, все исторические факты представляют собой лишь внешнее проявление основной неизменной структуры отношений.

⁸⁵ Cl. Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*. Paris, 1958.

⁸⁶ R. Barthes. A propos de deux ouvrages récents du Cl. Lévi-Strauss.— "Social sciences information sur les sciences sociales", vol. I, 1962, N 4, p. 120.

Выдвинутое еще Соссюром различие в лингвистике синхронии и диахронии вызвало и вызывает и теперь ожесточенные споры и дискуссии, главным образом об отношении между этими двумя понятиями: возможно ли взаимопроникновение одного в другое или они резко оппозиционны. Пражская школа разделяет первую точку зрения, считая, что «синхрония вырастает из диахронии». Копенгагенская школа и американские дескриптивисты настаивают на абсолютном различии и несовместимости синхронии и диахронии. Соссюр разделял вторую точку зрения. «Противопоставление двух точек зрения — синхронной и диахронной, — писал он, — совершенно абсолютно и не терпит компромиссов... Попытка объединить внутри одной дисциплины столь различные по характеру факты была бы фантастическим предприятием»⁸⁷.

Леви-Стросс, признавая приоритет синхронного метода, который дает возможность изучать социальные институты как систему, избежал, однако, односторонности Соссюра и создал значительно более глубокую теорию. Анализ трудов Леви-Стросса показывает, что у него имеются и различные определения, и различное толкование взаимоотношений между синхронией и диахронией. Полемизируя со своими критиками Одрикуром и Гранэ⁸⁸, Леви-Стросс, ссылаясь на Р. Якобсона, пишет, что отождествление синхронии и статики — заблуждение, наличие движения сохраняется и в синхронном аспекте.

Противопоставление диахронии и синхронии во многом излюзорно, его применение допустимо лишь на первом этапе научного исследования. В последнее время появилась тенденция, в частности у американских ученых, пытающаяся умалить значение структуры, полностью противопоставив ей понятие истории. Леви-Стросс, анализируя труд американского антрополога Мёрдока о социальной структуре⁸⁹, оспаривает его положение о бесплодности и статичности структуры. Дискутируя с ним, а также с антропологом Фоггом, Леви-Стросс заявил, что он не отвергает понятия «процесс» и не оспа-

⁸⁷ Фердинанд де Соссюр. Курс общей лингвистики, стр. 90, 92.

⁸⁸ "Cahiers internationaux", 1955, N 19.

⁸⁹ G. P. Murdock. Channing Emphase in Social Structure. "Southwestern Journal of Anthropology", vol. II, 1955, N 4.

ривает значения динамических интерпретаций, но ему кажется, что одновременное изучение процесса и структуры, в частности в антропологии, является следствием весьма наивных философских воззрений и пренебрежением теми специфическими условиями, в которых протекает деятельность антропологов. «Этнолог,— писал Леви-Стросс в своем труде «Первобытное мышление»,— отдаст истории должное, но не считает ее познанием высшего порядка. Он рассматривает историческое исследование как дополнительное к его собственному: одно изучает человеческое общество в пространстве, другое — во времени»⁹⁰.

Отрицая историю как процесс непрерывного прогрессивного развития, Леви-Стросс рассматривает ее как дискретный отбор человеком определенных событий, которые можно логически упорядочить. Он видит в ней лишь два поворотных пункта: «неолитический парадокс» (открытие гончарного ремесла, приручение животных и т. д.) и время расцвета современной науки, а между ними длительный процесс стагнации.

Вопреки традиционной буржуазной историографии, Леви-Стросс отказывается рассматривать первобытное мышление как более низкую стадию развития, чем мышление современного человека. Он преодолевает то искусственное противопоставление Леви-Брюля между якобы дологической мыслью первобытных народов и логическим мышлением цивилизованного человека. Для Леви-Стросса вообще не существует дологического мышления, противоположного логическому, а есть именно одно человеческое мышление, подчиняющееся, в конечном счете, одним и тем же законам и отношениям.

Изучая язык, ритуалы, обычаи и нравы народов Южной Америки, Леви-Стросс пришел к выводу, что всем этим народам (как правило, не имеющим письменности) присуща некая скрытая рациональность, нечто символическое, которое раскрывается не только в отношениях индивида к семье и роду, но и полностью заложено в самой культуре данного общества. Метод Леви-Стросса в его исследовании от элементарных структур родства до структурной антропологии состоит в том, что все традиционные антиномии — сознательное — бессознатель-

⁹⁰ *Cl. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. Paris, 1962, p. 339.*

ное, индивидуальное — коллективное, базис — надстройка — заменяются им логической связью, объединяющей все уровни исследованных объектов. С точки зрения Леви-Стросса, мышление примитивных народов, их мистическая, магическая мысль и логическое мышление, породившее современную науку, не являются абсолютно несходными стадиями развития человеческого разума. И в мифах, и в научных понятиях имеется своя логика. Леви-Стросс не согласен с тем, что обычно только вторая стадия характеризуется как рациональная. Он полагает, что указанные виды мышления являются двумя различными способами научной мысли, функцией «двух стратегических типов» «атаки» природы человеческим сознанием. Разница лишь, что в первом случае физический мир воспринимается в его конкретном виде, во втором — в абстрактном. Неолитический человек выступает уже как наследник длительной традиции. Возделывание растений, приручение животных, разработка техники гончарных и ткацких изделий связаны не с пассивным восприятием природных явлений, в них уже заложены элементы научной мысли. Магическая мысль первобытных народов не есть невнятная и смутная форма науки. Она создает свою собственную связную систему мыслительных операций, независимую от общепринятой научной классификации. Примитивное (*sauvage*) мышление имеет, по Леви-Строссу, свою практико-теоретическую логику: это система понятий, поглощенная образами.

Эта точка зрения Леви-Стросса, кроме новых интересных мыслей о своеобразии культуры и духовной жизни первобытных народов, свидетельствует также о глубоком гуманизме ученого. Признание универсальности человеческого мышления, особенно в книгах «Грустные тропики» и «Раса и история», подрывает в самой основе бесчеловечные теории расизма и апартеида и показывает, на каких прогрессивных позициях в этом вопросе стоит французский исследователь.

Что же касается общего вклада Леви-Стросса в науку, то структурный метод, направленный им на открытие основных законов развития общества и позволяющий рассматривать социальные структуры как объекты, независимые от субъективного мнения историка, дал возможность специалистам в области гуманитарных дисциплин путем аксиоматизации и формализации созда-

вать определенные модели, которые позволили не только восстановить целое исходя из части, но и на основании отдельного фрагмента предвидеть дальнейшее развитие этого целого. Значение трудов Леви-Стросса для последующей разработки структурализма заключается в том, что он творчески применил некоторые основные принципы структурной лингвистики к исследованию общественных институтов, т. е. доказал эффективность этих принципов и для социологии.

Однако, несмотря на несомненный вклад Леви-Стросса в науку об обществе, его попытки вывести структурализм за рамки лингвистики вызвали во Франции оживленные споры, а иногда и резкий отпор (А. Лефевр, Ж. Ф. Ревель, Ж.-П. Сартр, Ж. М. Доменак и многие другие). Выступив в специальном номере журнала «L'Arc» (1966, № 30), озаглавленном «Сартр сегодня», глава французского экзистенциализма объявил, что структурализм в том виде, как его понимает и применяет Леви-Стросс, способствовал во многом нынешней дискредитации истории. Поясняя, что для него структура — это порядок, Сартр развивает свой тезис о творческом самосознании человека, его первенствующей роли в истории и утверждает, что нельзя согласиться с тем, что этот порядок неизменен и что субъект поглощен структурой. Главное для Сартра не структура, а история, «реальное превосходение данных структур в практике тотализирующего субъекта. Философ именно тот, кто пытается осмыслить это»⁹¹. На это обвинение (кстати, не совсем обоснованное, ибо Леви-Стросс, как было показано выше, по существу не отрицает истории как таковой) Леви-Стросс отвечает: «Структурализм — это не философская доктрина, а метод. Он берет социальные факты в опыте и переносит их в лабораторию. Здесь, принимая во внимание прежде всего отношения, он пытается их представить в форме модели»⁹². Факты — лишь внешняя оболочка, за которой исследователь должен вскрыть неизменные символические структуры.

Более серьезное обвинение против французского структуралиста выдвигает Шарль Парэн в своей работе

⁹¹ J.-P. Sartre répond.— «L'Arc», 1966, N 30, p. 95.

⁹² Cf. Lévi-Strauss. A contre-courant.— «Le nouvel observateur», 1967, N 115, p. 32.

«Структурализм и история». Французский марксист правильно отмечает, что Леви-Стросс из-за своего внеклассового подхода к обществу, оставляет без внимания глубоко разработанное Марксом учение о соответствии надстройки базису, о роли производительных сил в этом процессе. Нельзя также согласиться с тем, что Леви-Стросс отрицает непрерывность исторического развития, считая ее иллюзорной. Причину этой иллюзорности он усматривает, во-первых, в неоднородности исторической хронологии, ибо различные исторические периоды обладают своим собственным отсчетом времени, своим специфическим кодом описания. Если предыстория человеческого общества измеряется тысячелетиями, последующие отрезки истории столетиями, а современность десятками лет, отдельными годами, и даже днями, то эти хронологические даты не могут, с точки зрения Леви-Стросса, составить единого непрерывного потока.

Сравнивая друг с другом различные исторические периоды — бронзовый век, античность, современную эпоху, — Леви-Стросс усматривает отсутствие между ними взаимопроникновения. Во-вторых, иллюзорность непрерывности истории состоит, по Леви-Строссу, в том, что любой исторический факт всегда определяется выбором и субъективной оценкой историка. По глубокому убеждению французского ученого, «надо понять общество исходя из него самого, а не из отношения к нему исследователя»⁹³. Однако это верное само по себе положение при одностороннем, преувеличенном истолковании структуры переходит в свою крайность, полностью исключая творческую роль человека в развитии общества.

Точка зрения Леви-Стросса на историю расходится и с наиболее глубокими концепциями исторического развития, разработанными, как известно, величайшими корифеями философской мысли — Гегелем и Марксом, которые видели в истории (Гегель с идеалистических позиций, Маркс — с материалистических) единый, непрерывный, диалектически развивающийся поток. Французский этнолог-структуралист, увлеченный синхронным анализом, не принял во внимание, что законы общественного развития не могут быть выведены без конкретного и тщательного изучения мировой истории в процессе ее

⁹³ *Cl. Lévi-Strauss. Tristes tropiques. Paris, 1955, p. 63.*

непрерывного развития. Тем не менее, несмотря на философскую противоречивость и явные дуалистические положения (дуализм формы и содержания, внешнего и внутреннего, бессознательного и сознательного), вклад, внесенный Леви-Строссом в науку, весьма значителен. Наряду с Соссюром он выдвинул новые принципы научного исследования, позволившие поднять конкретно-эмпирические науки, в частности языкознание и этнографию, на уровень широких теоретических обобщений.

Применение системного подхода к изучаемым явлениям, выдвижение синхронного метода (наряду с диахроническим), понимание языка как знака и модели, строгая формализация эмпирических данных дали возможность структуралистам эффективно использовать объективные методы исследования и установить плодотворную связь со многими науками — логикой, математикой, кибернетикой, бионикой и другими. Вместе с тем в философском аспекте Леви-Стросс, несмотря на свои кантианские тенденции, в известной мере тяготеет к марксизму. Будучи знаком с трудами Маркса, он считал их, наряду с геологией и психоанализом, одним из источников своего собственного метода⁹⁴.

Несмотря на центральное место, отводимое им бессознательному, Леви-Стросс весьма далек от его иррационального, мистического толкования. Он даже утверждает, что его «структуральная диалектика не противоречит историческому детерминизму, а требует его и дает ему новый инструмент»⁹⁵. Маркс, правда, почти не употреблял термин «структура», но в «Капитале» он вскрыл внутреннюю, скрытую структуру капиталистической экономики и показал, что капитал — это не эмпирический факт, а общественное отношение, отношение между эксплуататором и эксплуатируемым. Поэтому Леви-Стросс имеет все основания утверждать, что понятие структуры он «заимствовал, в частности, у Маркса и Энгельса»⁹⁶.

Прогрессивная тенденция Леви-Стросса понять и в какой-то мере использовать марксизм для подкрепления объективности своей теории принимает у его ученика Люсьена Себага неприкрытую враждебность и созна-

⁹⁴ Ibid., p. 62.

⁹⁵ Cf. Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*. Paris, 1958, p. 266.

⁹⁶ Ibid., p. 364.

тельное стремление опровергнуть марксизм. В своей книге «Марксизм и структурализм» Себаг пытается заменить исторический материализм сугубо формализованной структуралистской концепцией. Отрицая учение Маркса о базисе и надстройке, Себаг утверждает, что структурализм, изучая язык, символические системы, мифы, должен предварительно вынести за скобки общественную жизнь и всю проблему причинности, ибо не они, а логика первична по отношению к различным уровням социальной организации⁹⁷.

Развитие общества, его идеология подчиняются, по утверждению Себага, иным законам, чем законы материального производства и общественной практики. Ставя под сомнение теорию отражения, Себаг считает невозможным достигнуть ясности между «реальным» и его концептуальным выражением. Языковые формы, логические системы не редуцируемы, именно им принадлежит «тотальная унификация». Отрицая классовую борьбу как движущую силу общественного развития, Себаг утверждает, что социальные антагонизмы преломляются сквозь символические системы, они не могут служить основанием этих систем. Разделяя ревизионистские «теории» современных антимарксистов, упрекающих марксизм в недостаточной научности, Себаг искажает самое существо марксизма.

Основные идеи структурализма в области истории культуры получили свое выражение в широко известных научных трудах Мишеля Фуко. В своих работах «История безумия», «Рождение клиники», «Археология знания» и главным образом в пашумевшей книге «Слова и вещи» М. Фуко пытается философски обосновать основные идеи структурализма, хотя и протестует против его «зачисления» в структуралисты⁹⁸. Ведя свое исследование в формально историческом плане, поскольку он исследует исторически следующие друг за другом эпохи, Фуко, однако, отказывается от основного метода исторического исследования — диахронии — и занимается анализом некоего «эпистемологического поля», выражающего единство эмпирического знания, «закодированного»

⁹⁷ L. Sebag. *Marxisme et structuralisme*. Paris, 1964, p. 125.

⁹⁸ См. его письмо к М. Пелорсону: «Я никогда не претендовал быть структуралистом, наоборот. Я это говорил, повторял, объяснял в течение многих лет» («La Pensée», 1971, N 159, p. 141).

в коллективном языке. Основная направленность философской концепции Фуко заключается в изучении того пласта «археологического знания», под которым он понимает определенные этапы прошлого европейской культуры, на основе которых появляются и развиваются отдельные события, факты, идеи определенного культурного периода. «...То, что глубоко пронизывает нашу концепцию, что было до нас и что нас поддерживает во времени и пространстве,— пишет Фуко,— это система, т. е. совокупность отношений, независимых от ее элементов»⁹⁹.

Исходя из этих позиций, Фуко выявляет бессознательные структуры знания, по существу статичные, обособленные друг от друга и не имеющие между собой никакой внутренней связи. Эти чисто синхронные структуры, представляющие собою нечто скрытое в недрах каждого состояния культуры, Фуко называет «эпистемé». Французский ученый выявляет три таких «эпистемé» в период с XVI в. по наши дни. В каждой из них имеется свой, особый способ существования вещей и свой специфический порядок, действующий как некое «историческое априори», которое бессознательно дает возможность выдвижения той или иной теоретической проблемы и способы ее решения. Первую эпистемé Фуко относит к эпохе Возрождения, когда основным принципом, организующим знание, была категория сходства, где вещи и слова взаимно переплетались. Если вещи, писал М. Фуко, «прячут и выражают свою загадку в языке», то слова «выступают как вещи, которые надо расшифровать»¹⁰⁰.

В начале XVII в. (период классицизма) новая «конфигурация» пронизывает научное знание — это вторая эпистемé. Сходство, подобие, выступавшие в качестве основного принципа знания в «эпистемé» XVI в., отбрасываются. Внимание обращено на анализ, классификацию, на порядок познания, а не на бытие вещей. Главенствующим началом выступает человеческий разум и его логос. Слова отделяются от вещей и как бы накладываются на них. Организующим принципом здесь выступает категория тождества. Если в эпоху Возрождения научным знанием «командовали» вещи, то в период классического рационализма эта функция переходит к поня-

⁹⁹ M. Foucault. Entretien.— “La quinzaine littéraire 1966, 15 mai.

¹⁰⁰ M. Foucault. Les mots et les choses. Paris, 1966, p. 50.

тиям. Выраженные в словах, они «накладываются» на вещи и как бы отождествляются с ними.

Третью эпистемé М. Фуко относит к началу XIX в., когда была раскрыта «иллюзия» классического рационализма и осознана его недостаточность. Появляются такие науки, как биология, политэкономия, лингвистика. Они образуют некую трехмерную структуру — триэдр, в которой начинают действовать такие понятия, как «жизнь», «труд», «развитие» и, наконец, «человек», который в предшествующих эпистемé не фигурировал. Язык теряет свой адекватный характер и развивается без исходной точки, «без предела и без обещаний».

В противоположность Леви-Строссу, подчеркивающему единство человеческого мышления, общую его основу, Фуко отмечает два типа структуры мышления: рациональное и безумное. Это последнее Фуко не считает просто невразумительным (*inintelligible*). Оно выражает определенную основу человека. В своей книге «История безумия в эпоху классицизма» Фуко пишет, что в век наиболее развитого рационализма наряду с ним сосуществует безумие как выражение фатальности человеческого разума. В этом «сосуществовании» он видит глубокую и трагическую диалектику рациональной, научной мысли и «первобытной» мысли безумцев.

В XX в. в особую дисциплину выделяется философская антропология, пытающаяся создать целостное понятие о человеке, используя данные конкретных наук (М. Шелер, Х. Плеснер и др.); широкое распространение получают антирационалистические и «гуманистические» концепции человека как абсолютной уникальной ценности (персонализм, экзистенциализм). Человек рассматривается одновременно и как объект и как субъект, познающий мир в границах собственного сознания.

Таким образом, человек выступает как некое «эмпирико-трансцендентальное удвоение»¹⁰¹. Отбрасывая такое понимание и возвещая «смерть человека», Фуко стремится проникнуть в глубину человеческих понятий, вскрыть их корни и выявить основные структуры человеческих представлений (репрезентаций) и их словесных выражений (знаков). Утверждая, что человек — это «выдумка»,

¹⁰¹ F. Wahl. La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme.—
O. Ducrot e. a. Qu'est-ce que le structuralisme? Paris, 1968, p. 365.

дату недавнего изобретения которой (конец XVIII в.) без труда дает археология нашей мысли, так же как, возможно, и его близкий конец, Фуко приходит к выводу, что человек, возникший как временное образование, «исчезнет, как изображение на морском песке»¹⁰². После него останется «мир, его порядок и человеческие существа, но не человек»¹⁰³. Три науки — лингвистика, биология и политическая экономия — создадут совокупность моделей и структур, которые фактически заменят собой все знание о «человеке».

Отбрасывая роль субъективного фактора в истории, рассматривая ее как чистую игру структур, без человека и его творческой инициативы, Фуко заявляет: «Мир начался без человека и закончится без него... человек исчезнет»¹⁰⁴.

Истинная интеллектуальная революция, по мнению Фуко, возможна лишь после ниспровержения историцизма и философской антропологии. Фуко убежден, что современное научное знание не только может обойтись без понятия «человек», но не в состоянии даже и использовать его. Структурные науки перестают относить эмпирическое содержание своих дисциплин к позитивности субъекта, который их воспринимает, к его опыту. Они видят это содержание по ту сторону человека, в собственном порядке данной структуры. Фуко ошибочно считает, что подобная мысль имеется и у Маркса, заменившего поверхностное понятие «богатство», используемое экономистами XIX в., более глубоким и обобщающим понятием «производство».

Еще Соссюр в своих «Лекциях» указывал, что язык — это «система знаков, в которых единственно существенным является соединение смысла и акустического образа». Он придавал большое значение двум компонентам языка: означающему (*signifiant*) и означаемому (*signi-*

¹⁰² *M. Foucault. Les mots et les choses, p. 398.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 333. Это положение Фуко вызвало острую критику, во многом необоснованную, так как вульгаризировалась мысль французского ученого, приписывая ему натуралистические представления о человеке, в то время как он исследовал человека в абстрактном плане его бытия, в «опыте культуры».

¹⁰⁴ *M. Foucault. Les mots et les choses, p. 396.* Как бы в ответ на эту «античеловеческую» концепцию известный французский феноменолог Мишель Дюфренн опубликовал книгу «За человека» («Pour l'Homme». Paris, 1968).

fié), в отношениях между которыми заложена основная функция языка — создание смысла. Развивая это положение, Фуко рассматривает знак как трансцендентный по отношению к сознанию объект, имеющий свои специфические свойства и образующий своеобразную региональную онтологию.

Если Гуссерль стремился пройти через репрезентирующего (*le représentant*), чтобы связать его с репрезентируемым (*représenté*), и через репрезентируемое, чтобы связать его с вещью, предложенной человеку, то для Фуко знак лишен конкретного содержания. Так, язык, выступая как знак, рассматривается им как сигнал, а не как выражение мысли: он может регулировать и пробуждать, но не изображать и раскрывать¹⁰⁵. Не котируется ныне и психологический аспект знака.

Если следовать за Соссюром, Бартом, Лаканом, Леви-Строссом, надо переменить психологический аспект на логический. Язык следует понимать как алгебру: каждый его элемент существует лишь посредством соответствующих операций, которые в свою очередь предполагают целостную систему. Тройное развитие этих операций в плане означающего, означаемого и их корреляции, которым пользуется Фуко, свидетельствует о логическом характере этого процесса¹⁰⁶. Вместо анализа психических актов, связанных с речью, Фуко концентрирует внимание на аппарате порядка, объективный результат которого выходит за пределы умственной практики индивида. С его точки зрения, строгое логическое построение языка и каждый акт речи для определения отношений между означающим и означаемым не нуждается в «психологической эмпирии». Психологический аспект, сводящий язык к определенным психическим актам, чаще всего упрощает проблему: он говорит лишь о человеческой природе, о субстанциональном и отходит от формального и рационального.

Понятие «репрезентация» занимает одно из важных мест в концепции Фуко. «Репрезентация,— пишет он,— есть по существу... одновременно указание (*indication*)

¹⁰⁵ Подобная точка зрения превалирует в современных исследованиях Дон Шпербера, Сержа Леклера и других.

¹⁰⁶ См. *F. Wahl. La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme.*— «Qu'est-ce que le structuralisme?», p. 330.

и появление (apparition), отношение к объекту и проявление (manifestation) себя». Говоря о сущности знака, Фуко заявляет, что «картина не имеет иного содержания, чем то, которое она репрезентирует»¹⁰⁷, но всякая репрезентация предполагает отношение к сознанию. Фуко показывает, как модифицирует понятие репрезентации в связи с заменой одной эпистемé другой. Если в эпистемé эпохи Возрождения знак фактически совпадал с вещью и репрезентация являлась как бы отражением, копией вещи, а в эпоху классицизма знак был отстранен от объективной действительности, направлен к человеческому сознанию, то в XIX в. репрезентация потеряла власть обосновывать, исходя из самой себя, связи, которые могут соединить различные элементы. По ту сторону знака, который нам дан, обнаруживается нарушение равновесия: жизнь, труд, язык, человек — это объекты, которые не однозначны репрезентируемому. В известном смысле, заявляет Фуко, мы возвращаемся к старой теории сигнатур и меток, когда знак указывал на то, что было в репрезентируемом самым существенным¹⁰⁸. Характерно, что конец XVII в. ознаменовался переходом от анализа к синтезу и соответственно от поверхностных знаков к более сложным принципам организации. Здесь начинается движение к структурализму, т. е. функционированию семиотических систем.

Структурные науки исходят не из субъекта опыта. Они перестают относить эмпирическое содержание к позитивности субъекта, который их воспринимает, чтобы показать, как организовываются вне его опыта история, культура и т. п.

Нам ничего не дано, утверждает Фуко, как непосредственная данность. Мы всегда все находим пересеченным, запутанным, в сложном комплексе условий и определений. Если и возможно знание от первого лица, то только благодаря тому отрыву, который отделяет репрезентацию и ставит ее на расстоянии от нашего «я». В формальной конструкции «вещи начинают существовать лишь в той степени, в какой они образуют элементы означающей системы»¹⁰⁹. Структурализм — это разработка рациональ-

¹⁰⁷ M. Foucault. *Les mots et les choses*, p. 79.

¹⁰⁸ Ibid., p. 240.

¹⁰⁹ Ibid., p. 393.

ного исследования системы знаков, моделей и их трансформаций, это действие организации, формализации, исследовании, идущее от целого к элементам и от элементов к целому.

Острую критику концепции М. Фуко, с которой частично можно согласиться, дает уже упомянутый выше швейцарский психолог Ж. Пиаже. Анализируя труд Фуко «Слова и вещи», Пиаже полагает, что «археология наук о человеке» (подзаголовок книги) необоснованно выбрасывает из области научного знания гуманитарные науки, заменяя их теорией неких концептуальных архетипов познания — эпистем, связанных с развитием языка.

С точки зрения Пиаже, эпистемé М. Фуко не образуют систему априорных категорий в духе Канта, они являются непредвиденными предварительными условиями познания, ограниченными определенными историческими периодами и уступающими свое место другим, когда их роль исчерпана. М. Фуко, отмечает Пиаже, «заменял всякую систематическую методологию спекулятивной импровизацией»¹¹⁰. Его эпистемé статичны, произвольны и не соответствуют современному уровню и динамизму научного знания. Они не дедуцируются одна из другой ни формально, ни диалектически, ни генетически, ни исторически. Поэтому их последовательность во времени абсолютно непостижима¹¹¹. Так же искусственна и необоснованна, с точки зрения Ж. Пиаже, классификация наук, предложенная Фуко, которая исключает из области научного знания все гуманитарные науки, кроме «философского мышления». Научное изучение человека, рожденное в XIX в., умрет, по мнению Фуко, естественной смертью. Причину этой будущей гибели понятия человека Фуко видит в самом структурализме, задача которого, с его точки зрения, состоит в очищении старого эмпирического разума путем создания формального языка и новой критики чистого разума, исходя из новых априорных форм математики. Этот процесс и приведет,

¹¹⁰ J. Piaget. Le structuralisme, Paris, 1968, p. 112.

¹¹¹ Отсутствие у Фуко рационального обоснования переходов эпистемé внутри исторически развивающихся культур отметил и Ж.-П. Сартр, указавший, что смена эпистематических конфигураций у Фуко больше похожа на чередование картинок в волшебном фонаре, чем на «настоящее кино».

по Фуко, «к смерти человека». Весьма критически расценивая эту теорию, Ж. Пиаже приходит к выводу, что разум у М. Фуко трансформируется без разума: его структуры бессознательны, они появляются и исчезают путем случайных мутаций или мгновенных изменений. Поэтому Ж. Пиаже и квалифицирует концепцию М. Фуко как «структурализм без структур».

Несомненно односторонняя структуралистическая концепция М. Фуко весьма уязвима, но не потому, что в ней якобы нет структур, а потому, что понимаемые им структуры, лишая человека творческой активности, полностью устраниают его как деятельного субъекта из процесса развития научного знания и из всей общественно-исторической практики. Но есть в структурной концепции Фуко и позитивные моменты, своеобразно подтверждающие ценность применения формализации знаковой системы и семантики в различных сферах гуманитарного знания. Фуко выступает против субъективно-идеалистической трактовки человеческого знания, свойственной экзистенциализму, и стремится найти его объективные критерии.

В этом смысле интересна попытка проследить и проанализировать структуралистскую концепцию М. Фуко в ее развитии Н. С. Автономовой¹¹². Тщательно изучив основные труды М. Фуко «Слова и вещи» (1966) и «Археологию знания» (1969), автор показывает глубокую эволюцию философских взглядов М. Фуко за этот период. Если в книге «Слова и вещи», по словам самого Фуко, он пытался описать опыт восприятия культуры через сменяющие друг друга эпистемэ как основные способы конструирования предметности, возникающей в корреляции между сознанием и миром, то в «Археологии знания» эта по существу феноменологическая концепция заменяется попыткой теоретически построить методологию эмпирического, донаучного знания с его понятием «речевой практики». В противоположность «Словам и вещам», пишет Н. С. Автономова, в «Археологии знания» мы не находим «ни слов, ни вещей», в ней нет описания знаков, понятий, психических актов. В этом труде исследование ведется на уровне дознаковом, доконцеп-

¹¹² Н. С. Автономова. Концепция «археологического знания» М. Фуко.— «Вопросы философии». 1972, № 10.

туальном. Если наука, подчеркивает Н. С. Автономова, — это в конечном счете преобразование непосредственно пережитого в статус всеобщности и объективности, то «археологическое знание», проявляющееся в формах «речевых практик», исследует первые ступени этой объективности. В раскрытии этого процесса, когда из первоначальных условий опыта вычлениются логические и теоретические нормы, заключается основной вклад М. Фуко в обоснование нового типа рационального, теоретического знания.

За последнее время широкую известность, наряду с М. Фуко, приобрел психоаналитик-структуралист Жан Лакан. Исследования Лакана представляют собой результат его повседневной практики в психиатрической клинике и теоретического обобщения этой практики в так называемых «Семинарах по средам»¹¹³.

Лакан считает необходимым очистить учение Фрейда от всего наносного, внешнего, от всех ложных идеологических и теоретических интерпретаций, выявить его подлинный объективный вклад в науку, строго определить специфический предмет этой науки и ее законы.

Лакановская концепция, в отличие от классического фрейдизма, объединила изучение психической реальности, в частности бессознательного, с лингвистической проблематикой.

Отбрасывая идеалистические философские (Сартр, Мерло-Понти) и биологические (Юнг) интерпретации бессознательного, Лакан приходит к выводу, что только анализ формальной структуры языка и его механизмов может адекватно вскрыть природу бессознательного. Поэтому все усилия Лакана направлены на то, чтобы переосмыслить бессознательные процессы в аспекте структурной лингвистики. Лакан пытается доказать, что структура языка в своей основе бессознательна. Свое словесное выражение она получает в результате сложного процесса глубоких интересубъективных отношений, которые приводят к осмыслению неосознанных объектов инстинктов, желаний, чувств в словесной форме. Бессознательное предполагает определенную, первоначально существующую систему, законы которой до всякого «значения» (signification) относятся к законам «означающего»

¹¹³ Jacques Lacan. *Ecrits*. Paris, 1966.

(signifiant). Это законы неосознанных, «диакритических»¹¹⁴ буквенных элементов, без которых язык сознания не мог бы существовать.

Бессознательные буквенные элементы, по Лакану, соответствуют структуралистской теории знаков. Вначале они радикально отличаются от «своих вещей». Это — инстинкты или потребности, такие, например, как голод или жажда, которые не имеют репрезентации в качестве определенных вещей в реальном мире, но обладают репрезентацией потребности. Имеется чувство голода или жажды, вызывающее соответствующее желание. Как только желание формулируется в требование объекта, предназначенного его удовлетворить, оно подчиняется порядку языка. Анализируя первичные потребности грудного младенца и его тесную связь с матерью, Лакан приходит к выводу, что первые звуки, которые слышит ребенок, не обладают для него смыслом, они — знаки. Ребенок воспринимает их только в непосредственной связи с реальным присутствием матери. Лишь позднее, когда он их воспримет в отсутствие матери, они обретут свое значение. «Бытие языка, — утверждает Лакан, — есть небытие вещей»¹¹⁵.

С точки зрения Лакана, бессознательное, структура и язык — это одно и то же. Когда мы говорим, что язык есть структура, мы подразумеваем, что он есть бессознательное, и наоборот. Бессознательное, по Лакану, не есть обратная сторона, изнанка сознательного, между ними нет никакой функциональной связи. Они абсолютно исключают друг друга.

Изучая бессознательную структуру языка, Лакан выделяет в ней три взаимодействующих момента: реальное, воображаемое, символическое. Реальное — это непосредственные жизненные функции и органические отправления; воображаемое — психические представления, связанные с указанными функциями; символическое — представления, опосредованные и преобразованные речью. Этим трем моментам соответствуют определенные типы субъекта: субъект потребности — на уровне реального; субъект желания — на уровне воображаемого

¹¹⁴ *I. Bertherat*. Freud avec Lacan ou la science avec le psychanalyste. — "Esprit", 1967, N 12.

¹¹⁵ *Jacques Lacan*. Ecrits, p. 627.

и субъект словесного обращения, «запроса» — на уровне символического.

Не фиксируя внимания на уровне реального, Лакан занимается главным образом анализом сознательного и бессознательного в плане противопоставления воображаемого и символического. Свой психоанализ Лакан начинает со «стадии зеркала» (*stade du miroir*). В ее основе лежит теория известного психолога А. Валлона о поведении ребенка раннего возраста (от 6 месяцев до трех лет), который, глядясь в зеркало, приобретает некое визуальное представление, но еще не идентифицирует его со своей собственной реальностью. «Стадию зеркала» Лакан называет «символической матрицей», где «я» выступает в своей первоначальной, исконной форме, до его объективации и диалектического отождествления с «другими», до установления посредством языка его всеобщей функции субъекта.

Переход от стадии «зеркала» к стадии «Эдипа» Лакан считает основополагающим в формировании детской психики. Любопытно, что врачи-психиатры, не занимающиеся теоретическим анализом «бессознательного», в своей клинической практике констатируют определенную «стадию зеркала» у некоторых психических больных. Эта стадия принимает у них резкую форму «зеркалофобии», ощущаемую ими как раздвоение и распад своей личности. Такое отчуждение своего «я» в зеркале испытывал Ги де Мопассан в последние месяцы жизни¹¹⁶.

Анализируя творчество Лакана, Л. Альтюсер¹¹⁷ считает наиболее позитивным моментом его концепции анализ становления человека, которое он видит в переходе ребенка от природного, биологического существа в существо человеческое, социальное, в субъекта. Этот переход, по Лакану, определяется законом порядка (*La loi de l'ordre*), который в своей формальной сущности совпадает с порядком языка.

Французский структурализм нашел свое применение и в других широких сферах общественного знания: политической экономии, социологии, искусстве, литературе, поэзии, а также в таких явлениях общественной жизни,

¹¹⁶ Арман Лану. Мопассан. М., 1971.

¹¹⁷ L. Althusser. Freud et Lacan.— "La nouvelle critique", 1964 — 1965, N 161—162.

как мода, реклама, средства массовой информации и др. Исходя из основных идей структурной лингвистики, современные французские литературоведы — Ролан Барт, Жак Деррида, Филипп Солерс, Жан-Пьер Фай и другие выдвинули ряд новых проблем, выявили известные закономерности и своеобразные методы исследования художественной литературы¹¹⁸. Ж. Дюмезиль использует структуральный метод в истории религии, а Ролан Барт, кроме литературоведения, и в модификации женской моды.

Марксизм и структурализм

Вопрос о том, относится ли структурализм к философии или представляет собой лишь специфический метод научного исследования, уже второе десятилетие волнует умы философов и ученых и вызывает оживленные споры и дискуссии. Будучи по своей природе, как и всякое научное понятие, интернациональным, структурализм в каждой стране, однако, имеет и свои национальные особенности. Сама причина возникновения и распространения этого течения во многом зависит от национальных особенностей, философских традиций и тех исторических предпосылок, которые в разных странах весьма различны. Так, широкое распространение структурализма во Франции некоторые французские авторы считают результатом разочарования французской интеллигенции в тех идеологических концепциях, которые исторически были ее «гордостью и предметом восхищения»¹¹⁹. Просвещение, якобинство, идеи Вольтера, Руссо и т. п. ускорили, по их мнению, процесс деидеологизации в современной французской культуре, привели к дискредитации философии истории XIX в. Поэтому антиисторизм структуралистской теории сыграл, с точки зрения этих авторов, в интеллектуальной жизни Франции очень большую роль. К типичной французской традиции они относят тот факт, что французский структурализм стал в основном развиваться не столько в лингвистическом, сколько в этнологическом аспекте (хотя начало структурной лингвистики и положил француз Ф. де Соссюр).

¹¹⁸ О структурализме в литературной критике см. «Вопросы философии», 1968, № 11.

¹¹⁹ F. Furet. Les intellectuels français et le structuralisme.— "Preuves", 1967, N 192.

Само обращение к прошлому не ново для Франции (Ж.-Ж. Руссо). В наши дни возврат к первобытному человеку (Леви-Стросс) в известной мере отразил по своему процесс деколонизации и антиколониалистскую политику передовых сил Франции, переоценку внеевропейских народов, утверждение их морального превосходства в сравнении с духовной нищетой «мира избытка»¹²⁰.

Разрыв с историзмом и гуманистическим антропоцентризмом стал для французских структуралистов основой поисков новой модели наук о человеке. Отсюда их тенденция к формализации, к системности, которая господствует над элементами, выдвигание на первый план синхронности.

Для англосаксонских стран специфика философских традиций сводилась прежде всего к приверженности позитивизму и прагматизму, редукции теоретических положений к данным опыта, культу факта и эксперимента. Лишь позднее, с развитием структурно-функционального анализа выдвигается идея взаимозависимости элементов, целостности системы. Это направление получило преимущественное развитие в социологии, в исследовании социальной деятельности (Т. Парсонс). В противоположность французским структуралистам, которые определение структуры связывают прежде всего с системой и в известной мере основой ее считают тотальное знание языка, американские исследователи нередко строят структуру языка из элементов, из отдельных звуков. Структуру они часто представляют в виде матрицы. Язык разлагается на все более мелкие элементы, которые позволяют определить законы комбинирования этих элементов¹²¹.

Взаимоотношения структурализма с философией, идеологией и другими областями общественного сознания рассматриваются в данной главе только в отношении к Франции. Структурализм понимается французскими исследователями неоднозначно, об этом свидетельствуют многочисленные дискуссии в самых различных журналах, конференциях, о которых уже говорилось в начале главы.

¹²⁰ "Preuves", 1967, N 192, p. 6.

¹²¹ Z. S. Harris. *Methods in structural linguistics*. Chicago, 1951.

Ясно одно: структурализм не ограничивается конкретно-научной проблематикой, не является он и новой философской школой, наподобие неогегельянства, неокантианства, бергсонизма, экзистенциализма и других «измов». Это не новая «мода», или временное увлечение, а метод научного познания, выдвинутый культурной эволюцией второй половины XX в. Не будучи философией в точном смысле этого слова, структурализм, тем не менее, ставит некоторые методологические вопросы философского и научного мышления, выдвинутые современным развитием общественных наук и общественной практики. В этом смысле некоторые буржуазные философы расценивают структурализм как выражение научного мышления в социально-политическом и экономическом аспектах в условиях научно-технической революции. Экзистенциалист Жан-Поль Сартр оценивает структурализм как новую идеологию, как «последнее препятствие, которое буржуазия выдвигает против Маркса», персоналист Жан-Мари Доменак определяет структурализм как «холодный душ на экзистенциалистскую мифологию», феноменолог Мишель Дюфрени видит в структурализме новый позитивизм, где «человек — не трудный объект, а вообще не является объектом». Некоторые авторы, рассматривая структурализм с политических позиций, считают это направление такой философией, которая может обеспечить лучшие условия существования людей, сняв с них всякую ответственность.

Структурализм стал во Франции настолько популярен, что даже клерикалы пытаются его использовать как метод для раскрытия проблемы веры и «научного понимания» божественного откровения. В наш век техники, управления и планирования «здоровый структурный анализ», заявляют религиозные теоретики, приходит к церкви на помощь в ее стремлении к централизации, концентрации и тотальности. Он раскрывает «декрещендо» философских систем и форм культуры и одновременно возвещает пришествие грядущего «теологического века», где подлинным единством является бог¹²²⁻¹²⁵.

Это разнообразие характеристик и оценок логически приводит к вопросу об определении философского структурализма и критерия структурности в философии.

¹²²⁻¹²⁵ См. J. Gritti et P. Foinet. Le structuralisme — science ou idéologie. Paris, 1968, p. 86.

Большинство французских структуралистов считают таким критерием понятие знака. «Везде, где знак еще не понят как абсолютное обоснование,— пишет Франсуа Валь,— мысль еще не констатирует структурализм. Везде, где примат знака оспаривается, где знак разрушается или деконструируется, мысль уже отходит от структурализма»¹²⁶.

Знак, несомненно, относится к одному из главных понятий структурализма, характеризующих его философскую ориентацию. Во французском структурализме имеется несколько видов структурализма: позитивистский, рационалистский, феноменологический, теологический. Несмотря на то, что многие из них расходятся по своим идеологическим и мировоззренческим обоснованиям, все они объединены тем, что проходят через языковые определения, являются знаковыми системами, знаковыми теориями.

Ни одна структуралистская концепция не говорит непосредственно о самом предмете, но всегда касается его связей и отношений, того, что он означает. Знак выступает в познании человека как представитель (*représentant*) предмета или соотношений между ними, как реконструкция, как зафиксированное в нем значение предмета. Знак всегда обозначает что-то стоящее за ним другое и вскрывает его смысловое значение. Уже предшественник современного структурализма — Фердинанд де Соссюр выдвинул в качестве одного из основополагающих принципов своего учения отношение между означающим и означаемым. Этот же принцип лежит в основе структурной антропологии и теории мифов Леви-Стросса, исторических априори и репрезентаций Мишеля Фуко, бессознательного Лакана, литературной критики и теории «моды» Ролана Барта и многих других структуралистских концепций. Этих, столь различных и по тематике, и по мировоззрению ученых объединяет общая структуралистская установка — разработка рационального исследования системы знаков, моделей, логико-методологического аппарата.

Такая рационалистско-сциентистская установка по-новому ставит и разрешает основные философские проблемы: проблему человека в его взаимоотношении с ми-

¹²⁶ F. Wahl. La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme.— "Qu'est-ce que le structuralisme?", p. 304.

ром, антиномии структура — история, субъект — объект и др. Структурализм отказывается видеть в человеке «меру всех вещей», центр организации и осмысления реальности и признать его привилегированное положение в познании мира. Он отбрасывает, как, с его точки зрения, устаревшие, субъективно-идеалистические понятия: «переживаемое», «свобода», «субъективность» — и заменяет их внесубъективными понятиями: «знак», «модель», «структура». В этом смысле структурализм действительно провозгласил «смерть человека», противопоставив ему безличное бытие структуры.

Несколько упрощая, можно сказать, что структурализм, смыкаясь здесь с поздним позитивизмом, перенес центр внимания с чувственно-эмоционального познания мира на логически-формальное, свободное от философского субъективизма, исходящее в конечном счете из объективной реальности. Здесь лежат точки соприкосновения структурализма как метода с научным методом марксистской философии.

Структуралистские исследования направлены не на сам объект как таковой, а на систему знаков, в которых и посредством которых функционирует мысль. За системой знаков, структурой, предполагается активное существование вещей, но его адекватность знаку не обязательна.

Реальное бытие вещей втиснуто в жесткие рамки структуры и отодвигается далеко на задний план. Что касается человека, то он в структурализме лишается своей активной творческой роли и рассматривается как система абстрактных связей и отношений, которые его порождают и выражают. В этом смысле структурализм в известной мере «поглощает» человека, во всяком случае ведет к его «исчезновению» (Фуко) как творческой личности, как эмоционального социального существа и активного субъекта истории.

По меньшей мере странным было бы в наш век технической революции и научного прогресса оспаривать значение структуры, системного подхода и формально-логического анализа объектов научного исследования. Эффективность их бесспорна. Но возникает вопрос, не абсолютизируются ли здесь отношения в ущерб сущности, детерминизм в ущерб свободе, объект в ущерб субъекту? Иными словами, не возникает ли новое миро-

воззрение, новая идеология, подчиняющая человека безличным структурам и уничтожающая самое человеческое свойство — способность мыслить и творить? Не ведет ли эта новая «идеология» к деидеологизации философии и всего общественного сознания в целом?

Исторически доказано, что подлинно научные предпосылки структурного анализа в философском и методологическом плане были заложены Марксом. Рассматривая капитализм как определенную систему, структура которой позволяет раскрыть сущность многообразных социальных процессов и построить модель капиталистического общества, Маркс выдвинул и осуществил новую методологию познания и фактически заложил основы и наметил фундаментальные принципы научного анализа сложных социальных структур. В этом пункте современные структуралисты не выступают против Маркса, но, абсолютизируя лишь одну сторону его учения — формально-логический принцип, построение системы, логику интеллекта, игнорируют другую не менее важную сторону — субъективный фактор. Тем самым они отрицают роль человека в развитии культуры, науки, становлении общественных институтов, человека, без которого не может быть построена никакая опирающаяся на реальность логическая система. Видя в человеке пассивное, подчиненное безличным структурам существо, структуралисты отвергают и само понятие «человек» как ненаучное, и, обреченное на гибель в процессе дальнейшего развития науки.

Осюда и «антисубъектная» направленность их абстрактно-теоретических исследований и как логическое ее следствие — дезантропологизация и формализация научного знания. По существу эта «антигуманистическая» тенденция структуралистов перекликается с тем направлением буржуазной философии первой половины XX в., которое, борясь с социально-идеологическими и морально-гуманистическими оценками философии (Ницше, Бергсон, Фрейд), выступало за ее сциентистский, антиидеологический характер (неокантианство, неореализм, неопозитивизм). Видя образец теоретического знания в точных науках, структуралисты стремятся подогнать под них и все науки об обществе и человеке, подчеркивая их абстрактно-теоретический уровень и логически-концептуальный аппарат.

Эта антисубъектная, антигуманистическая направленность структурализма может быть в известной мере оправдана, если ее рассматривать как «холодный душ» на индивидуалистически-идеалистические концепции экзистенциализма, персонализма, философской антропологии, религиозных теорий и т. п., но она не выдерживает критики при своем сопоставлении с марксизмом.

Определяя человека как совокупность общественных отношений, т. е. в известной мере как определенную систему, детерминированную обществом, Маркс одновременно видел в человеке и целенаправленное, творческое существо, а не механическое сочетание различных «социальных ролей». Если перевести все это на структуралистскую терминологию, то и общество, и человек представляют собой целостные системы, находящиеся между собой в постоянном взаимодействии. Но и тогда «человек как относительно самостоятельная целостная подсистема восстанавливается в своих правах субъекта, а гуманизм тем самым обретает научно-теоретическое обоснование»¹²⁷.

Антисубъектная позиция структуралистов не дает им возможности решить коренные антиномии их учения: структура — субъект, структура — история. Для решения первой антиномии они, как было показано выше, просто отбрасывают второй ее член. Для решения второй широко используют противопоставление синхронности и диахронии, логического и исторического, при явном приоритете первого. Подчеркивая в своих трудах исключительную плодотворность синхронного метода и отбрасывая диахронию как ненужный или, в лучшем случае, дополнительный инструмент исследования, Леви-Стросс, Фуко, Себаг и другие считают, по сути дела, что исторический подход к социальным и культурным структурам лишь снижает значение общих закономерностей структуры целого как некой формально-абстрактной тотальности и ничего не дает для ее раскрытия.

Как было уже отмечено, многие французские структуралисты «тяготеют» к марксизму, но, вместе с тем, упрощают и вульгаризируют его. Главное, они не замечают преимуществ диалектической концепции Маркса, не видят, что именно в диалектическом синтезе логи-

¹²⁷ М. Н. Грецкий. Французский структурализм, стр. 38.

ческого и исторического заключаются новизна и плодотворность его научного метода. А между тем именно марксистские исследования общества как целостной, но постоянно развивающейся структуры показали всю неправомочность абсолютного, метафизического противопоставления синхронии и диахронии. В реальной жизни синхронические и диахронические тенденции диалектически переплетаются и взаимодействуют между собой. Именно диалектика дала возможность Марксу быть одновременно и логиком, и историком, признавать и синхронность и диахронность. Но, противопоставляя логическое историческому, Маркс никогда не имел в виду некой абстрактной «истории вообще». Он полагал, что «логическое развитие вовсе не обязано держаться только в чисто абстрактной области, но наоборот, «нуждается... в постоянном соприкосновении с действительностью»¹²⁸.

С позиций глубокого и последовательного историзма Маркс дал критику буржуазных экономистов за их поверхностное отношение к конкретно-историческому процессу. Именно Маркс своим логическим анализом исторического становления капитализма показал, что историческое, схваченное и выраженное в понятиях, есть осознанное в системе понятий и категорий логически верное отражение реальности.

Марксистское понимание соотношения логического и исторического несколько не умаляет роли абстрактного, дедуктивного научного анализа. Наоборот, оно его обогащает и углубляет. Логические концептуальные категории постоянно соприкасаются у Маркса с действительностью, подчеркивают реальный, исторический ход вещей на разных ступенях общественного развития.

Если в анализе капитализма Маркс исходил из логического, из общей структуры капиталистического общества, то это была не чисто абстрактная структура вообще, а структура специфической исторической формации (в частности в «Капитале»), формации капиталистического общества второй половины XIX в. Здесь логическое выступает как выраженное в понятиях истори-

¹²⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 13, стр. 499.

ческое; последнее подчеркивает его объективную значимость и непреложность его подлинного бытия.

В заключение следует остановиться на понятии «модель», которое широко используется структуралистами и выступает в их концепциях как одна из важнейших гносеологических категорий, выражающих отношение между человеческим знанием об объекте и самим объектом или процессом изучения. «Модель» является одним из основных понятий, которым структуралисты оперируют, противопоставляя свои концепции марксизму. Формально-логическая стройность структуралистской модели расценивается ими как неоспоримый критерий научности и объективности, которым якобы марксизм не обладает. Но ведь исторический факт, что первую, действительно научную «модель» капиталистического общества создал Маркс.

Марксова модель, разработанная в «Капитале», построена на материалистическом понимании истории; она не только адекватно отражает диалектику своего объекта, но и активно вмешивается в ход исторического процесса, воздействует на него в нужном направлении. Новую теоретическую аргументацию марксова «модель» общества получила в трудах В. И. Ленина, особенно в его анализе экономики России, развития империализма, проблеме войны и революции, а также в практической реализации этой «модели» в реальной жизни. А структуралистская модель? Она формальна и по форме, и по содержанию. Она выражает абстрактные логические связи и отношения данной структуры, не вскрывая реальное содержание, лежащее за ним. Так, Леви-Стросс, изучая систему родства, оперирует языковыми знаками, не интересуясь самими носителями этих знаков. Он считает, что реальные, «видимые» общественные отношения ни в коей мере не создают структуру; она возникает только в теоретической модели, которую ученый разрабатывает, чтобы понять функционирование этих общественных отношений.

Фуко в своих бессознательных «эпистемэ» исследует логические связи внутри каждой из них, но не ищет исходной причины их возникновения и развития в самой культуре, которую эти эпистемэ выражают. Подобные идеи имеют место и в литературоведении, где изучается не смысл и содержание литературного текста, а «бытие

языка», т. е. способы построения элементов в данной художественной структуре. Здесь везде модель выступает как формально-логическая схема, сконструированная исследователем и не требующая соприкосновения с реальностью.

Марксистская же модель капиталистического общества, оставаясь строго логичной, что отметил еще В. И. Ленин, говоря о «логике» «Капитала», глубоко содержательна, она исходит из внутренних закономерностей самих изучаемых объектов. Для нее адекватность или соответствие модели сущности объектов реального мира и их функционированию обязательна и необходима.

Другое не менее важное различие понятий структуралистской и марксистской модели относится к самому методу ее построения. Для структурализма типичен метафизический, статичный подход к изучаемым явлениям, расчленение общей структуры на отдельные, не связанные между собой звенья, марксистская же модель динамична, гибка, находится в постоянном движении. Она не боится противоречий, считая их движущей силой развития. Для нее важны количественные и качественные изменения, взаимоотношения случайности и необходимости, сущности и явления. Поэтому марксистская «диалектическая модель верно отражает специфику общества как целостного и развивающегося объекта и может быть применена для его дальнейшего исследования. Структуралистская же модель эту специфику не отражает и к обществу в целом не применима»¹²⁹. «Структурализм, как и его предшественники — дюркгеймовская социология, функционализм и холизм, — страдает пороком недиалектического мышления»¹³⁰.

Признавая эффективность научного метода и конкретных исследований французских структуралистов в различных областях гуманитарного знания, необходимо критически оценить их философские и идеологические предпосылки и выводы. Подчеркивая, как это было отмечено выше, проблему обоснования знания, но отрицая историю и субъекта истории — человека, структура-

¹²⁹ М. И. Грецкий. Французский структурализм, стр. 46.

¹³⁰ Тадеуш М. Ярошевский. Личность и общество, стр. 277.

листы были не в состоянии научно обосновать современное гуманитарное знание, вскрыть подлинный смысл явлений, показать их взаимодействие. Их здоровое стремление к объективности приняло гипостазированную форму и привело к антиисторизму и антигуманизму. Не удалась и их попытка исследовать механизмы функционирования рационального, научно-теоретического познания внутри сложных социально-культурных систем современной эпохи. Не удалась потому, что их исходные принципы, несмотря на критику буржуазных концепций познания, оказались ограниченными и во многом противоречивыми; в них отсутствует детерминизм общественного развития, а сами структуры выступают как замкнутые в себе, оторванные от времени и пространства.

Как справедливо отмечает польский философ-марксист Тадеуш Ярошевский, общественные отношения и действия играют в структурализме лишь роль материала, «который используется для построения модели, позволяющей понять неосознанную структуру общества», а постулат «научных требований объективности» осуществляется путем полного устранения поисков и беспокойства человеческой деятельности. Не найдя путей к научно-теоретической разработке проблемы человека, структурализм трактует людей скорее «как вещи», а не как «активные субъективности, не как субъект общественных явлений»¹³¹.

Подлинный переворот в трактовке обоснования человеческого знания и всей проблемы человека в целом совершил марксизм. Выявив социальную природу человека, доказав ее радикальную несводимость к познающему субъекту, марксизм стал впервые наукой о реальном историческом развитии индивидов, вовлеченных в процесс производства, объединенных общественными отношениями.

Рассмотрев в этом кратком очерке основные концепции французского структурализма и противопоставив им марксистское понимание истории, общества и человека, правомерно сделать вывод, что структурализм не является ни новой философией, ни новой идеологией.

¹³¹ Там же, стр. 271.

Это научный метод, исходными философскими предпосылками которого является неорационализм. Структурализм основан на целостном подходе к объектам действительности, дающим возможность по-новому в сравнении с традиционным рационализмом ставить и рассматривать проблемы современного научного знания. Но это не единственный научный метод: он имеет определенные пределы своей действенности. Поэтому абсолютизация его принципов, попытка заменить им всю совокупность философско-мировоззренческих предпосылок неправомерна. Единственной научной философией и методологией человеческого познания является материалистическая диалектика, адекватно отражающая закономерности объективного мира.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Несмотря на разнообразие направлений и течений современной французской буржуазной философии, в них в целом выявляются сходные тенденции: отказ от национальных материалистических традиций прошлого, иррационалистическое толкование мира и противопоставление индивидуального сознания общественному, идеологии науке, отказ от конкретно-исторического исследования человека и абсолютизация философско-антропологического его рассмотрения. В рамках этих общих тенденций каждое из рассмотренных в книге направлений сохраняет и свою собственную постановку вопроса, и решение отдельных проблем, и специфичность метода и аргументации.

Но своеобразные решения многогранных проблем философского знания совмещаются с однотипными идейными принципами и соответствующими им политическими и классовыми позициями. Доминирующей тенденцией, сближающей различные философские направления, остается негативное отношение к марксистско-ленинскому мировоззрению как революционной философии нашего времени и стремление рассматривать основные философские категории в отрыве от реального содержания объективной действительности.

В течение полувека произошла заметная эволюция как в самих этих направлениях, так и во взглядах отдельных ее представителей. Глубокие социально-политические и идеологические катаклизмы, новейшая революция в науке и технике, упрочение марксистско-ленинской философии во всем мире не могли не оказать на них своего влияния.

Если в 20-е и 30-е годы французская буржуазная философия ищет путей своего обновления в резкой критике

науки и обосновании ярко выраженных иррационалистических и мистических тенденций (бергсонизм, модернизм, христианский экзистенциализм, спиритуализм), то в 40-е и особенно 50-е годы происходит заметная ее трансформация, радикальное изменение проблематики и метода. Абстрактная, спекулятивная философия уступает место философии существования, философии конкретного человека. В 60-е годы некоторые идеи логического позитивизма, долгое время не находившие почвы во Франции, в своеобразной форме начинают распространяться и в известной мере способствуют выработке критического отношения к экзистенциализму. Философия существования уступает место философии концептуального мышления. В последнее десятилетие вновь происходит смена философской ориентации. Логический позитивизм во всем мире сходит на нет. Быстро развиваются идеи «постпозитивизма» и различных форм структурализма.

Под влиянием новой социально-политической ситуации, вызванной событиями второй мировой войны, образованием социалистической системы, а также постоянными классовыми столкновениями, ни одно из буржуазно-философских течений не могло остаться в стороне от анализа общих закономерностей исторической эпохи, путей преобразования мира, общества, человека и вынуждено было, в той или иной мере, затронуть эти вопросы.

Однако позитивного научного решения, которое стояло бы на уровне современного знания и духовной культуры человечества, ни одно из этих течений не дало. Самое влиятельное и широко распространенное направление французской буржуазной философии — экзистенциализм, — несмотря на выдвижение ряда интересных и актуальных проблем, не отразило адекватно реальные социальные и идейные противоречия, волнующие человечество сегодня. Не смогли экзистенциалисты найти и правильный аспект взаимоотношений между философией и наукой. Недооценка решающей роли объективных законов природы и развития человеческого общества, отрицание закономерного характера истории и гипертрофирование личного самосознания отдельного индивида привели экзистенциализм к неспособности создать позитивную философскую систему. Антисциентизм экзистенциализма, его тенденция противопоставить

свою доктрину научному познанию, найти предмет философии вне и вопреки научным данным лишает это философское учение того необходимого теоретического уровня, который предъявляется ныне передовым общественным сознанием к современной философской мысли. Будучи наиболее типичными выразителями общего кризиса принципов и ценностей, развернувшегося в первой половине XX в., экзистенциалисты выступали против буржуазного общества, его пороков, но они были не в состоянии порвать с идеологией того класса, к которому принадлежали, что и привело их в конечном счете к левозастеннистским позициям.

Несостоятельны и по существу анахроничны теоретические построения религиозной философии как в форме спиритуалистических концепций, так и в неотомистском аспекте гармонии науки и религии. Обновление форм выражения и модернизация идейно-теоретического обоснования религиозных принципов, попытка неотомизма их демократизации и интеллектуализации не в состоянии затушевать подлинную сущность этой клерикальной философии, закат которой неминуем. Неотомистская программа «естественного права», «солидаристского общества», построенного на любви и всеобщей «социализации», «христианский» путь его развития, классовый мир и сотрудничество выражают лишь стремление церкви приспособиться к новым веяниям эпохи, сохранить свое влияние на массы, но не меняют ни одного из основных принципов религиозного мировоззрения. Попытка неотомизма по-новому решить отношение науки и религии, разума и веры вызвана тем резким противоречием религии и общим ходом исторического процесса, которое привело к тому, что ныне вся религиозная «концепция жизни поставлена под сомнение».

Отсутствие научного анализа социальной действительности, утопичность «позитивной» программы привела к крушению и персонализм, претендующий «обновить» капиталистическое общество. Идеи Мунье о возрождении христианского идеала человеческой личности в условиях ожесточенных классовых антагонизмов современного капитализма наивны и ненаучны. Иллюзорны его мечты о народной бесклассовой революции, фактически лишенной основного революционного ядра — классовой борьбы, диктатуры пролетариата, революции,

которая абстрактно соединяет экономику и мораль и низводит политику к «технике духовных средств». Борьба персоналистов за «духовную» революцию без слома государственной машины и замены господства капитала властью труда отразила шаткость их идеологических и политических позиций, общую бесперспективность идеалистической философской концепции.

На общем фоне этих иррационалистических теорий лишь два течения — тейярдизм и неорационализм — пытаются вырваться из в сущности традиционного решения указанных проблем французской буржуазной философией и разрешить их более или менее в контакте с современным научным знанием. Но и они непоследовательны, а порою компромиссны.

Что касается структурализма, который еще находится в стадии развития, то он на данном этапе не представляет собой ясно выраженного философского направления в полном смысле этого слова, хотя и претендует на философско-теоретические обобщения и универсальный метод исследования. Его значимость — в объективном научном методе, ориентированном на сближение гуманитарных и естественных наук, в попытке дать целостное системное изучение внутренних структур исследуемых объектов и их отношений.

Таким образом, анализ основных направлений буржуазной французской философии за последние 50 лет показал, что они в целом не выдержали исторической проверки. Им не удалось, несмотря на выдвижение ряда новых и интересных проблем, позитивно решить ни одну из них.

Будущее философии несомненно принадлежит наиболее позитивной концепции мира — диалектическому материализму. «Наши позиции в борьбе идей, — сказал Л. И. Брежнев, — крепки, как никогда. На нашей стороне правда реальных достижений социализма. Мы располагаем сильнейшим оружием — марксистско-ленинским учением, которое помогает нам находить верные ответы на новые вопросы, поставленные жизнью. Сила наших идей в том, что они подтверждаются всем ходом общественного развития, который шаг за шагом подводит все человечество к социализму»¹.

¹ Л. И. Брежнев. Ленинским курсом, т. 3. М., 1972, стр. 330.

I. Литература к работе в целом

- Маркс К.* К критике гегелевской философии права.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 1.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 2.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 3.
- Маркс К.* Тезисы о Фейербахе.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 3.
- Маркс К.* Нищета философии.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 4.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 4.
- Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 8.
- Маркс К.* Речь на юбилее «The people's party», произнесенная в Лондоне 14 апреля 1856 года.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 12.
- Маркс К.* К критике политической экономии.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 13.
- Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 19.
- Энгельс Ф.* Анти-Дюринг.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 20.
- Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 21.
- Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 22.
- Маркс К.* Капитал, тт. I—III.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, тт. 23, 24, 25, ч. I, II.
- К. Маркс и Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956.
- Ленин В. И.* Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?— Полное собрание сочинений, т. 1.
- Ленин В. И.* Партийная организация и партийная литература.— Полное собрание сочинений, т. 12.
- Ленин В. И.* Социализм и религия.— Полное собрание сочинений, т. 12.
- Ленин В. И.* Как рассуждает т. Плеханов о тактике социал-демократии.— Полное собрание сочинений, т. 13.
- Ленин В. И.* Против бойкота.— Полное собрание сочинений, т. 16.
- Ленин В. И.* Марксизм и ревизионизм.— Полное собрание сочинений, т. 17.
- Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм.— Полное собрание сочинений, т. 18.
- Ленин В. И.* К двадцатипятилетию смерти Иосифа Дицгена.— Полное собрание сочинений, т. 23.

* Ввиду огромного количества трудов по современной французской буржуазной философии как советских, так и зарубежных авторов в данную библиографию включены в основном только исследования 60—70-х годов XX в.

- Ленин В. И.* Империализм, как высшая стадия капитализма.— Полное собрание сочинений, т. 27.
- Ленин В. И.* Философские тетради.— Полное собрание сочинений, т. 29.
- Ленин В. И.* Государство и революция.— Полное собрание сочинений, т. 33.
- Ленин В. И.* О революционной фразе.— Полное собрание сочинений, т. 35.
- Ленин В. И.* Главная задача наших дней.— Полное собрание сочинений, т. 36.
- Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. М., 1969.
- Материалы XXIV съезда КПСС. М., 1971.
- Брежнев Л. И.* Ленинским курсом.— Речи и статьи, т. III. М., 1972.
- Брежнев Л. И.* За справедливый, демократический мир, за безопасность народов и международное сотрудничество. М., 1973.
- Богомолов А. С.* Идея развития в буржуазной философии. М., 1962.— Вопросы гносеологии, логики и методологии научного исследования, Л., 1970.
- Дробницкий О. Г., Кузьмина Т. А.* Критика современных буржуазно-этических концепций. М., 1967.
- Замошкин Ю. А.* Кризис буржуазного индивидуализма. М., 1966.
- Ильин А. Я., Фролов И. Т.* Ленинские принципы философского исследования научного познания.— «Вопросы философии», 1970, № 4.
- История марксистской диалектики. М., 1971.
- История философии в шести томах, т. 6. кн. 1 и 2, М., 1965.
- Какабадзе Э. М.* Человек как философская проблема. Тбилиси, 1970.
- Карпушин В. А.* Концепция индивидуализма в современной буржуазной философии и социологии. М., 1968.
- Кузнецов В. Н.* Французская буржуазная философия XX в. М., 1970.
- Курсанов Г. А.* Ленинизм и кризис буржуазной философской мысли. М., 1971.
- Лазарев В. В.* Антиномии современного буржуазного сознания и их истоки.— «Вопросы философии», 1971, № 8.
- Лекторский В. А.* Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М., 1965.
- «Ленин как философ» (под ред. М. М. Розенталя). М., 1969.
- Мамардашвили М. К.* К проблеме метода в истории философии.— «Вопросы философии», 1965, № 6.
- Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классическая и современная буржуазная философия.— «Вопросы философии», 1970, № 2; 1971, № 4.
- «Методологические проблемы науки». М., 1972.
- Момджян Х. Н.* Марксизм и ренегат Гароди. М., 1973.
- Мотрошилова Н. В.* Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968.
- Мысливченко А. Г.* Человек как предмет философского познания. М., 1972.
- Нарский И. С.* Кризис буржуазной философии на современном этапе истории и проблемы ее критики.— «Философские науки», 1967, № 1.
- Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1969.
- Ойзерман Т. И.* Главные философские направления. М., 1971.
- «От Эразма Роттердамского до Бертрانا Рассела (Проблемы современного буржуазного гуманизма и свободомыслия)». М., 1969.

- Петросян М. И.* Гуманизм. М., 1964.
 «Проблема личности в совр. зарубежных литературах». Л., 1971.
 «Проблема человека в современной философии». М., 1969.
 «Проблемы личности». М., т. 1, 1969; т. 2, 1970.
 «Против современной буржуазной этики». М., 1965.
Ралья М. Два облика Франции. М., 1962.
Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957.
Скайсеирис Р. Основные направления современной буржуазной философии (критические очерки). Вильнюс, 1971.
Скворцов Л. В. Кризис буржуазных ценностей и идеалистическая философия. — «Вопросы философии», 1970, № 7.
 «Современная идеалистическая гносеология». М., 1968.
 «Современная идеалистическая философия». М., 1968.
 «Современная философия и социология в странах Западной Европы и Америки». М., 1964.
 «Современный объективный идеализм». М., 1963.
 «Современный субъективный идеализм». М., 1957.
Сэв Л. Современная французская философия. М., 1968.
Федосеев П. Н. Коммунизм и философия. М., 1971.
 «Философия Гегеля и современность». М., 1973.
 «Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии». М., 1972.
 «Философия и современность». М., 1971.
 «Философия. Методология». М., 1972.
 «Французские коммунисты в борьбе за прогрессивную идеологию». М., 1953.
Эфиров С. А. От Гегеля к Дженнаро. О судьбах диалектики в буржуазной философии. М., 1960.
Ярошевский Т. М. Личность и общество. М., 1973.
Bréhier E. Transformation de la philosophie française. Paris, 1960.
Bréhier E. Les thèmes actuels de la philosophie. Paris, 1967.
Bréhier E. Histoire de la philosophie, t. 1—2. Paris, 1968.
Daval R. Histoire des idées en France. Paris, 1965.
Farber M. L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis. — La philosophie française, t. 2. Paris, 1950.
Grevillot J.-M. Les grands courants de la pensée contemporaine. Existentialisme, marxisme, personnalisme. Paris, 1948.
Lacroix J. Panorama de la philosophie française contemporaine. Paris, 1966.
Sciaccia F. Les grands courants de la pensée contemporaine. Paris, 1965.
Trotignon P. Les philosophes français d'aujourd'hui. Paris, 1967.
Wahl J. Tableau de la philosophie française. Paris, 1966.

II. Источники и исследования к отдельным главам

Глава первая

Источники

- Bataille G.* L'expérience intérieure. Paris, 1943.
Bataille G. L'érotisme. Paris, 1957.
Camus A. Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde. Paris, 1942.
Camus A. L'étranger. Paris, 1942.

- Camus A.* Caligula. Paris, 1944.
Camus A. Lettres à un ami allemand. Paris, 1945.
Camus A. La peste. Paris, 1947.
Camus A. Noces. Paris, 1947.
Camus A. Le malentendu suivi de Caligula. Paris, 1948.
Camus A. Les justes. Paris, 1950.
Camus A. La chute. Paris, 1956.
Camus A. L'exil et le royaume. Paris, 1957.
Camus A. L'été. Paris, 1957.
Camus A. Actuelles, v. 1—3. Paris, 1957—1958.
Camus A. Discours de Suède. Paris, 1958.
Camus A. L'homme révolté. Paris, 1959.
Camus A. L'envers et l'endroit. Paris, 1961.
Camus A. Carnets, I—II. Paris, 1962—1964.
Camus A. L'intelligence et l'échafaud. Liège, 1960.
Beauvoir de S. L'invitée. Paris, 1943.
Beauvoir de S. Pyrrhus et Cinéas. Paris, 1944.
Beauvoir de S. L'existentialisme et la sagesse des nations. Paris, 1948.
Beauvoir de S. Pour une morale de l'ambiguïté. Paris, 1958.
Beauvoir de S. Mémoires d'une jeune fille rangée. Paris, 1959.
Beauvoir de S. La force de l'âge. Paris, 1960.
Beauvoir de S. La force de choses. Paris, 1963.
Marcel G. Journal métaphysique. Paris, 1927.
Marcel G. Le monde cassé. Paris, 1933.
Marcel G. Être et voir. Paris, 1935.
Marcel G. Du refus à l'invocation. Paris, 1942.
Marcel G. Homo viator. Paris, 1945.
Marcel G. Le mystère de l'être, v. I—II. Paris, 1951.
Marcel G. Les hommes contre l'humain. Paris, 1951.
Marcel G. Le déclin de la sagesse. Paris, 1954.
Marcel G. L'homme problématique. Paris, 1955.
Marcel G. Le mal est parmi nous. Paris, 1956.
Marcel G. Présence et immortalité. Paris, 1959.
Marcel G. Fragments philosophiques, 1909—1914. Paris, 1962.
Marcel G. Paix sur la terre. Paris, 1965.
Marcel G. Essai de philosophie concrète. Paris, 1967.
Marcel G. Pour une sagesse tragique et son au-delà. Paris, 1968.
Merleau-Ponty M. Le structure du comportement. Paris, 1942.
Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris, 1945.
Merleau-Ponty M. Humanisme et terreur. Paris, 1947.
Merleau-Ponty M. Eloge de la philosophie. Paris, 1953.
Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. Paris, 1955.
Merleau-Ponty M. Signes. Paris, 1961.
Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris, 1964.
Merleau-Ponty M. Sens et non-sens. Paris, 1966.
Merleau-Ponty M. La prose du monde. Texte établi et présenté par Cl. Lefort. Paris, 1969.
Sartre J.-P. L'imagination. Paris, 1936.
Sartre J.-P. La nausée. Paris, 1938.
Sartre J.-P. L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris, 1940.
Sartre J.-P. L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris, 1943.
Sartre J.-P. L'existentialisme est un humanisme. Paris, 1946.

- Sartre J.-P.* Théâtre, v. I. Paris, 1947.
Sartre J.-P. Esquisse d'une théorie des émotions. Paris, 1948.
Sartre J.-P. Situations, I—VII. Paris, 1951—1964.
Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique, t. I. Théories des ensembles pratiques. Paris, 1960.
Sartre J.-P. e. a. Marxisme et existentialisme. Controverse sur la dialectique. Paris, 1962.
Sartre J.-P. Les mots. Paris, 1964.
Sartre J.-P. La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique. Paris, 1966.
Sartre J.-P.— Sartre répond.— "L'Arc", 1966, N 30.

Исследования

- Бакрадзе К. С.* Экзистенциализм. Тбилиси, 1962.
Великовский С. Грани «несчастливого сознания». М., 1973.
Грецкий М. Н. Существует ли диалектика в природе? (Из идеологической борьбы совр. Франции).— «Философские науки», 1964, № 6.
Карпушин В. А. Концепция личности у Альбера Камю.— «Вопросы философии», 1967. № 2.
Карпушин В. А. Философская антропология Габриэля Марселя.— «Проблема человека в современной философии». М., 1969.
Кузнецов В. Н. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М., 1969.
Мамардашвили М. К. К критике экзистенциалистского понимания диалектики.— «Вопросы философии», 1963, № 6.
Сахарова Т. А. Марксизм и гуманизм.— «Вопросы философии». 1966, № 8.
«Современный экзистенциализм». М., 1966.
Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм.— «Вопросы философии», 1966, № 12; 1967, № 1.
Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм и научное познание. М., 1967.
Стрельцова Г. Я. Проблема диалектики природы в экзистенциализме Ж.-П. Сартра.— «Из истории зарубежной философии» XIX—XX веков. М., 1967.
Тавризян Г. М. Феноменология Э. Гуссерля и французский экзистенциализм.— «Вопросы философии», 1968, № 1.
«Философия марксизма и экзистенциализм». М., 1971.
Albérés R.-M. Jean-Paul Sartre. Paris, 1957.
Bollnow O. F. Französischer Existenzialismus. Stuttgart, 1965.
Borel P.-L. De Péguy à Sartre. Paradoxes du XX siècle. Neuchâtel, 1964.
Breton S. Saint Thomas d'Aquin. Paris, 1965.
Burnier M. Les existentialistes et la politique. Paris, 1966.
«Cahiers Albert Camus». Paris, 1971.
Cogniot G. e. a. Méaventures de l'antimarxisme. Les malheurs de M. Merleau-Ponty. Paris, 1956.
Grénier J. Albert Camus, souvenirs. Paris, 1968.
Hommage à Georges Bataille.— "Critique", 1963, août — septembre.
Fouquié P. L'existentialisme. Paris, 1966.
Houbart J. Un père dénaturé. Essai critique sur la philosophie de Jean-Paul Sartre. Paris, 1964.
Janson F. Sartre. Paris, 1966.
Kanapa J. L'existentialisme n'est pas un humanisme. Paris, 1947.
Lafarge René. La philosophie de Jean-Paul Sartre. Toulouse, 1967.
Maurois A. De Proust à Camus. Paris, 1963.

- Mougin H.* La sainte famille existentialiste. Paris, 1947.
Nicolas A. Albert Camus. Paris, 1966.
Pinnay M. Albert Camus. Paris, 1961.
Robinet A. Merleau-Ponty, sa vie, son oeuvre... Paris, 1964.
Sarouche J. Camus. Paris, 1968.
 Sartre aujourd'hui.— "L'Arc". Numéro special, 1966. N 30.
Seel G. Sartres Dialektik. Bonn, 1971.
Sérouja M. Les philosophies de l'existence. Paris, 1965.
Tillette X. Les philosophes contemporains. Marcel. Merleau-Ponty. Yaspers. Paris, 1962.
Troisfontaines R. De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel. Paris, 1953.
Troisfontaines R. Existentialisme et pensée chrétienne. Paris, 1957.
Waelhens A. Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty. Louvain — Paris, 1968.
Wintrebert P. L'existence délivrée de l'existentialisme. Paris, 1965.

Глава вторая

Источники

- Blondel M.* Le problème de la philosophie catholique. Paris, 1932.
Blondel M. La pensée, v. 1—2. Paris, 1934—1935.
Blondel M. L'être et les êtres. Paris, 1935.
Blondel M. L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, t. I—II. Paris, 1936—1937.
Blondel M. La philosophie et l'esprit chrétien, v. I—II. Paris, 1944—1946.
Blondel M. Exigences philosophiques du christianisme. Paris, 1950.
Blondel M. Lettres philosophiques. Paris, 1961.
Blondel M. Carnets intimes. Paris, 1961.
Blondel M. L'itinéraire philosophique. Propos recueillis par F. Lefevre. Paris, 1966.
Gilson E. L'être et l'essence. Paris, 1922.
Gilson E. Réalisme thomiste et critique de la connaissance. Paris, 1917.
Gilson E. L'esprit de la philosophie médiévale. Paris, 1948.
Gilson E. Christianisme et philosophie. Paris, 1949.
Gilson E. Le philosophe et la théologie. Paris, 1960.
Gilson E. Introduction à la philosophie chrétienne. Paris, 1960.
Gilson E. Le Thomisme. Paris, 1965.
Lacroix J. Le sens de l'athéisme moderne. Paris, 1958.
Lacroix J. Histoire et mystère. Paris, 1962.
Lacroix J. Kant et kantisme. Paris, 1966.
Lacroix J. Marxisme, existentialisme, personnalisme. Paris, 1966.
Lacroix J. Le personnalisme comme antiidéologie. Paris, 1972.
Landsberg P.-L. Problèmes du personnalisme. Paris, 1952.
Lavelle L. Le moi et son destin. Paris, 1936.
Lavelle L. La dialectique de l'éternel présent, v. I—IV, Paris, 1927—1955.
Lavelle L. Traité des valeurs, v. I—II. Paris, 1951—1955.
Lavelle L. Morale et religion (Chroniques philosophiques), t. 1. Paris, 1960.
Lavelle L. Manuel de méthodologie dialectique. Paris, 1962.
Le Senne R. Introduction à la philosophie. Paris, 1925.

- Le Senne R.* Le devoir. Paris, 1930.
Le Senne R. Obstacle et valeur. Paris, 1934.
Le Senne R. Traité de morale générale. Paris, 1942.
Le Senne R. Traité de caractérologie. Paris, 1946.
Le Senne R. La destinée personnelle. Paris, 1951.
Le Senne R. La découverte de Dieu. Paris, 1955.
Maritain J. Christianisme et démocratie. N. Y., 1943.
Maritain J. De Bergson à Thomas d'Aquin. N. Y., 1944.
Maritain J. Principes d'une politique humaniste. Paris, 1945.
Maritain J. Trois réformateurs. Paris, 1947.
Maritain J. La signification de l'athéisme contemporain. Paris, [1949].
Maritain J. Pour une philosophie de l'éducation. Paris, 1959.
Maritain J. La philosophie morale. Paris, 1960.
Maritain J. Le philosophe dans la cité. Paris, 1960.
Maritain J. De l'église du Christ. Paris, 1970.
Mounier E. La pensée de Charles Péguy. Paris, 1931.
Mounier E. Révolution personaliste et communautaire. Paris, 1935.
Mounier E. Manifeste au service du personalisme. Paris, 1936.
Mounier E. Personalisme et christianisme. Paris, 1939.
Mounier E. Qu'est-ce que le personalisme? Paris, 1946.
Mounier E. Introduction aux existentialismes. Paris, 1947.
Mounier E. La petite peur du XX siècle. Paris, 1949.
Mounier E. Le personalisme. Paris, 1949.
Mounier E. Carnets de route, t. 1—2. Paris, 1950—1951.
Mounier E. L'espoir des désespérés. Paris, 1953.
Nédoncelle M.-G. La réciprocité des consciences. Paris, 1942.
Nédoncelle M.-G. La personne humaine et la nature. Paris, 1943.
Nédoncelle M.-G. Introduction à l'esthétique. Paris, 1956.
Nédoncelle M.-G. Vers une philosophie de l'amour et de la personne.
 Paris, 1957.
Nédoncelle M.-G. Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une phi-
 losophie personaliste. Paris, 1961.
Nédoncelle M.-G. Philosophie de l'esprit. Explorations personalistes.
 Paris, 1970.
Nédoncelle M.-G. Le chrétien appartient à deux mondes. Paris, 1970.
Ricoeur P. Philosophie de la volonté. Paris, 1949.
Ricoeur P. L'histoire et vérité. Paris, 1955.
Ricoeur P. Finitude et culpabilité. Paris, 1960.
Ricoeur P. De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris, 1965.
Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1965.
Teilhard de Chardin P. Oeuvres, t. 1—9. Paris, 1955—1956.
Teilhard de Chardin P. Hymne de l'Univers. Paris, 1961.
Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée par Henri
 de Lubac. Paris, 1965.
Thomas Aquinas. Summa Theologiae.
Thomas Aquinas. Summa contra gentiles.
Thomas Aquinas. De veritate.

Исследования

- Аз А. Формирование философской антропологии Тейяра де Шардена.—
 «Философские науки», 1969, № 3.
 Бабосов Е. М. Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства.
 Минск, 1970.
 Великович Л. Н. Кризис современного неотомизма. М., 1967.

- Великович Л. Н.* Религия и политика в современном капиталистическом обществе. М., 1970.
- Гараджа В. И.* Неотомизм. Разум. Наука. М., 1969.
- Гараджа В. И. В. И.* Ленин и критика современного фидензма. М., 1970.
- Дени А.* и др. Марксисты отвечают своим католическим критикам. М., 1958.
- Желнов М. В.* Критика гносеологии современного неотомизма. М., 1971.
- Казанова А.* Второй ватиканский собор. М., 1972.
- Кашен М.* Наука и религия. М., 1958.
- Кузнецов В. Н.* Французский персонализм.— Кн. Современный объективный идеализм. М., 1963.
- Маркевич С.* Тайные недуги католицизма. М., 1967.
- Мчедлов М. П.* Католицизм. М., 1970.
- «Наука и теология в XX веке. Критика теологических концепций науки». М., 1972.
- Пасика В. М.* Христианский эволюционизм Тейяра де Шардена.— Кн. Из истории зарубежной философии XIX—XX веков. М., 1967.
- «Современные религиозно-философские течения в капиталистических странах». М., 1962.
- Тордаи Э.* Философия Тейяра де Шардена и современная идеологическая борьба. Кн. «Вопросы научного атеизма». М., 1960. № 2.
- Шейнман М. М.* Современный клерикализм. М., 1964.
- Эншлен Ш.* Происхождение религии, М., 1954.
- L'athéisme dans la vie et la culture contemporaine.* Paris, 1968.
- Barthélémy-Madaule M.* Bergson et Teilhard de Chardin. Paris, 1963.
- Barthélémy-Madaule M.* La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin. Paris, 1967.
- Chaix-Ruy J.* Le surhomme, de Nietzsche à Teilhard de Chardin. Paris, 1965.
- Chauchard P.* L'être humain selon Teilhard de Chardin. Paris, 1959.
- Conilh J.* Emmanuel Monier. Paris, 1966.
- Crespy G.* De la science à la théologie. Essai sur T. de Chardin. Neuchâtel, 1965.
- Devaux A.* Le Senne ou le combat pour la spiritualisation. Paris, 1968.
- Demenach J.-M.* Emmanuel Mounier. Paris, 1972.
- Duméry H.* Blondel et la religion. Paris, 1956.
- Duquesne J.* Dieu pour l'homme d'aujourd'hui. Paris, 1970.
- Dussault G. e. a.* Panthéisme, action, Oméga chez Teilhard de Chardin. Brugs — Paris, 1967.
- Girardi J.* Marxisme et christianisme. Paris, 1968.
- Grenet P.* Teilhard de Chardin, un évolutionniste éclairé. Paris, 1961.
- Jouhaud M.* Le problème de d'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel. Louvain — Paris, 1970.
- Kahane E.* Teilhard de Chardin. Paris, 1960.
- «Le centenaire de Maurice Blondel (1861—1961)». Paris, 1963.
- Leroy R., Casanova A., Moine A.* Les marxistes et l'évolution du monde catholique. Paris, 1972.
- Lestavel J.* Introduction au personnalisme. Paris, 1961.
- Mélanges offerts à Etienne Gilson de l'Académie française. Toronto — Paris, 1959.
- Moix C.* La pensée d'Emmanuel Mounier. Paris, 1960.
- Mounier et sa génération. Correspondance. Paris, 1956.

- Pivetau J.* Le père Teilhard de Chardin savant. Paris, 1964.
Pluzànski T. Mounier. Warszawa, 1967.
Soucy Claude. Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin. Paris, 1967.
Tresmontant C. Les origines de la philosophie chrétienne. Paris, 1962.
Tresmontant C. Comment est-ce aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu? Paris, 1966.
Tresmontant C. Les problèmes de l'athéisme. Paris, 1972.
Van Steenberghe F. Le retour à saint Thomas a-t-il encore un sens aujourd'hui? Montréal — Paris, 1967.
Verret M. Les marxistes et la religion. Essai sur l'athéisme moderne. Paris, 1965.

Глава третья

Источники

- Althusser L.* Pour Marx. Paris, 1965.
Althusser L. Du "Capital" à la philosophie de Marx.— *Althusser L., Rancière J., Macherey R.* Lire le Capital, t. I. Paris, 1965.
Althusser L. L'objet du "Capital".— *Althusser L., Balibar E., Establet R.* Lire le Capital, t. II. Paris, 1965.
Bachelard G. La valeur inductive de la relativité. Paris, 1929.
Bachelard G. Le pluralisme cohérent de la chimie moderne. Paris, 1932.
Bachelard G. Le nouvel esprit scientifique. Paris, 1934.
Bachelard G. Essai sur la connaissance approchée. Paris, 1934.
Bachelard G. L'intuition de l'instant. Paris, 1935.
Bachelard G. Les intuitions atomistiques. Paris, 1935.
Bachelard G. L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine. Paris, 1937.
Bachelard G. L'eau et les rêves. Paris, 1942.
Bachelard G. L'art et les songes. Paris, 1943.
Bachelard G. La dialectique de la durée. Paris, 1950.
Bachelard G. L'activité rationaliste de la physique contemporaine. Paris, 1951.
Bachelard G. La formation de l'esprit scientifique. Paris, 1957.
Bachelard G. Le nouvel esprit scientifique et la création des valeurs rationnelles.— "Encyclopédie française", 1957, t. XIX.
Bachelard G. La terre et les rêveries de la volonté. Paris, 1958.
Bachelard G. La poétique de l'espace. Paris, 1958.
Bachelard G. La poétique de la rêverie. Paris, 1961.
Bachelard G. La philosophie du non. Paris, 1962.
Bachelard G. La psychanalyse du feu. Paris, 1965.
Bachelard G. Le rationalisme appliqué. Paris, 1966.
Bachelard G. Le matérialisme rationnel. Paris, 1967.
Barthes R. Mythologies. Paris, 1957.
Barthes R. Sur Racine. Paris, 1963.
Barthes R. Essais critiques. Paris, 1964.
Barthes R. Critique et vérité. Paris, 1966.
Barthes R. Système de la mode. Paris, 1967.
Barthes R. Le degré zero en l'écriture, suivi des éléments de sémiologie. Paris, 1970.
Foucault M. Maladie mentalis et personnalité. Paris, 1954.

- Foucault M.* Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, 1961.
- Foucault M.* Rousseau jugé de Jean-Jacques. Paris, 1962.
- Foucault M.* Naissance de la clinique. Paris, 1963.
- Foucault M.* Les mots et les choses. Paris, 1966.
- Foucault M.* L'archéologie du savoir. Paris, 1969.
- Godelier M.* Les structures de la méthode du "Capital" de Karl Marx.— "Economie et Politique", 1960, NN 70—71.
- Godelier M.* Quelques aspects de la méthode du "Capital".— "Economic et Politique", 1961, NN 80—81.
- Godelier M.* Système, structure et contradictions dans le "Capital".— "Temps modernes", 1966, N 246.
- Godelier M.* Logique dialectique et analyse des structures. Réponse à Lucien Sève — "La Pensée", 1970, N 149.
- Lacan J.* Ecrits. Paris, 1966.
- Le séminaire de Jacques Lacan, t. 1. (Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse). Paris, 1973.
- Левин-Стросс Клод.* Структура мифов.— «Вопросы философии», 1970, № 7.
- Levi-Strauss C.* Le totémisme aujourd'hui. Paris, 1955.
- Levi-Strauss C.* Tristes tropiques. Paris, 1955.
- Levi-Strauss C.* Anthropologie structurale. Paris, 1958.
- Levi-Strauss C.* Race et l'histoire. Paris, 1961.
- Levi-Strauss C.* La pensée sauvage. Paris, 1962.
- Levi-Strauss C.* Mythologiques. Paris, 1964—1971. (Le cru et le cuit, 1964; Du miel aux cendres, 1966; Origine de manière de table, 1969; L'homme nu, 1971).
- Levi-Strauss C.* Les structures élémentaires de parenté. Paris, 1967.
- «Recueil des publications scientifiques de F. de Saussure». Hdlb., 1922.
- «Notes inédites de F. de Saussure». "Cahiers" F. de Saussure, 1954, N 12; 1960, N 17; 1964, N 21; в русск. переводе — Курс общей лингвистики, М., 1933.

Исследования

- Автономова Н. С.* Концепция «археологического знания» М. Фуко.— «Вопросы философии», 1972, № 10.
- Блауберг И. В., Юдин Э. Г.* Философские проблемы исследования систем и структур.— «Вопросы философии», 1970, № 5.
- Блауберг И. В., Юдин Б. Г.* Понятие целостности и его роль в научном познании. М., 1972.
- Будагов Р. А.* Из истории языкознания (Соссюр и соссюрианство). М., 1954.
- Грецкий М. Н.* Французский структурализм. М., 1971.
- Долгов К. М.* Эстетика М. Дюфренна.— «Вопросы философии», 1972, № 4.
- Зотов А. Ф. Г.* Башляр и методология XX века.— «Вопросы философии», 1973, № 3.
- Козловский В. Е.* Структурализм и диалектический материализм (Обзор конференции).— «Философские науки», 1970, № 1.
- Корнфорт М.* Марксизм и лингвистическая философия. М., 1968.
- Лекторский В. А., Швырев В. А.* Актуальные философско-методологические проблемы системного подхода.— «Вопросы философии», 1971, № 1.
- «Ленинизм и теоретические проблемы языкознания». М., 1970.

- Маркарян Э. С.* Вопросы системного исследования общества. М., 1972.
- Мелетинский Е. М.* Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа.— «Вопросы философии», 1970, № 7.
- Мелетинский Е. М.* Мифологические теории XX века на Западе.— «Вопросы философии», 1971, № 7.
- Методологические вопросы общественных наук, вып. 2. М., 1971.
- Мулу Н.* Структурные методы и философия науки.— «Вопросы философии», 1969, № 2.
- Мулуд Н.* Современный структурализм. Размышления о методе философии точных наук. М., 1973.
- «Новое в лингвистике», вып. 1—6. М., 1960—1972.
- «Основные направления структурализма». М., 1964.
- Полторацкий А. Ф.* и *Швырев В. С.* Знак и деятельность. М., 1970.
- «Проблемы методологии системного исследования. Под ред. И. В. Блауберга, В. Н. Садовского, Э. Г. Юдина. М., 1970.
- Сенокосов Ю. П.* Дискуссия о структурализме во Франции.— «Вопросы философии», 1968, № 6.
- «Системные исследования. Ежегодник». М., 1969—1971.
- Солнцев В. М.* Язык как системно-структурное образование. М., 1971.
- Степанов Ю. С.* Семантика. М., 1971.
- Сзв Л.* О структурализме. Заметки об одной из сторон идеологической жизни Франции.— «Проблемы мира и социализма», 1971, №№ 5—6.
- Трубецкой Н. С.* Основы фонологии. М., 1960.
- Труды по знаковым системам.— «Ученые записки ТГУ», т. 1—6, Тарту, 1964—1971.
- Угринович Д. М.* Марксизм, структурализм, функционализм.— «Вестник МГУ. Философия», 1970, № 3.
- Федорюк Г. М.* Диалектика в гносеологии Г. Башляра.— «Философские науки», 1969, № 5.
- Черняк В. С.* Структурализм и математизация знания.— «Философские науки». 1969, № 5.
- Шаумян С. К.* Философские вопросы теоретической лингвистики. М., 1971.
- Amiot M.* Le relativisme culturaliste de M. Foucault.— “Les temps modernes”, 1967, N 248.
- Luzias J. M., Bottigelli E, Bresson e. a.* Structuralisme et marxisme. Paris, 1970.
- Auzias J.-M.* Les clefs pour le structuralisme. Paris, 1967.
- Backès G.* Réflexions sur Claude Levi-Strauss.— “Nouvelle critique”, 1969, N 24.
- Badiou M.* Le concept de modèle. Paris, 1969.
- Benveniste E.* Problèmes de linguistique générale. Paris, 1966.
- Blanché R.* Structures intellectuelles. Paris, 1966.
- Boudon R.* A quoi sert la notion de “structure”? Paris, 1968.
- Canguilhem G.* La méthode structurale.— “Critique”, 1967, N 242.
- Corvez M.* Les structuralistes. Paris, 1969.
- Cressant P.* Levi-Strauss. Paris, 1970.
- Daix P.* Structuralisme et révolution culturelle. Paris, 1972.
- “Dialectique marxiste et pensée structurale”. Paris, 1968.
- Ducrot O., Todorov Tz., Sperber D., Safouan M., Wahl F.* Qu'est-ce que le structuralisme? Paris, 1968.
- Fages J.-B.* Comprendre le structuralisme. Toulouse, 1967.
- Fages J.-B.* Le structuralisme en procès. Toulouse, 1968.

- Flament Cl.* Théorie des graphes et structures sociales. Paris, 1965.
- Glucksmann A.* Un structuralisme ventriloque.— "Les temps modernes", 1967, N 250.
- Godel R.* Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure. Genève — Paris, 1957.
- Greimas A. J.* Sémantique structurale. Paris, 1966.
- Jacob A.* Sur le structuralisme.— "Les études philosophiques", 1962, N 2.
- Ipola E.* de. Ethnologie et histoire dans l'épistémologie structuraliste.— "Cahiers internationaux de sociologie", 1970, N 48.
- Laere van F.* Lacan et le discours de l'inconscient.— "Synthèses", 1967, N 251—252.
- Lecourt D.* Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault). Paris, 1972.
- Lefebvre H.* Au delà du structuralisme. Paris, 1971.
- Margolin J.-C.* L'homme de Michel Foucault.— "Revue des sciences humaines", 1967, N 128.
- Millet A.* Pour ou contre le structuralisme? Tournai, 1968.
- Millet A., Varin d'Ainville M.* Le structuralisme, Paris, 1970.
- Mouloud N.* La psychologie et les structures. Paris, 1965.
- Mouloud N.* Langage et structures. Essai de logique et de sémiologie. Paris, 1969.
- Mouloud N.* Les formes dans la science et le formalisme.— "La Pensée", 1970, N 150.
- Mounin G.* Linguistique, structuralisme et marxisme.— "La nouvelle critique", 1967, N 7.
- Mounin G.* Introduction à la sémiologie. Paris, 1970.
- Orcel J.* Structures en évolution et niveaux d'organisation dans la matière terrestre.— "La Pensée", 1962, N 102.
- Palmier J.-M.* Une introduction à la lecture de Lacan. Paris, 1970.
- Parrain-Vial J.* Analyses structurales et idéologies structuralistes Toulouse, 1969.
- Piaget J.* Le structuralisme. Paris, 1968.
- Piaget J.* L'épistémologie génétique. Paris, 1970.
- Problèmes du structuralisme.— "Les temps modernes", 1966, N 246.
- Ravis G.* L'anthropologie et l'histoire. Reflexions sur Levi-Strauss.— "La nouvelle critique", 1969, NN24, 25.
- Riffaterre M.* Essai de stylistique structurale. Paris, 1971.
- Rifflet-Lemaire A.* Jacques Lacan, Bruxelles, 1970.
- Sartre répond.— "L'Arc", 1966, N 30.
- Sebag L.* Marxisme et structuralisme. Paris, 1964.
- Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales. Hague, 1962.
- Sève L.* Méthode structurale et méthode dialectique.— "La Pensée", 1967, N 135.
- Sève L.* Réponse à Maurice Godelier.— "La Pensée", 1970, N 149.
- Simonis I.* Claude Levi-Strauss ou la "passion de l'inceste". Paris, 1968.
- «Structuralisme et marxisme».— "La Pensée" (Numéro spécial). 1967, N 135.
- Suret-Canale J.* Marxisme et structuralisme.— "Horizons", Toronto, 1968, N 24.
- «Théorie d'ensemble» (Foucault, Derrida e. a.). Paris, 1968.
- Viet J.* Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales. Paris, La Haye, 1969.
- Watté P.* Repérage du structuralisme.— "Revue nouvelle", Bruxelles, 1969, N 11.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абеляр П. 160
 Августин А. (Блаженный) 114, 170
 Автономова И. С. 220, 221, 257—258
 Адмони В. Г. 237, 238
 Альтюсер Л. 10, 106, 260
 Аристотель 152, 158
 Арно А. 228
 Асмус В. Ф. 32
- Балли Ш.** 227
 Барт К. 129
 Барт Р. 243, 254, 261, 264.
 Бастид Ж. 129
 Батай Ж. 42—43, 82
 Башляр Г. 197—217
 Бенедикт Р. 240
 Бернар А. 165
 Бергсон А. 3—7, 66, 117, 122—124, 150, 152, 192, 266
 Бердяев Н. А. 7, 17, 129, 139
 Берже Г. 129
 Бертера И. 259
 Бесс Г. 8, 10, 196
 Блауберг И. В. 226
 Блондель М. 3, 116, 121—126
 Боас Ф. 239
 Бовуар С. де 18, 32, 36, 51, 64, 82, 104
 Бонавентура Д. Ф. 170
 Богомолов Л. С. 107
 Бонье А. 81
 Бор Н. 211
 Бохеньский Ю. 154
 Брежнев Л. И. 8, 9, 106—107, 276
 Брейе Э. 15, 153, 171
 Брендель В. 233
- Бройль Л. де 211
 Бруггер В. 154
 Брюнсвик Л. 3, 198, 207, 209
 Будагов Р. А. 227
 Бурбаки Н. 224
 Бутру Э. 3
 Бюффон Ж. Л. Л. 99
- Валлон А. 260
 Валь Ж. 7, 38
 Валь Ф. 252, 254, 264
 Вебер М. 17
 Вернадский В. И. 189
 Верре М. 30, 195
 Веттер Г. 154
 Визер П. 149
 Винтреберт П. 193
 Вольтер Ф. М. (Аруа) 261
 Вольф Е. 223
 Вяткин Ю. С. 226
- Гавранек Б. 231
 Гароди Р. 196
 Гарригу-Лагранж Р. 150
 Гегель Г. В. Ф. 7, 17, 51, 148, 152, 158, 167, 170, 208, 248
 Гей Ф. 128
 Гейзенберг В. 211
 Герри Э. 128
 Гиттон Д. 128
 Гогель Ф. 143
 Гольдберг Ж. 106
 Гранэ Ж. 244
 Грецкий М. Н. 233, 241, 267, 270
 Гритти Ж. 263
 Гумбольдт В. 229
 Гуссерль Э. 17, 31—33, 51, 165, 233, 254
 Гутерман Н. 20

- Дайм В. 109
 Дарвин Ч. 5
 Декарт Р. 7, 21, 64, 115, 128, 136, 170, 172
 Деррида Ж. 261
 Де Фриз 154
 Дидро Д. 99
 Доменак Ж. М. 145—147, 217, 263
 Достоевский Ф. М. 7, 17, 77, 127
 Дильтей В. 17
 Дюбуа Ж. 221
 Дюкло Ж. 10
 Дюкро О. 231, 252
 Дюмезиль Ж. 261
 Дюмери А. 7
 Дюринг Е. 156
 Дюссо Ж. 190
 Дюфрени М. 128, 219, 253, 263
- Евклид 209
 Ельмслев Л. 233—234
- Желнов М. В. 154
 Жендрон Л. 190
 Жид А. 7
 Жильсон Э. 150—151, 153—154, 158, 160—161, 164, 166, 169—173
 Жоффруа Сент-Илер Э. 99
- Звезгинцев В. А. 238
 Зиновьев А. А. 226
 Зотов А. Ф. 202
- Изар Ж. 143
 Ильин И. А. 139
 Ипполит Ж. 7, 198
- Казанова А. 109—111, 113, 196
 Кальвез Ж.-П. 154
 Камю А. 18, 36, 40—42, 43, 47—48, 51, 76, 81, 82, 83, 104
 Канак Ф. М. 207
 Канапа Ж. 195
 Кант И. 129, 148, 158, 176, 220, 256
 Карль Ж. 188
 Карпушин В. А. 28, 42
 Карцевский С. О. 231
 Кафка Ф. 7
 Кено К. 194
 Кожев А. 7
 Колшанский Г. В. 226
- Кондильяк Е. 228
 Конт О. 7
 Коньо Ж. 10, 195
 Кремянский В. И. 226
 Кузнецов В. Н. 28, 159
 Кьсеркегор С. 7, 17, 87, 159
- Лавель Л. 116—121
 Лавуазье А. Л. 208, 209
 Лакан Ж. 254, 258—260, 264
 Лакруа Ж. 108, 128, 129, 131, 132, 135—137, 145
 Ламарк Ж. Б. 99
 Ландсберг П. Л. 128, 135—136
 Лапжевен П. 211
 Лансло К. 228
 Лану А. 260
 Лашез-Рей Л. 129
 Лев XIII (папа римский) 148, 173
 Леви-Брюль Л. 245
 Левин-Стросс К. 222, 239—249, 252, 254, 262, 264, 267, 269
 Лейбниц Г. В. 186
 Леклер С. 254
 Лекур Д. 214
 Ленин В. И. 8, 9, 10, 11, 12, 13, 25, 53, 73, 75, 82, 93, 95, 100, 102, 118, 121, 123, 126, 156, 188, 196, 207, 269, 270
 Леруа Р. 196
 Леруа Э. 121
 Ле Сени Р. 116—121
 Лефевр А. 20, 247
 Линтон Р. 240
 Литтре Э. 3
 Лобачевский Н. И. 209
 Лоя Я. В. 231
 Луази А. 121
- Мак-Лейн С. 224
 Маллиновский Б. К. 240
 Мамзин А. С. 226
 Мальро А. 7, 41
 Мамардашвили М. К. 61, 73
 Марешаль Ж. 153
 Маритэн Ж. 128, 150—153, 155, 157—167, 169, 173—178
 Маркс К. 10, 11, 25, 26, 38, 44, 48, 52, 53, 55, 57, 61, 78, 79, 82, 91, 93, 94, 97, 100, 101, 103, 127, 144, 145, 168, 201, 202, 214, 248, 249, 250, 253, 263, 266, 267—270
 Марсель Г. 7, 17, 20, 22, 23, 25—

- 31, 33, 48, 51, 52, 54—57, 62,
66, 68, 70, 79, 83, 102, 104, 116,
133, 135, 175
- Марру А. 145
Марше Ж. 106
Матезиус В. 231, 232
Мединкова А. А. 242
Мединье Г. 128
Мель Р. 7
Мелетинский Е. М. 242
Мен де Биран М. Ф. 4
Мёрдок Г. П. 244
Мерло-Понти М. 7, 17, 22, 30, 33,
51, 57—59, 64—68, 93, 100, 104,
258
Мерсье Д. Ж. 148—149
Мид М. 240
Мило Ж. 10, 196
Мопассан Г. 260
Мотрошилова Н. В. 32
Моранж П. 20
Мориак Ф. 105
Моррис Ч. У. 227
Мужен А. 38
Муан А. 196
Мулуд Н. 221
Мунье Э. 109, 127—135, 139—
146, 176, 275
Мунье-Леклерк П. 145
Мчедлов М. П. 175
- Наварри Р. 106
Нарский И. С. 49, 62
Недонсель М. 116, 128, 129, 131,
132, 134—135, 137—138
Ницше Ф. 17, 55, 127, 266
Ньютон И. 209, 210
- Одрикур Г. 244
Ойзерман Т. И. 167
- Павел VI (папа римский) 109,
148
Парэн Ш. 247
Пароди Д. 3
Пахомов Б. А. 206
Пэги Ш. 129
Пелорсон М. 250
Пешковский А. М. 231
Пнаже Ж. 223, 224—225, 256—
257
Пий XI (папа римский) 172
Пий XII (папа римский) 179
Пирс Ч. С. 227
- Планон 114, 158
Плеснер Х. 252
Плужанский Т. 189, 190
Политцер Ж. 20
- Равессон-Мольен Ж. Г. Ф. 4
Радклифф-Браун Л. Р. 240
Ревель Ж. Ф. 247
Ревзин И. И. 237
Ренувье Ш. 126
Рикёр П. 7, 128
Роше В. 106, 195
Рубинштейн С. Л. 169
Ружмон Дени де 128
Руссо Ж.-Ж. 97, 261, 262
- Садовский В. П. 226
Сартр Ж.-П. 7, 17—22, 25, 26, 29,
31, 33—40, 43—52, 58—66, 71—
107, 159, 247, 256, 258, 263
Себаг Л. 249—250, 267
Сент-Экзюпери А. 90—91
Сертианж А.-Ж. 150, 164, 165,
169
Сетров М. И. 226
Сеше А. 227
Симон М. 10, 196
Скворцов Л. В. 170
Соарест 111
Сократ 129
Солерс Ф. 261
Солицев В. М. 226, 239
Соловьёв Э. Ю. 45
Соссюр де Ф. 226—227, 229, 230—
233, 237—239, 244, 249, 253,
254, 261, 264
Спенсер Г. 4
Спиноза Б. 136
Стрельцова Г. Я. 72—73
Стэнли Т. 170
Сульженко Г. Д. 34, 58
Сэв Л. 7, 17, 60, 216, 221
Сюрре-Каналь Ж. 221
- Тавризян Г. М. 31, 32, 70
Тейяр де Шарден П. 179—195
Тертуллиан К. С. Ф. 160
Торез М. 10, 113
Трика Б. 231
Трубецкой Н. С. 231, 232—233
Тэн И. 3
Тюрго А. Р. Ж. 229
Тюхтин В. С. 226

Ульдалль Х. 233, 234—235
Урванцев Ю. А. 226

Фай Ж.-П. 261
Фейербах Л. 202
Филиппов Л. И. 198
Фихте И.-Г. 51, 129
Флобер Г. 46
Флюэллинг Р. Т. 130
Фогт У. 244
Фома Аквинский 114, 147—149,
151, 152, 154—156, 158, 160,
164, 165, 170, 172, 178
Форре Э. 129
Фортуатов Ф. Ф. 231
Фосс Г. 170
Франк С. Л. 139
Фревилль Ж. 10
Фрейд З. 17, 46, 127, 241, 266
Фриз де Г. 154
Фролов И. Т. 226
Фромм Э. 55
Фуапе П. 263
Фуко М. 7, 220, 250—258, 264, 265,
267, 269
Фюре Ф. 261

Хагет А. 190
Хайдеггер М. 7, 17, 24, 33, 49,
50, 51
Харрис З. С. 262

Хомский Н. 236—237
Хорн Г. 170

Цицерон М. Т. 129

Шаумян С. К. 236
Шахматов А. А. 231
Шевелье Ж. 128
Шелер М. 17, 130, 252
Шестов Л. И. 7, 17, 129
Шпербер Д. 254

Щерба Л. В. 230

Эйленберг С. 224
Эйнштейн А. 209, 210, 211
Энгельс Ф. 11, 25, 26, 44, 53, 55,
57, 61, 79, 82, 91, 93, 94, 97,
99, 101, 103, 156, 168, 202, 229,
249, 268
Эпфилд В. 170

Юдин Б. Г. 226
Юдин Э. Г. 226
Юнг К. Г. 258

Якобсон Р. О. 231, 244
Яковлев М. В. 13
Ярошевский Т. М. 60, 145, 194,
220, 270, 271
Ясперс К. 7, 17, 50

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава первая	
Проблема человека в современном экзистенциализме	14
Социально-политические и идейные предпосылки возникновения экзистенциализма во Франции	14
Существую — значит мыслю	20
Субъект и объект	30
Отчуждение как разобщение человека с миром, обществом и самим собой	38
Гносеологические принципы экзистенциализма	62
Экзистенциализм — это не гуманизм	75
Глава вторая	
Закат религиозной философии	108
Католический спиритуализм	113
Философия духа	116
Философия действия	121
Персонализм	126
Исторические и теоретические предпосылки	126
Личность — ядро персонализма	130
Учение о бытии	133
Гносеологические проблемы	135
Социально-политическая концепция	139
Неотомизм	147
«Реализм» томистской философии	152
«Рационалистические» тенденции	159
Социально-политические и этические взгляды	172
Тейярдизм	178
Космогенезис	180
Закон сложности сознания	182
Материя и дух	184

Феномен человека	186
Пункт «Омега»	188
Глава третья	
Неорационалистические течения и методология научного познания	197
Философия науки Гастона Башляра	197
Специфика объекта научного познания	202
Диалектические тенденции	207
Материализм и рационализм	212
Структурализм (к истории вопроса)	218
Философские предпосылки	218
Понятие структуры	221
Лингвистический структурализм	226
Структурализм в частных науках	239
Марксизм и структурализм	261
Заключение	273
Библиография	277
Указатель имен	289

ОПЕЧАТКИ

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
60	12 стр	материалистического	материалистического
85	8 стр	возможным	возможных
191	7 стр	«сложность и сознания»	«сложности сознания»
291	1 стр	Планон	Платон

Татьяна Александровна Сахарова

**От философии существования
к структурализму**

(Критические очерки
современных течений
буржуазной французской философии)

Утверждено к печати

Институтом философии АН СССР

Редакторы *И. А. Мораф* и *Н. А. Руднев*

Художник *С. С. Верховский*

Художественный редактор *Н. Н. Власик*

Технические редакторы *П. С. Кашина, А. М. Сатарова*

Сдано в набор 30/I 1974 г. Подписано к печати 24/VI 1974 г.
Формат бумаги 84×108¹/₃₂. Бумага № 1. Усл. печ. л. 15,54.
Уч.-изд. л. 16,1. Тираж 9200. Т-12207. Тип. зак. 40. Цена 1 р. 22 к.

Издательство «Наука»

103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., 21

4-я типография издательства «Наука».

630077, Новосибирск, 77, Станиславского, 25.

1 р. 22 к.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»