

НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ЮРИДИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

*Студенческая философская библиотека*

*Философия в лицах*

**СОВРЕМЕННЫЕ  
ЗАПАДНЫЕ ФИЛОСОФЫ:  
ЖИЗНЬ И ИДЕИ**

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Учебное пособие

Новосибирск  
2015

УДК 1(091)(075)

ББК 87.3,я73

С 568

Составители: *Колесникова А.В.* (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер);  
*Куликов В.В.* (Ж.-П. Сартр, Э. Жильсон, Г. Маркузе, словари);  
*Назарова М.А.* (З. Фрейд, К.Г. Юнг);  
*Сергеев С.С.* (К. Ясперс, Э. Фромм);  
*Софиенко М.Б.* (К. Поппер, А. Камю, П. Тейяр де Шарден);  
*Цепелева Н.В.* (М. Шелер, Х.-Г. Гадамер);  
*Черных С.И.* (М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делёз)

Под общей редакцией д-ра филос. наук *С.И. Черных*,  
канд. филос. наук *В.В. Куликова*

Рецензент д-р филос. наук, проф. *В.И. Паршиков*

**Современные западные философы: жизнь и идеи:** учеб. пособие.  
Часть вторая / Новосибир. гос. аграр. ун-т, юрид. фак.; сост.: А. В. Колесникова,  
В. В. Куликов, М. А. Назарова, С. С. Сергеев, М. Б. Софиенко, Н. В. Цепелева,  
С. И. Черных. – Новосибирск: ИЦ НГАУ «Золотой колос», 2015. – 415 с.

В пособии в популярной форме рассказывается о наиболее известных современных западных философах, об их жизни и идеях. Приведены фрагменты из их произведений, которые дают достаточно полное представление о содержании их учений.

Учебное пособие предназначено для студентов всех направлений подготовки всех форм обучения, преподавателей философии, для всех, кто интересуется философией и её историей.

Утверждено и рекомендовано к изданию методическим советом юридического факультета (протокол № 1 от 15 января 2015 г.).

УДК 1(091)(075)

ББК 87.3,я73

## Раздел I

# ПЕРСОНАЛИИ

---

---

### КАРЛ ПОППЕР (1902–1994)

*Австрийский и британский философ, логик и социолог. Один из самых влиятельных философов науки XX столетия.*

#### Жизнь

Карл Раймунд Поппер родился 28 июля 1902 г. в Вене в семье юриста Симона Зигмунда Карла Поппера (родом из Чехии) и Дженни Шиф (венгерского происхождения). Его отец работал профессором права в Венском университете. У него была библиотека примерно в четырнадцать тысяч томов. Убеждённый либерал, почитатель И. Канта и Дж. Ст. Милля. Интересовался проблемами философии, социологии и политологии и часто обсуждал с сыном социальные и политические вопросы. Благодаря этому Карл уже в юном возрасте познакомился с многочисленными трудами по классической философии. Проявил он интерес к социальной философии таких мыслителей, как К. Маркс, Ф. Энгельс, К. Каутский, Э. Бернштейн и др.

В 1918 г. Карл поступил в Венский университет, где учился на факультете математики и теоретической физики. Но его всё равно притягивала философия, которую он самостоятельно изучал в свободное время. Мать Карла с детства привила ему любовь к музыке. Поэтому в 1920–1922 гг. он серьёзно думал о карьере певца-музыканта. Поппер присоединился к «Обществу частных концертов» А. Шёнберга и год обучался в Венской консерватории. И всё же бросил попытки стать музыкантом, ссылаясь на то, что у него недостаточно способностей и музыкального таланта. Но интереса к музыке окончательно не утратил: выбрал её историю как дополнительный предмет во время экзамена на докторскую степень.

Весной 1919 г. юный Поппер сотрудничал с Коммунистической партией Австрии, выполняя различные поручения. Но в июне того же года порвал с ней, избежав, по его словам, «марксистской ловушки».

С 1921 по 1924 гг. Поппер осваивал профессию краснодеревщика. В это же время он работал волонтером в детских клиниках А. Адлера, где познакомился с ним лично. Наблюдение за методиками Адлера привело Поппера к сомнению в эффективности психоанализа

и претензиях подобных теорий на научность. Поппер изучает труды З. Фрейда и А. Эйнштейна. Это привело его к вопросу о том, чем доктрины К. Маркса, З. Фрейда и А. Адлера отличаются от таких научных теорий, как, например, теория относительности А. Эйнштейна. В последующих работах этот вопрос станет основой принципа фальсифицируемости.

Поппер стал одним из первых сотрудников педагогического института при Венском университете, благодаря чему познакомился с К. Бюлером, который впоследствии был научным руководителем его диссертации по проблеме метода в психологии.

В 1925 г. после окончания университета Поппер женился на Жозефине Анне Хеннингер. Он также получает диплом преподавателя физики и математики в гимназии. После этого преподавал математику и естественные науки в средней школе.

Поппер не получил профессионального философского образования, тем не менее в 1928 г. он защитил докторскую диссертацию по философии на тему методологии когнитивной психологии.

В 1934 г., будучи школьным учителем в Вене, Поппер публикует свою первую книгу «Логика научного исследования». В Австрии росла популярность нацизма, укреплялись идеи антисемитизма. Так как родители Поппера были евреями, принявшими христианство, он решил покинуть страну. Он узнал, что в одном из университетов в Новой Зеландии есть вакансия лектора. И в начале 1937 г. он получил должность преподавателя философии в университете Крайстчёрч, в графстве Кентербери, где и работал по 1945 г.

Когда Поппер прибыл в Новую Зеландию, он был уже достаточно известен в Европе. Однако там, куда он приехал, о нём никто не знал. Поэтому отношение к университету у него было двойственным. С одной стороны, он был в безопасности от антисемитских преследований и нацизма. С другой – в новом месте его авторитет был минимальным и ему приходилось быть в подчинении намного менее авторитетных профессоров. Но всё-таки он получил признание и в университете, став одним из самых влиятельных и обсуждаемых преподавателей.

В 1945 г. Поппер получил британское подданство и в январе 1946 г. переехал в Лондон. С этого времени и до середины 70-х гг. он работал профессором логики и деканом факультета философии, логики и научного метода в Лондонской школе экономики и политических наук. В 1958–1959 гг. философ возглавлял Аристотелевское общество.

В 1964 г. Поппер королевой Елизаветой II был посвящён в рыцари. Он был членом Лондонского королевского сообщества (1976), кавалером Ордена почёта (1982), лауреатом Премии Алексиса Токвиля (1984), лауреатом премии Киото (1992). Философ получил Липпинкоттскую премию от Американской ассоциации политических наук и различные награды от Королевского общества, Британской академии, Лондонской школы экономики, Королевского Лондонского Колледжа и Университета Чарльза в Праге. Австрия вручила ему орден «За заслуги перед Австрийской республикой».

До конца своих дней философ был восторженным почитателем Англии и её политической системы. Получив широкое признание как философ и социолог, Поппер выступал с лекциями во многих крупнейших университетах мира.

Умер Поппер 17 сентября 1994 г. в больнице университетской клиники в Южном Лондоне от лёгочной и почечной недостаточности, вызванной раковой опухолью. Было ему девяносто два года. После сожжения прах отвезли в Вену, где была похоронена его жена Жозефина Анна Хеннингер, которая умерла в Австрии на несколько лет раньше.

Основные произведения: «Логика научного исследования» (1934), «Открытое общество и его враги» (1945), «Нищета историзма» (1957), «Предположения и опровержения» (1963), «Объективное знание» (1972), «Бесконечный поиск» (1974), «Открытая Вселенная» (1982), «Квантовая теория и раскол в физике» (1982), «Реализм и цель науки» (1983).

## **Основные идеи**

Идеалом Поппера была философия, открытая для критики и новизны, основным принципом – критический рационализм. Стремление к открытости отразилось наиболее явно в его работах «Открытое общество и его враги» и «Открытая Вселенная». Поппер верил в силу разума и необходимость рациональной деятельности, уважал науку и был убеждён, «что после музыки и искусства наука является величайшим, самым прекрасным и наиболее просвещающим достижением человеческого духа».

Поппер категорически не согласен с утверждением, что философию от науки отделяет непроходимая граница. Напротив, он убеждён, что и наука, и философия призваны решать одни и те же проблемы. В частности – проблему космологии, которую Поппер определяет как «проблему познания мира, включающую нас самих (и наше знание) как часть этого мира».

При этом Поппер скептически относился к тем, кто видел в философии только инструмент познания и пытался найти особый философский метод: «Философы столь же свободны в использовании любого метода поиска истины, как и другие люди. Нет метода, специфичного только для философии». Философский метод – это «единственный метод любой рациональной дискуссии», состоящий в «ясной, чёткой формулировке обсуждаемой проблемы и критическом исследовании различных её решений». Именно такому методу и следует критический рационализм.

В своей книге «Логика научного исследования» Поппер высказывает свои идеи относительно научного метода. В частности, он пытается решить проблему демаркации, причём делает это иначе, нежели представители логического эмпиризма. Демаркация в данном случае – это критерии отделения научно-теоретического знания от метафизики.

Напомним, что метафизика – это учение о первоначалах, первоосновах бытия, занимавшее важнейшее место в философии с самого начала её возникновения и вплоть до девятнадцатого века. Первоначалом могло быть всё, что угодно, – один или несколько «первоэлементов», «идеи» (первообразы) вещей, высший разум, Абсолютный Дух или, наконец, Бог. Специфика метафизики состоит в том, что все эти первоначала недоступны человеческим ощущениям. Их существование можно только предположить, «додуматься», исходя из убеждения, что если всё существующее в мире имеет причины, следовательно, должна быть причина существования и самого мироздания. Поэтому во все времена находились мыслители, пытавшиеся опровергнуть или само существование этих первоначал, или, по крайней мере, возможность их познания. Можно вспомнить, например, знаменитое утверждение Сократа «Я знаю только то, что я ничего не знаю».

В середине девятнадцатого века возник так называемый «позитивизм», представители которого отождествляли философию с метафизикой и на этом основании утверждали её ненужность, «устарелость». По их мнению, всё существующее должны изучать «позитивные» науки – физика, химия, биология и др. Предметом же философии является то, что заведомо не существует. Однако позже возник так называемый «логический позитивизм», представители которого считали, что философия может остаться в качестве некоторой совокупности универсальных методов. Одним из таких методов и является демаркация, о которой уже говорилось выше.

До Поппера главным критерием демаркации считалась верификация.

В этом случае теоретически осмысленными высказываниями считаются только такие, которые можно редуцировать (свести) к высказываниям, которые непосредственно подтверждаются данными наблюдения. Высказывания, не выдерживающие эмпирической верификации, считаются не имеющими теоретического смысла (или метафизикой).

Поппер же в качестве критерия разграничения научных знаний и утверждений метафизики выдвигает принцип фальсификации (опровержения). Согласно этому принципу, научными следует считать только такие теории, которые могут быть потенциально сфальсифицированы. Иными словами, теория является научной, если можно найти их «потенциальные фальсификаторы» – противоречащие им положения, истинность которых устанавливается посредством некоторых общепринятых процедур экспериментального порядка: «Согласно этому критерию, утверждения или системы утверждений несут в себе информацию об эмпирическом мире только тогда, когда они способны приходиться в столкновение с опытом или, точнее, когда они могут систематически проверяться, то есть ... способны подвергнуться испытаниям, результатом которых может быть их опровержение».

Исходя из такого понимания принципа фальсификации, Поппер не считает иные критерии разграничения приемлемыми, поскольку верифицировать теоретические высказывания, сводя их к «высказываниям наблюдения», к «данным опыта» невозможно хотя бы в силу невозможности «чистого опыта». Поппер считает принцип фальсификации единственно допустимым именно потому, что, не претендуя на роль гаранта истинности рассматриваемой теории, он даёт возможность определить, когда эта теория является ложной.

В принципе, рано или поздно любая научная теория будет опровергнута и с этой точки зрения является потенциально ложной. Но именно этот факт потенциальной опровергаемости, фальсифицируемости, позволяет считать её научной и рассматривать как определённое приближение к истине. Таким образом, прогресс в научном познании состоит в последовательной смене одних ложных теорий другими, которые тоже являются ложными, но более приближёнными к истине.

Из такого подхода вытекает иное отношение к самому процессу познания. Во-первых, на смену накопления, аккумуляции науч-

ных теорий приходит их конкуренция. Это способствует активизации научной деятельности и в конечном итоге росту самого знания. Во-вторых, большее значение в процессе познания приобретает критическое отношение исследователя к собственной деятельности в процессе поиска истины. В результате сама категория истины становится синонимом интеллектуальной честности, благодаря чему в сам процесс познания привносится моральный оттенок.

Поппер называет себя «реалистом», причём понятие «реализм» он использует как в онтологическом, так и в гносеологическом смысле. Онтологический реализм Поппера воплощается в концепции «трёх миров», гносеологический – в предположении, что наше знание – это знание именно о реальности, а не об идеях, присутствующих в сознании, не об ощущениях и не о языке. Само по себе это предположение является метафизическим, поскольку его невозможно ни опровергнуть, ни подтвердить.

В поддержку своей позиции Поппер выдвигает эволюционный аргумент, который состоит в следующем.

Во-первых, само знание, по его мнению, представляет собой унаследованные и приобретённые механизмы адаптации организма, источником которых, в свою очередь, являются врождённые или инстинктивные знания, запрограммированные в генах человека. Иными словами, знания человека уходят корнями в биологическую эволюцию. По мнению Поппера, «значимость приобретённой информации определяется почти целиком врождённой способностью человека использовать (и корректировать) её на базе унаследованного бессознательного знания».

Во-вторых, Поппер рассматривал знание через призму естественного отбора. Всё новое – от биологического организма до научной гипотезы – является некоей «структурой ожидания», в которой содержится «заявка на жизненность». В процессе приспособления животных к окружающей среде они приобретают истинное знание о мире (в противном случае они были бы элиминированы естественным отбором). В процессе адаптации научных гипотез происходит отбор наиболее «приспособленных» из них путём «элиминации ошибок».

Ещё одна проблема, волновавшая Поппера, – проблема вероятности. Он выдвинул гипотезу о существовании «предрасположенностей» как реальных физических сил, действующих во Вселенной, но не поддающихся ни наблюдению, ни вероятностному, частотному исчислению.

В дальнейшем понятие «предрасположенности» Поппер использует для критики механицистско-детерминистской концепции реальности. Он считает возможным придать понятию «предрасположенность» космологический смысл и рассматривать весь мир как «мир предрасположенностей». В мире существует бесчисленное количество возможностей. Из них наиболее значимым потенциально свойственна «предрасположенность», т.е. тенденция к развитию, к самореализации.

«Само наше понимание мира, – пишет Поппер, – изменяет условия изменяющегося мира; то же самое делают наши желания, предпочтения, мотивации, надежды, мечты, фантазии, гипотезы, теории. Даже ложные теории изменяют мир, хотя корректные теории могут, как правило, иметь более длительное воздействие. Всё это подтверждает тот факт, что детерминизм просто ошибочен; все его традиционные аргументы потеряли силу, а индетерминизм и свободная воля становятся частью физических и биологических наук».

В результате разрушается основание для биполярного понимания действительности, когда человеческое сознание и физический мир противостоят друг другу. Творчество нового постоянно изменяет всю ситуацию и соотношение возможностей и, следовательно, делает будущее непредсказуемым. Будущее объективно, космологически открыто для разных возможностей, фиксировано только прошлое.

С помощью теории «предрасположенностей» Поппер пытается создать непротиворечивую картину мира. Эта концепция получила название «концепции трёх миров» – трёх «реалий»: «мира 1», «мира 2» и «мира 3».

Первый мир представляет собой мир физических существностей. Мир второй – это мир духовных состояний, который включает состояние сознания, психологические диспозиции и бессознательные состояния. Наконец, третий мир – мир содержания мышления и продуктов человеческого духа.

Отношения между этими мирами Поппер считает одной из важнейших философских проблем. Генетически эти миры связаны между собой: физический мир порождает сознание, а сознание – мир духовной культуры. Все эти три мира взаимодействуют между собой, но друг к другу не сводятся. Более того, взаимодействие третьего мира и мира первого возможно только при посредстве человека.

Все три мира реальны – реальны физические существности (поля, силы, кванты) и «твёрдые материальные тела». Реально сознание как субъективный духовный процесс, реально также и содержание сознания,

которое объективируется в форме культуры. Наиболее значимым для Поппера является реальность и автономность третьего мира – «мира продуктов человеческого духа, таких как предания, объяснительные мифы, средства знания, научные теории (истинные или ложные), научные проблемы, социальные институты и произведения искусства».

Реальность и относительную автономность третьего мира Поппер аргументирует постоянно происходящей материализацией результатов интеллектуальной деятельности человека – например, появлением книг, скульптур, компьютеров и т.д. А также тем, что идеи человечества порождают события, которые их авторы не могли предвидеть. Они заключают в себе некоторые возможности, как, например, изобретение числового ряда. Сами являясь идеальными продуктами, они, тем не менее, могут порождать и материальные следствия, побуждая людей воздействовать на «мир 1». Вся цивилизация по сути представляет собой реализацию идеальных замыслов человека. Влияние мира идеальных объектов на второй и первый уровни совершается благодаря «схватыванию сознанием» объектов третьего мира в процессе человеческой деятельности, например, обучения, решения различных проблем, создания научной теории и т.д.

И наконец о социальной теории Поппера. Заметим, что он был одним из немногих философов науки, который обратился к социальной философии. Исследуя человеческое общество, Поппер попытался применить те же методы, которые он разработал в «Логике научного исследования», – метод фальсификации, демаркации теоретического и метафизического, рационального и иррационального и другие. Философ считал свою методологию универсальной и применимой не только к сфере физических, но и к сфере социальных наук. Он представлял общество как организацию по решению проблем и оценивал по способности эти проблемы решать.

В тоталитаризме гитлеровского и сталинского режимов Поппер увидел угрозу европейским ценностям «свободы, гуманности и рационального критицизма». По его мнению, европейская интеллигенция не оказывала достаточного сопротивления надвигающейся опасности. Философ попытался понять, что именно в европейской интеллектуальной традиции способствовало возникновению тоталитаризма с его мифотворчеством, иррационализмом и национализмом и какие позитивные ценности могли бы стать основой для защиты либеральной демократии.

Изначально задуманное Поппером произведение называлось «Ложные пророки: Платон – Гегель – Маркс». Но в результате по-

явились две книги: «Нищета историцизма» и «Открытое общество и его враги».

«Нищета историцизма» посвящена опасности для свободного общества историцизма и профетизма. Соответственно, те социально-исторические концепции, которые историцизм и профетизм исповедовали, Поппер и полагал ответственными за формирование тоталитарного мышления.

Следует заметить, что философ различает историзм и историцизм. Историзм есть требование смотреть на вещи исторически, что научно оправдано. Исторически оправданны и предсказания, принятые в науке (например, затмения Солнца): они открыты для проверки, для критики, для корректировки. Предсказания историцизма, его долгосрочные прогнозы принципиально невозможно проверить. Поэтому они фактически представляют собой утопии. В европейской философии ещё с античности существовала традиция, согласно которой философы обладали знанием о наилучшем устройстве общества и должны были внедрять этот идеальный порядок в жизнь.

Первым философом, создавшим целостную модель «идеального» государства, был, как известно, Платон. Позже появились многочисленные утопии (кстати, само слово «утопия» в переводе с греческого означает «место, которого нет») и, наконец, теории Гегеля и Маркса, оказавшие огромное влияние на современников и потомков. Именно измышления Платона, Гегеля и Маркса, не поддающиеся никакой практической проверке, предлагались в качестве нормы практического переустройства общества. Именно в них Поппер увидел наибольшую опасность для человечества, поскольку обоснованно полагал, что реализация этой точки зрения необходимо повлечёт за собой установление политической диктатуры. В частности, идея Маркса о детерминированности истории классовой борьбой, за которой лежат экономические интересы, в XX веке легла в основу коммунистических преобразований в ряде стран и имела для них трагические последствия.

В принципе, Поппер не отрицал, что существуют определённые тенденции общественного развития. Он полагал неправомерным приписывать им характер всеобщих законов. Закономерности развития общества исторически конкретны, ограничены локальными цивилизациями, временными пределами. По мнению Поппера, в истории индетерминизм действует в той же степени, что и в природе.

Чтобы предложить достоверный прогноз тенденций исторического процесса, необходимо учитывать все сложности социальной

жизни, в том числе и воображаемые условия, при которых эта тенденция может быть нарушена. Очевидно, что всё это практически невозможно. Таким образом, согласно Попперу, «нищета историцизма» состоит в скудости воображения, схематическом мышлении, неспособности представить себе такое изменение исторического контекста, в котором тенденция может быть коренным образом изменена или вообще исчезнуть.

Так, Маркс, создавая теорию капитализма (и теорию ниспровергающей его социалистической революции), создавал схему, «умственный мираж». Западное общество развивалось в направлении, которое Маркс посчитал невозможным. Массовое акционирование частной собственности, прогрессивное налогообложение, рост благосостояния, связанный с развитием новых технологий, создание механизмов реформирования и самосовершенствования общества и др. – всё это скорректировало негативные тенденции, имевшие место в XIX веке. Это позволяет сделать вывод, что «тот капитализм, который имел в виду Маркс, на земле никогда и нигде не существовал».

Подход, который Поппер противопоставил историцизму, он назвал «поэтапной социальной инженерией». Этот подход состоит в том, чтобы вместо поисков пути к величайшему благу, доступному для будущих поколений людей, стремиться устранить социальные беды и человеческие страдания. Такие меры имеют характер технологических предсказаний, они конкретны, сравнительно просты, в принципе могут быть проверены, а ущерб от их опровержения невелик. Именно по пути социальной инженерии пошли общественные преобразования в либерально-демократических странах. Их успех следует оценивать не только в методологическом и практическом плане, но и в плане эффективности критического рационализма.

## **Заключение**

В «Нищете историцизма» и «Открытом обществе...» Поппер помимо собственно концепции социального знания рассматривает множество вопросов, относящихся к проблеме власти, демократии, государства и др. Однако главной идеей, прошедшей через все его рассуждения, является мысль о необходимости защиты рационализма. Для него это не только интеллектуальная, но и моральная задача.

Хотя Платон, Гегель и Маркс были рационалистами, их приверженность историческому пророчеству, авторитаризм, закрытость их философских систем для критики превратили рационализм в псевдорационализм. Ближе к подлинному рационализму находится Сократ,

поскольку «предполагает осознание ограниченности возможностей отдельного человека, интеллектуальную скромность тех, кому дано знать, как часто они ошибаются и как часто зависит даже это их знание от других людей».

Если определять рационализм в терминах не интеллектуального, а практического подхода, «мы можем сказать, что рационализм – это расположенность выслушивать критические замечания и учиться на опыте».

«Рационалистическая позиция, или, как её можно назвать, позиция разумности, – подчёркивал Поппер, – очень близка к позиции науки с её уверенностью, что в поисках истины мы нуждаемся в сотрудничестве и что с помощью доказательств можно добиваться некоторого приближения к объективности». Поэтому социальная разумность может быть только личностной, но ни в коем случае не коллективистской. Она не дана ни философским или политическим мудрецам, ни «гласу народа». И достигается она не путём открытия и установления чего-то позитивного, а путём введения ограничений на возможную неразумность.

Поппер не считает современную либеральную демократию идеальным общественным устройством. По его мнению, она привлекательна прежде всего «открытостью», которая заключается в том, что в ней созданы институты по ограничению возможных ошибок. Следовательно, «открытое общество» – это общество, «открытое» к совершенствованию.

## **ЗИГМУНД ФРЕЙД (1856–1939)**

*Австрийский врач, невропатолог, психопатолог, психиатр, психолог. Основатель психопатологии, психоанализа и фрейдизма.*

### **Жизнь**

Зигмунд Фрейд родился 6 мая 1856 г. в небольшом моравском городе Фрейбурге (сейчас Пршибор, Чехия) в семье небогатого торговца шерстью. В 1860 г. семья переехала в Вену, где будущий знаменитый учёный прожил около тридцати лет. В большой семье было восемь детей, но только Зигмунд выделялся своими исключительными способностями, удивительно острым умом и страстью к чтению. Поэтому родители стремились создать для него лучшие условия. Если другие дети учили уроки при свечах, то Зигмунду выделили ке-

росиновую лампу. Чтобы дети ему не мешали, им не позволяли при нём музицировать. Он окончил гимназию с отличием в семнадцать лет и поступил в знаменитый Венский университет на медицинский факультет.

Вена тогда была столицей Австро-Венгерской империи, её культурным и интеллектуальным центром. В университете преподавали выдающиеся профессора. Обучаясь в университете, Фрейд вошёл в студенческий союз по изучению истории, политики, философии (это в дальнейшем сказалось на его концепциях развития культуры). Но особый интерес для него представляли естественные науки, достижения которых произвели в середине XIX в. настоящую революцию в умах, заложив фундамент современного знания об организме, о живой природе.

В великих открытиях этой эпохи – законе сохранения энергии и установленном Ч. Дарвином законе эволюции органического мира – черпал Фрейд убеждение в том, что научное знание есть знание причин явлений под строгим контролем опыта. Он опирался на оба закона, когда перешёл впоследствии к изучению человеческого поведения. Организм Фрейд представлял как своего рода аппарат, заряженный энергией, которая разряжается либо в нормальных, либо в патологических реакциях. В отличие от физических аппаратов организм является продуктом эволюции всего человеческого рода и жизни отдельного индивида.

Эти принципы распространялись на психику. Она также рассматривалась, во-первых, под углом зрения энергетических ресурсов личности, служащих «горючим» её действий и переживаний; во-вторых, под углом зрения развития этой личности, несущей память и о детстве всего человечества, и о собственном детстве. Фрейд, таким образом, воспитывался на принципах и идеалах точного, опытного естествознания – физики и биологии. Он не ограничивался описанием явлений, а искал их причины и законы (такой подход известен под именем детерминизма, и во всём последующем творчестве Фрейд является детерминистом).

Этим идеалам он следовал и тогда, когда перешёл в область психологии. Его учителем был выдающийся европейский физиолог Эрнст Брюкке. Под его руководством студент Фрейд работал в венском физиологическом институте, просиживая по многу часов за микроскопом. Умение сосредоточенно работать, всецело отдавая себя научным занятиям, выработанное в этот период, Фрейд сохранил на последующие десятилетия. Он намеревался стать профессиональ-

ным научным работником. Но вакантного места в физиологическом институте у Брюкке не было. Тем временем ухудшилось материальное положение Фрейда.

Трудности обострились в связи с предстоящей женитьбой на такой же бедной, как и он, Марте Верней. Науку пришлось оставить и искать средства к существованию. Имелся один выход – стать практикующим врачом, хотя к этой профессии он никакого тяготения не испытывал. Фрейд принял решение заняться частной практикой в качестве невропатолога. Для этого пришлось пойти работать в клинику, так как медицинского опыта у него не было. В клинике Фрейд основательно осваивает методы диагностики и лечения детей с поражённым мозгом (больных детским параличом), а также различных нарушений речи (афазий). Его публикации об этом становятся известны в научных и медицинских кругах.

Фрейд приобретает репутацию высококвалифицированного врача-невропатолога. Своих больных он лечил принятыми в то время методами физиотерапии. Считалось, что поскольку нервная система представляет собой материальный орган, то и болезненные изменения, которые в ней происходят, должны иметь материальные причины. Поэтому устранять их следует посредством физических процедур, воздействуя на больного теплом, водой, электричеством и др. Очень скоро, однако, Фрейд стал испытывать неудовлетворённость этими физиотерапевтическими процедурами.

Эффективность лечения оставляла желать лучшего, и он задумался над возможностью применить другие методы, в частности гипноз, используя который, некоторые врачи добивались хороших результатов. Одним из таких успешно практикующих врачей был Йозеф Брейер, который стал во всём покровительствовать молодому Фрейду (1884). Они совместно обсуждали причины заболеваний своих пациентов и перспективы лечения. Больными, которые к ним обращались, были главным образом женщины, страдавшие истерией. Болезнь проявлялась в различных симптомах – страхах (фобиях), потере чувствительности, отвращении к пище, раздвоении личности, галлюцинациях, спазмах и др.

Применяя лёгкий гипноз (внушённое состояние, подобное сну), Брейер и Фрейд просили своих пациенток рассказывать о событиях, которые некогда сопровождали появление симптомов болезни. Выяснялось, что, когда больным удавалось вспомнить об этом и «выговориться», симптомы хотя бы на время исчезали. Такой эффект Брейер назвал древнегреческим словом «катарсис» (очищение). Ещё

Аристотель использовал это слово, чтобы обозначить переживания (как сопереживание, сочувствие), вызываемые у человека восприятием произведений искусства (музыки, трагедии). Предполагалось, что эти произведения очищают душу от омрачающих её аффектов, принося тем самым «безвредную радость». Брейером этот термин был перенесён из эстетики в психотерапию.

За рассуждениями о катарсисе крылась гипотеза, согласно которой симптомы болезни возникают вследствие того, что больной прежде испытал напряжённое, аффективно окрашенное влечение к какому-либо действию. Симптомы (страхи, спазмы и т.д.) символически замещают это нереализованное, но желаемое действие. Энергия влечения разряжается в извращённой форме, как бы «застревая» в органах, которые начинают работать ненормально. Поэтому предполагалось, что главная задача врача – заставить больного вновь пережить подавленное влечение и тем самым придать энергии (нервно-психической энергии) другое направление, а именно – перевести её в русло катарсиса, разрядить подавленное влечение в рассказе врачу о нём.

В этой версии о травмировавших больного и потому вытесненных из сознания, аффективно окрашенных воспоминаниях, избавление от которых даёт лечебный эффект (исчезают расстройства движений, восстанавливается чувствительность и т.д.), содержался зародыш будущего психоанализа Фрейда. Прежде всего в этих клинических исследованиях появилась идея, к которой неизменно возвращался Фрейд. Отчётливо выступили конфликтные отношения между сознанием и неосознаваемыми, но нарушающими нормальный ход поведения психическими состояниями. О том, что за порогом сознания теснятся былые впечатления, воспоминания, представления, способные влиять на его работу, давно было известно философам и психологам.

Новые моменты, на которых задержались мысли Брейера и Фрейда, касались, во-первых, сопротивления, которое сознание оказывает неосознаваемому, в результате чего и возникают заболевания органов чувств и движений (вплоть до временного паралича); во-вторых, обращения к средствам, позволяющим снять это сопротивление, сперва – к гипнозу, а затем – к так называемым «свободным ассоциациям». Гипноз ослаблял контроль сознания, а порой и совсем снимал его. Это облегчало загипнозизированному пациенту решение задачи, которую Брейер и Фрейд ставили, – «излить душу» в рассказе о вытесненных из сознания переживаниях.

Особенно успешно использовали гипноз французские врачи, для изучения опыта которых Фрейд на несколько месяцев съездил в Париж к знаменитому неврологу Ж. М. Шарко (ныне его имя сохранилось в связи с одной из физиотерапевтических процедур – так называемым «душем Шарко»). Это был замечательный врач, прозванный «Наполеоном неврозов». У него лечилось большинство королевских семей Европы. Фрейд – молодой венский доктор – присоединился к большой толпе практикантов, которая постоянно сопровождала знаменитость во время обходов больных и при сеансах их лечения гипнозом.

Случай помог Фрейду сблизиться с Шарко, к которому он обратился с предложением перевести его лекции на немецкий язык. В этих лекциях утверждалось, что причину истерии, как и любых других заболеваний, следует искать только в физиологии, в нарушении нормальной работы организма, нервной системы. В одной из бесед с Фрейдом Шарко заметил, что источник странностей в поведении невротика таится в особенностях его половой жизни. Это наблюдение запало в голову Фрейда, тем более что и он сам, да и другие врачи, сталкивались с зависимостью нервных заболеваний от сексуальных факторов.

Через несколько лет под впечатлением этих наблюдений и предположений Фрейд выдвинул постулат, придавший всем его последующим концепциям, каких бы психологических проблем они ни касались, особую окраску и навсегда соединивший его имя с идеей всеислия сексуальности во всех человеческих делах. Это идея о роли сексуального влечения как главного двигателя поведения людей, их истории и культуры. Она придала фрейдизму специфическую окраску, прочно ассоциировала его с представлениями, сводящими всё бессчётное многообразие проявлений жизнедеятельности к прямому или замаскированному вмешательству сексуальных сил.

Такой подход, обозначаемый термином «пансексуализм», стяжал Фрейду во многих странах Запада огромную популярность – притом далеко за пределами психологии. В этом принципе стали усматривать универсальный ключ ко всем человеческим проблемам. В последующем именно этот подход навлёк критику на учение Фрейда и стал причиной раскола Фрейда со своими учениками, в частности с А. Адлером и К. Г. Юнгом.

Брейер и Фрейд пришли в клинику после нескольких лет работы в физиологической лаборатории. Оба были естествоиспытателями и, прежде чем занялись медициной, уже приобрели известность своими открытиями в области физиологии нервной системы. По-

этому и в своей медицинской практике они в отличие от обычных врачей-эмпириков руководствовались теоретическими идеями передовой физиологии.

В то время нервная система рассматривалась как энергетическая машина. Брейер и Фрейд мыслили в терминах нервной энергии. Они предполагали, что её баланс в организме нарушается при неврозе (истерии), возвращаясь к нормальному уровню благодаря разряду этой энергии, каким является катарсис. Фрейд был блестящим знатоком строения нервной системы, её клеток и волокон, которые годами изучал с помощью скальпеля и микроскопа. И он предпринял отважную попытку набросать теоретическую схему процессов, происходящих в нервной системе, когда её энергия не находит нормального выхода, а разряжается на путях, ведущих к нарушению работы органов зрения, слуха, мышечного аппарата и другим симптомам болезни.

Сохранились записи с изложением этой схемы, получившей уже в наше время высокую оценку физиологов. Но Фрейд испытывал крайнюю неудовлетворённость своим проектом (он известен как «Проект научной психологии»). Он вскоре расстался и с ним, и с физиологией, которой отдал годы напряжённого труда. Это вовсе не означало, что он с тех пор считал обращение к физиологии бессмысленным. Напротив, Фрейд полагал, что со временем знания о нервной системе шагнут столь далеко, что для его психоаналитических представлений будет найден достойный физиологический эквивалент. Но на современную ему физиологию, как показали его мучительные раздумья над «Проектом научной психологии», рассчитывать не приходилось.

Продолжая практику психотерапевта, Фрейд обратился от индивидуального поведения к социальному. В памятниках культуры (мифах, обычаях, искусстве, литературе и т.д.) он искал выражение тех же комплексов. Следуя тенденциям биологизации человеческой психики, Фрейд распространил на объяснение её развития биогенетический закон. Согласно этому закону, индивидуальное развитие организма (онтогенез) в краткой и сжатой форме повторяет основные стадии развития всего вида (филогенез). Применительно к ребёнку это означало, что переходя от одного возраста к другому он следует за теми основными этапами, которые прошёл человеческий род в своей истории. Руководствуясь этой версией, Фрейд утверждал, что ядро бессознательной психики современного ребёнка образовано из древнего наследия человечества. Об этом говорилось в его работе «Тотем и табу» (1913).

С тех пор Фрейд стал на путь приложения понятий своего психоанализа к коренным вопросам религии, морали, истории общества. Эти культурно-исторические изыскания Фрейда, а также идеи, касающиеся роли неосознаваемых влечений, как при неврозах, так и в обыденной жизни, его ориентация на глубинную психотерапию, стали центром объединения вокруг Фрейда большого сообщества врачей, психиатров, психотерапевтов. Прошло то время, когда его книги не вызывали никакого интереса. Так, потребовалось восемь лет, чтобы была раскуплена книга «Толкование сновидений», отпечатанная тиражом в шестьсот экземпляров. К Фрейду приходит международная слава.

В 1909 г. он приглашён в США, его лекции прослушали многие учёные, в том числе Уильям Джеймс (один из основоположников американской психологии). Обняв Фрейда, он сказал: «За вами будущее».

В 1910 г. в Нюрнберге собрался Первый международный конгресс по психоанализу. Вскоре среди этого сообщества, которое объявило психоанализ особой наукой, отличной от психологии, начались дискуссии, приведшие к его распаду. Многие сподвижники Фрейда создали собственные школы и направления. Среди них были такие, в частности, ставшие крупными психологами исследователи, как А. Адлер и К. Г. Юнг. Большинство рассталось с Фрейдом из-за его приверженности принципу всемогущества сексуального инстинкта.

Вскоре и самому Фрейду пришлось вносить коррективы в свою схему. К этому вынудила жизнь. Началась Первая мировая война. Среди военных врачей имелись и знакомые с методами психоанализа. Пациенты, которые теперь у них появились, страдали от неврозов, сопряжённых не с сексуальными переживаниями, а с травмировавшими их испытаниями военного времени. С этими пациентами сталкивается и Фрейд. Его прежняя концепция сновидений невротика, возникшая под впечатлением лечения венских буржуа в конце XIX в., оказалась непригодной, чтобы истолковать психические травмы, возникшие в боевых условиях у вчерашних солдат и офицеров.

Фиксация новых пациентов Фрейда на этих травмах, вызванных встречей со смертью, дала ему повод выдвинуть версию об особом влечении, столь же могучем, как сексуальное, и потому провоцирующем болезненную фиксацию на событиях, сопряжённых со страхом, вызывающих тревогу и т. п. Этот особый инстинкт, лежащий наряду с сексуальным в фундаменте любых форм поведения, Фрейд обозначил древнегреческим термином *Танатос*, как антипод *Эросу* – силе,

обозначающей, согласно философии Платона, любовь в широком смысле слова, стало быть, не только половую любовь. Под именем *Танатоса* имелось в виду особое тяготение к смерти, к уничтожению либо других, либо себя.

Наряду с социальными обстоятельствами (военные неврозы) у Фрейда имелись и личные мотивы обращения к этой проблеме. В начале 20-х гг. XX в. на него обрушилась тяжёлая болезнь, вызванная тем, что он был злостным курильщиком сигар (курил до двадцати сигар в день). У него обнаружили рак ротовой полости. Впоследствии Фрейд перенёс тридцать три операции. В конце жизни плохо говорил.

В 1915–1917 гг. он выступил в Венском университете с большим курсом, опубликованным под названием «Вводные лекции в психоанализ». Курс требовал дополнений, их он опубликовал в виде восьми лекций в 1933 г. В этом году в Германии к власти пришёл фашизм. Среди сожжённых идеологами «нового порядка» книг оказались и книги Фрейда. Узнав об этом, Фрейд воскликнул: «Какого прогресса мы достигли! В Средние века они сожгли бы меня, в наши дни они удовлетворились тем, что сожгли мои книги». Он не подозревал, что пройдёт несколько лет и в печах Освенцима и Майданека погибнут миллионы евреев и других жертв нацизма, и среди них – четыре сестры Фрейда.

Его самого, всемирно известного учёного, ждала бы после захвата Австрии нацистами та же участь. Но при посредничестве американского посла во Франции ему удалось добиться разрешения на эмиграцию в Англию. Перед отъездом Фрейд должен был дать расписку в том, что гестапо обращалось с ним вежливо и заботливо и что у него нет оснований жаловаться. Ставя свою подпись, он спросил: нельзя ли к этому добавить, что он может каждому сердечным образом рекомендовать гестапо?

В Англии Фрейда встретили восторженно, но дни его были сочтены. Он мучился от болей, и по его просьбе его лечащий врач сделал два укола, положившие конец страданиям. Это произошло в Лондоне 21 сентября 1939 г.

## Психоанализ

В 1895 г. происходит рождение психоанализа, выходит первая книга Фрейда, написанная им совместно с Брейером, – «Исследования истерии».

Психоанализ, с точки зрения Зигмунда Фрейда, – это, во-первых, «название процедуры исследования процессов, которые почти недо-

стигаемы никаким другим способом»; во-вторых, «название метода (основанного на таком исследовании) лечения невротических нарушений» и, наконец, в-третьих, определение «суммы психологической информации, получаемой таким путём, постепенно собираемой в новую научную дисциплину». Таким образом, Фрейд рассматривал психоанализ как метод психологического исследования, как метод лечения и как мировоззрение.

В ту пору, когда Фрейд обратился к психологии, она считалась наукой о сознании. Под ним понималось прямое знание субъекта о том, что происходит в его собственной душе. Фрейд, опираясь на свой клинический опыт, опроверг эту точку зрения, поскольку его больные страдали именно от того, что не знали о своих влечениях, о том, что некогда вызвало душевную боль. Лишь подавив контроль сознания (в частности, применив гипноз), удавалось найти следы некогда травмировавших личность событий.

Учение Фрейда появляется в психических клиниках. Его главной задачей становится помощь людям, отвергнутым обществом. Основные методы – клиническое наблюдение, интервью, но не эксперимент. До Фрейда многое было известно, но это были разрозненные теории, которые он смог обобщить. Истоками психоанализа являются: 1) философские концепции бессознательных психических феноменов; 2) исследования в области психопатологии.

Из философских концепций на Фрейда огромное влияние оказала монадология немецкого философа Нового времени Г.В. Лейбница, который ввёл понятие «бессознательного». Для обозначения сил-субстанций Лейбниц обращается к понятию «монада» (от греческого «μοναδῆς» – единица). Монада – это сгусток психической энергии, непротяжённая психическая сущность. Немецкий философ считает, что многообразие и различие монад определяют два вида их деятельности: восприятие, представление (*перцепция*) и сознание (*апперцепция*). *Перцепция* – это всегда действие, деятельное стремление, побудительный принцип развития. Восприятием обладают все монады. Но лишь некоторые наделённые душой и разумом обладают, кроме того, ещё и *апперцепцией*. Существуют «малые перцепции», соответствующие уровню бессознательного. Проходя некий порог, они начинают осознаваться – это уже апперцепция и уровень сознательного.

Следующая философская концепция принадлежит немецкому философу и педагогу И. Ф. Гербарту. Он развил идею бессознательного, предложил понятие «вытеснение»: две идеи не могут сосу-

ществовать во внутреннем мире, одна из них вытесняется в бессознательное. Человек вытесняет неуютную информацию, например, мать не видит плохие черты своих детей.

Г. Фехнер – немецкий психофизик – изучал связь внешних воздействий с силой ощущений. Из его разработок берут начало концепции принципа удовольствия, психической энергии, а также интерес к изучению агрессии. Ему же принадлежит идеи порога сознания и образа психики в виде айсберга.

Множество идей Фрейд почерпнул из трудов К.Г. Каруса (а именно предположение о том, что бессознательная психическая деятельность проявляется через переживания и сны), Э. Гартмана и его «Философии бессознательного», А. Шопенгауэра (выделявшего «волю к жизни», которую Фрейд обозначил как Эрос). Значительное влияние на формирование взглядов Фрейда оказал немецкий философ и психолог Т. Липпе, посвятивший несколько работ бессознательным психическим процессам. Помимо этого, Фрейд находился под влиянием идей Фридриха Ницше, К. Brentano и многих именитых учёных – к примеру, Э. Брюкке.

Оригинальные для своего времени концепции, сейчас традиционно ассоциируемые с именем Фрейда, на самом деле являлись частично заимствованными. Бессознательное как область психики исследовали И.В. Гёте и Ф. Шиллер. Один из элементов психической организации – Оно – был заимствован Фрейдом у немецкого врача Г. Гроддека. Теория эдипова комплекса навеяна произведением Софокла «Царь Эдип». Метод свободных ассоциаций родился не в качестве самостоятельной методики, а в ходе переработки подхода Й. Брейера. Идея о толковании сновидений также не была нова: первые представления об их символизме высказывал ещё Аристотель.

Исследования в области психопатологии включали всю накопленную веками историю душевных болезней. Ещё в 2100 г. до н.э. считали, что человеческой душой овладевали демоны. Людей помещали в бочки с холодной водой, били. Сократ, Аристотель и Платон полагали, что причина душевной болезни – неправильное мышление, необходимо вылечить мышление через разумную аргументацию.

В XVII–XVIII вв. клиники для душевнобольных напоминали тюрьмы. Только в начале XIX в. появляются идеи, что этих больных можно лечить. Возникают два направления лечения: 1) соматическое – причина болезни усматривалась в поражении головного мозга или его отделов, дефектах нервов, т.е. в физиологических процессах;

2) психическое – считалось, что причина душевных расстройств лежит в сфере психики.

Одним из методов лечения второго направления (психического) являлся в то время гипноз. Фрейд проходит стажировку у знаменитого французского врача Шарко. Однако впоследствии отказывается от этого метода лечения из-за энергетических затрат со стороны врача. Ещё Брейер заметил, что когда пациент рассказывает о своей болезни, о том, что её вызвало, о симптомах, то пациент начинает освобождаться от неё.

Сам человек, полагал Фрейд, не имеет перед собой прозрачной, ясной картины сложного устройства собственного внутреннего мира со всеми его подводными течениями, бурями, взрывами. И здесь на помощь призван прийти психоанализ с его методом «свободных ассоциаций». Понятие «ассоциации» – одно из древнейших в психологии. Его можно встретить (как и понятие о *катарсисе*) у Платона и Аристотеля.

Закон образования ассоциаций веками считался главным законом психологии. Он гласил, что если какие-либо объекты воспринимаются одновременно или в непосредственной близости, то впоследствии появление одного из них влечёт за собой осознание другого. Так, взглянув на какую-либо вещь, человек вспоминает её отсутствующего владельца, поскольку прежде эти два объекта воспринимались одновременно, в силу чего между их следами в мозгу упрочилась связь-ассоциация.

Различным видам ассоциаций было посвящено множество психологических трактатов. Когда психология превратилась в науку, ассоциации стали изучать экспериментально, чтобы определить законы памяти, воображения и других умственных процессов. Выяснялось, с какими представлениями ассоциируются у испытуемых различные слова, сколько раз нужно повторить список слов, чтобы между ними возникли связи, позволяющие его целиком либо частично запомнить и т.п. Во всех случаях ставилась задача изучить работу сознания.

Фрейд использовал материал ассоциаций в других целях. Он искал в этом материале путь в область неосознаваемых побуждений, намёки на то, что происходит в «кипящем котле» аффектов, влечений. Для этого, полагал он, ассоциации следует вывести из-под контроля сознания. Они должны стать свободными. Так родилась главная процедура психоанализа, его основной техникой прием.

Пациенту предлагалось, находясь в расслабленном состоянии (обычно лёжа на кушетке), непринуждённо говорить обо всём, что

ему приходит в голову, «выплёскивать» свои ассоциации, какими бы странными возникающие мысли ни казались. (Позже эти сеансы Фрейд ограничивал сорока пятью–пятьюдесятью минутами). В тех случаях, когда пациент испытывал замешательство, начинал запинаясь, повторял несколько раз одно и то же слово, жаловался на то, что не в состоянии припомнить что-либо, Фрейд останавливал на этих реакциях своё внимание. Он предполагал, что в данном случае его больной, сам того не подозревая, сопротивляется некоторым своим тайным мыслям. При этом сопротивляется не умышленно, как бывает в тех случаях, когда человек стремится намеренно что-либо утаить, а неосознанно.

Для этого, конечно, должны быть какие-то причины особой, «тормозящей» активности психики. Такая особая, обладающая большой энергией сопротивляемость, открытая Фрейдом в его медицинском опыте, в кропотливом анализе реакций его пациентов, явилась принципиально важным новым словом в понимании устройства человеческой психики. Выявилась удивительная сложность этого устройства, присутствие в его работе особого внутреннего «цензора», о котором самому человеку неизвестно. Этот незримый, неосознаваемый самим субъектом цензор бдительно следит за тем, что происходит в сознании, пропуская в него или не пропуская различные мысли и представления.

Этот метод позволяет субъекту при помощи психотерапевта осознать свои влечения, хотя и подавленные, но продолжающие «взрывать» поведение, влиять на его ход. На понятии о *влечении* (*потребности, мотиве, побуждении*) как моторе и «горючем» всех действий, мыслей, переживаний человека и сосредоточилась напряжённая творческая работа Фрейда на протяжении десятилетий. Он использовал и понятие об *энергии*, сложившееся в физике, и понятие об *инстинкте*, разработанное Дарвином. Однако оба понятия были им радикально преобразованы. Этому требовал тот новый мир явлений, в изучение которого он теперь погрузился.

Фрейд придаёт термину «энергия» значение психологического «заряда», служащего источником влечения. Этот «заряд» изначально заложен в организме и в этом смысле подобен инстинкту. Следуя биологическому стилю мышления, Фрейд выделял два инстинкта, движущие поведением: инстинкт самосохранения, без которого живая система рухнула бы, и сексуальный инстинкт (либидо), обеспечивающий сохранение не индивида, а всего вида. Бессознательное трактовалось как сфера, насыщенная энергией либидо, не знающего

ничего, кроме принципа удовольствия, которое человек испытывает, когда эта энергия разряжается.

Поскольку же сознание в силу запретов, налагаемых обществом, готово препятствовать этому, энергия либидо ищет обходные пути, прорываясь в умственных и телесных реакциях. Они порой безобидные, а порой патологические, приобретающие характер психоневроза, в частности истерии. Подавленное, вытесненное сексуальное влечение и расшифровывалось Фрейдом по свободным от контроля сознания ассоциациям его пациентов. Подобный подход он и назвал психоанализом.

Таким образом, Фрейд сумел в своей теории гениально соединить уже известные положения из философских концепций о бессознательных психических феноменах и из исследований в области психопатологии. Он понял, что то, что скрыто в бессознательном, можно поднимать в сферу сознательного и лечить это. Элементы бессознательного находятся в сновидениях, в различных ошибочных действиях, забывании имён, оговорках, описках, очитках, шутках или каламбурах.

Своим главным трудом Фрейд считал «Толкование сновидений» (1899). Впрочем, уже до этого труда у него была мысль о том, что «сценарий» сновидений при его кажущейся нелепости – не что иное, как код потаённых желаний, которые удовлетворяются в образах-символах. Это предположение настолько поразило Фрейда, что он запомнил, при каких обстоятельствах оно пришло ему на ум. Это было в четверг вечером 24 июля 1895 г. в северо-восточном углу террасы одного из венских ресторанов. По этому поводу Фрейд иронически заметил, что на этом месте следовало бы прибить табличку: «Здесь доктором Фрейдом была открыта тайна сновидений». Естественно поэтому, что и собственные сны он рассматривал после пробуждения, исходя из сложившейся уже у него гипотезы о символике образов.

В книге описывались приёмы построения этих образов. Они говорят о себе на особом символическом языке, словарь и способ построения которого Фрейд попытался восстановить. Он предполагал, что сновидения относятся к тому же разряду явлений, с которыми приходится иметь дело врачу, лечащему симптомы истерии. Поскольку образы сновидений посещают здоровых людей, то обращение к механизму порождения этих образов (тщательно разобранному Фрейдом) представилось «царством бессознательного», как древний, архаический слой психической жизни, скрытый за сеткой сознания современного индивида.

Идея о том, что на наше повседневное поведение влияют неосознаваемые мотивы, была блестяще продемонстрирована Фрейдом в книге «Психопатология обыденной жизни» (1901). В различных ошибочных действиях, забывании имён, оговорках, описках, опечатках, по Фрейду, прорываются скрытые мотивы. Если, например, открывая заседание, председатель объявляет его закрытым, то это не простая оговорка, а выражение его нежелания обсуждать на этом заседании неприятный для него вопрос. Всё причинно обусловлено. Причины и здесь, подобно тому, как об этом говорят свободные ассоциации и сновидения, скрыты от сознания субъекта. Их следует искать в исходящих из глубин его психики напряжённых импульсах, влечениях, позывах, которые получают выражение в явлениях, имеющих при видимой бессмысленности личностный смысл симптома или символа.

В другой работе – «Остроумие и его отношение к бессознательному» (1905) шутки или каламбуры интерпретируются Фрейдом как разрядка напряжения, созданного теми ограничениями, которые накладывают на сознание индивида различные социальные нормы. Конечно, среди этих норм имеются обусловленные исторически складывающимися типами семейно-брачных отношений, характером сексуальных связей или запретов. Реальны и конфликтные ситуации, создаваемые столкновением интересов индивида и общества, своеобразием принятых в этом обществе моральных санкций. Поэтому среди вытесненных влечений могут оказаться также и имеющие сексуальную направленность.

Теория Фрейда состоит из двух частей: 1) структуры личности и 2) динамики личности.

*Структура личности* изложена Фрейдом в последний период творчества в работах «Психология масс и анализ Я» (1921), «Я и Оно» (1923). Организация психической жизни выступала теперь в виде модели, имеющей своими компонентами различные психические инстанции, обозначенные терминами: *Оно (Ид)*, *Эго (Я)* и *Супер-эго (сверх-Я)*.

*Оно (ид)* – наиболее примитивная инстанция (бессознательное), которая охватывает всё генетически первичное, подчинённое принципу удовольствия и ничего не знающее ни о реальности, ни об обществе. *Оно* – изначальная система, из неё выделяется *Эго* и *Супер-эго*. *Ид* – резервуар психической энергии, которая обеспечивает энергию для других структур. Это глубинный мир субъективных переживаний человека. Главный принцип *Оно* – редукция (снятие) напряжения

в психическом плане, что и порождает удовольствие. Когда в бессознательном нарастает напряжение, человек пытается его снять.

Происходит это следующими способами: 1) через рефлекторное действие (простые врождённые автоматические реакции у человека), например, чихание, мигание и др.; 2) через первичные психические процессы, высвобождение энергии через создание образа объекта. Образ – это символ исполнения желания. Реально желание не исполняется. Например, мечта лишь ослабляет наше напряжение, или в сновидении человек исполняет или пытается исполнить свои желания. Однако психический процесс создания образа не способен снять напряжение, например, голод.

Этим требованиям должна удовлетворять инстанция *Эго* (*Я*). *Эго* (сознательное) следует принципу реальности, вырабатывая ряд механизмов, позволяющих адаптироваться к среде, справляться с её требованиями. Удовлетворение потребностей требует взаимодействия с внешним миром. *Эго* формирует план удовлетворения потребности. Чтобы удовлетворить голод, человек должен искать еду, найти её и соотнести с образом. *Эго* – посредник между стимулами, идущими как из внешней среды, так и из глубин организма, с одной стороны, и ответными двигательными реакциями – с другой. К функциям *Эго* относится самосохранение организма, запечатление опыта внешних воздействий в памяти, избегание угрожающих влияний, контроль над требованиями инстинктов (исходящих от *Ид*). Главный принцип – принцип реальности. *Эго* – исполнительный орган личности, зависит от *Ид*, следует его целям и черпает из него энергию.

*Супер-эго* (сверх-*Я*) служит источником моральных и религиозных чувств, контролирующим и наказующим агентом. Если *Ид* предопределён генетически, а *Эго* – продукт индивидуального опыта, то *Супер-эго* – продукт влияний, исходящих от других людей. *Супер-эго* (предсознательное) – внутренняя репрезентация (представление) традиционных ценностей и идеалов общества, которые прививаются ребёнку посредством наград и наказаний. Это моральная сторона личности, идеал человека.

Главный принцип – самосовершенствование человека. Здесь основной задачей выступает оценка правильности или неправильности его поступков. Для этого у *Супер-эго* есть две подструктуры: 1) совесть, которая формируется в результате наказания родителей за неправильное поведение ребёнка, и 2) *Эго*-идеал – то, что одобряется и вознаграждается родителями за его правильное поведение. Ведущим механизмом описанных процессов является интроекция

(включение индивидом в свой внутренний мир воспринимаемых им от других людей взглядов, мотивов, установок). Ребёнок интроецирует моральные нормы родителей, вводит их во внутренний план.

Совесть наказывает, и человек испытывает чувство вины, Эго-идеал награждает, и человек испытывает гордость. Таким образом формируется самоконтроль. К функциям *Супер-эго* относятся: 1) препятствовать импульсам *Ид*, особенно сексуального и агрессивного типа, которые осуждаются обществом; 2) уговорить *Эго* сменить реалистичные цели на морально-нравственные; 3) бороться за совершенство человека. *Супер-эго* находится в оппозиции и к *Ид*, и к *Эго*. Однако все системы работают синхронно, как единая команда, под руководством *Эго*. Личность – это целое, где *Ид* – биологическая составляющая, *Эго* – психическая составляющая, *Супер-эго* – её социальная часть.

*Динамика личности.* Взгляды Фрейда развивались под влиянием философии детерминизма и позитивизма девятнадцатого века. Он считал человеческий организм сложной энергетической системой, черпающей энергию из потребляемой пищи и расходующей её на столь различные вещи, как кровообращение, дыхание, мышечные усилия, восприятие, мышление, память. Фрейд не видел причин полагать, что энергия, обеспечивающая дыхание или пищеварение, обладает какими-либо отличиями кроме отличий по форме от энергии, обслуживающей мышление и память.

В конце концов – и на этом твёрдо настаивали физики девятнадцатого века – энергия должна определяться с точки зрения осуществляемой работы. Если работа представлена психической активностью, например, мышлением, то правомерно, по мысли Фрейда, назвать эту форму энергии психической энергией. В соответствии с принципом сохранения энергии она может трансформироваться из одного состояния в другое, но не может исчезать в рамках тотальной космической системы. Из этого следует, что психическая энергия может трансформироваться в физиологическую, и наоборот. Местом встречи между энергией тела и энергией личности выступает *Оно* (*Ид*) и его инстинкты.

*Инстинкт.* Инстинкт определяется как врождённая психологическая репрезентация (представление) внутреннего соматического источника возбуждения. Психологическая репрезентация называется желанием. Телесное возбуждение, из которого оно возникает, называется потребностью. Таким образом, состояние голода может быть описано с точки зрения физиологии как состояние дефицита питания в тканях тела, тогда как психологически оно представлено

желанием поесть. Желание действует как мотив поведения. Голодный ищет пищу. В связи с этим инстинкты считаются движущими силами личности. Они не только побуждают поведение, но и определяют его направленность. Голодный более чувствителен к пищевым стимулам, сексуально возбуждённый человек с большей вероятностью отреагирует на эротические стимулы.

Однако Фрейд полагал, что источники возбуждения, находящиеся в среде, менее важны для динамики личности, чем врождённые инстинкты. В целом внешние стимулы возлагают на организм меньше требований и требуют менее сложных форм удовлетворения, чем потребности. Внешнего стимула можно избежать, но от потребности убежать невозможно.

Инстинкт – это квант психической энергии или, как это обозначил Фрейд, «мера запроса на работу ума». Вместе взятые инстинкты составляют суммарную психическую энергию, находящуюся в распоряжении личности. *Оно* представляет резервуар этой энергии и местоположение инстинктов. *Оно* может быть уподоблено динамо-машине, поставляющей психическую энергию для всего многообразия действий личности. Разумеется, энергия извлекается из телесных метаболических процессов.

Инстинкт имеет источник, цель, объект и импульс. Источник – телесное состояние или потребность. Цель инстинкта – сохранить равновесие, снять телесное возбуждение. Цель пищевого инстинкта, например, состоит в устранении пищевого дефицита, что достигается, разумеется, актом еды. Вся активность между появлением желания и его исполнением относится к объекту. Иначе говоря, объект – это не только конкретный предмет или условие, удовлетворяющее потребности. Он также включает поведение, направленное на поиск необходимого предмета или условия. Например, когда человек голоден, он должен предпринять некоторые действия для того, чтобы достичь цели – насыщения.

Импульс – это сила инстинкта, определяемая интенсивностью потребности. С ростом пищевого дефицита вплоть до возникновения физической слабости соответственно возрастает сила инстинкта.

Рассмотрим кратко некоторые последствия такого подхода к инстинктам. Прежде всего, предлагаемая Фрейдом модель – это модель «напряжения-редукции». Поведение человека активизируется внутренними побудителями, и активность убывает по мере того, как соответствующие действия отменяют или снижают возбуждение. Это означает, что цель инстинкта по характеру своему регрессивна,

так как возвращает человека к предшествующему состоянию, состоянию до проявления инстинкта.

Состояние, в которое возвращается человек, относительно стабильно. Инстинкт следует также считать консервативным, так как его цель – сохранить равновесие организма посредством снятия возбуждения. Таким образом, мы можем обрисовать инстинкт как процесс, повторяющийся с той же частотой, что и круг явлений, начиная с возникновения возбуждения и завершая отдыхом. Этот аспект инстинкта Фрейд назвал вынуждение повторения. Личность вынуждена вновь и вновь повторять неизбежный цикл возбуждения и покоя.

В соответствии с фрейдовой теорией инстинктов источник и цель инстинкта остаются постоянными на протяжении жизни, хотя физическое созревание меняет или устраняет источник. С развитием новых телесных потребностей могут появляться новые инстинкты.

Фрейд не пытался составить перечень инстинктов, так как полагал недостаточными существующие знания о телесных состояниях, от которых зависят инстинкты. Определение этих органических потребностей – задача не психолога, а физиолога. Не претендуя на знание общего числа инстинктов, Фрейд, тем не менее, предположил, что все они могут быть объединены в две большие группы, названные «инстинкты жизни» и «инстинкты смерти».

Инстинкты жизни служат целям выживания индивида и размножения. Под эту категорию подпадают голод, жажда, секс. Форма энергии, посредством которой воплощаются инстинкты жизни, называется либидо. Инстинкт жизни, которому Фрейд уделяет наибольшее внимание, – половой инстинкт. На заре психоанализа почти всё, что совершает человек, приписывалось действию этого вездесущего инстинкта.

Инстинкты смерти, или, как иногда называл их Фрейд – деструктивные инстинкты, проявляются не столь заметно, как инстинкты жизни. По этой причине известно о них немного. Живя, человек умирает – факт, давший начало знаменитому афоризму Фрейда: «Цель жизни – смерть». Он в частности полагал, что у человека есть желание – обычно бессознательное – умереть. Он не пытался определить соматические источники инстинктов смерти, хотя кто-то, быть может, захочет связать их с катаболическими или разрушительными процессами в организме. Не дал он и название энергии, посредством которой осуществляют свою работу эти инстинкты.

Фрейдово допущение относительно существования инстинкта смерти основано на принципе постоянства, сформулированном Фех-

нером. Согласно этому принципу все жизненные процессы стремятся к возвращению к стабильности неорганического мира. В работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) Фрейд приводит следующий аргумент в пользу представлений о желании смерти. Закон сохранения энергии распространяется и на человека. Органическая материя стремится стать статичной, т.е. превратиться в неорганическую. Жизнь, говорит Фрейд, – это окольный путь к смерти. Потребованная в своём стабильном существовании органическая материя стремится вернуться к статичному состоянию. Стремление к смерти у человека – психологическая репрезентация принципа постоянства.

Деструктивным инстинктом является агрессивное побуждение. Агрессивность – это саморазрушение, обращённое вовне и направленное против замещающих самих себя объектов. Человек сражается с другими и является деструктивным потому, что желание смерти блокируется силами жизненных инстинктов и другими обстоятельствами внутри личности, противостоящими инстинктам смерти. Война 1914–1918 гг. убедила Фрейда, что агрессия – такой же важный мотив, как и сексуальный.

Инстинкты жизни и смерти могут смешиваться, нейтрализовывать, замещать друг друга. Еда, например, представляет смешение голода и деструктивности и удовлетворяется путём кусания, жевания и проглатывания пищи. Любовь может нейтрализовать ненависть. Или же любовь может сменить ненависть, а ненависть – любовь.

Динамика личности во многом определяется необходимостью удовлетворения потребностей через взаимодействие с объектами внешнего мира. Среда обеспечивает голодный организм едой, жаждущего – водой. Помимо этой роли – источника обеспечения – внешний мир играет и иную роль в судьбе личности. В нём есть опасности: он может не только удовлетворять, но и угрожать. Окружающая среда обладает властью причинять боль и увеличивать напряжение – равно как приносить удовольствие и снижать напряжение. Она – источник и беспокойства, и покоя.

Обычная реакция индивида на внешние угрозы боли и разрушения, с которыми он не готов справиться, – страх. Угрожающий нам человек обычно страшен. Я, подавленное чрезмерной стимуляцией, неподвластной контролю, наполняется тревогой.

Фрейд различал три вида тревоги: реальную, невротическую и моральную, или чувство вины. Основной тип – *реальная тревога*, или страх реальных опасностей внешнего мира; от неё производны два других. *Невротическая тревога* представляет страх того, что ин-

стинкт выйдет из-под контроля и заставит человека сделать нечто, за что последует наказание. Это не столько страх инстинктов как таковых, сколько страх наказания, которое последует за его удовлетворением. Невротическая тревога имеет основу в реальности, поскольку в лице родителей или других авторитарных фигур мир наказывает ребёнка за импульсивные действия. *Моральная тревога* – это страх совести. Люди с хорошо развитым *Супер-эго* склонны чувствовать вину, совершая нечто противное моральному кодексу или даже думая об этом. О них говорят, что они терзаются муками совести. Моральная тревога также в основе реалистична: в прошлом человека наказывали за нарушения морального плана, могут наказать и сейчас.

Функции тревоги – предостеречь человека о надвигающейся опасности. Это сигнал для *Я* о том, что, хотя приняты соответствующие меры, опасность может возрастать и *Я* может потерпеть поражение.

Тревога представляет собой состояние напряжения. Это – побуждение, подобное голоду или сексуальному побуждению. Но возникает оно не во внутренних тканях, а изначально связано с внешними причинами. Возросшая тревога мотивирует человека на действия. Он может уйти из опасного места, сдерживать импульс, подчиниться голосу совести.

Тревога, с которой невозможно эффективно справиться, называется травматической. Она возвращает человека к состоянию инфантильной беспомощности. Фактически прототипом более поздней тревоги является травма рождения. Мир обрушивает на новорождённого стимулы, к которым тот не готов и не может адаптироваться. Ребёнку необходимо убежище, чтобы *Я* имело шанс развиваться настолько, чтобы справиться с сильными внешними стимулами. Если *Я* не в состоянии справиться с тревогой рационалистически, оно вынуждено вернуться к нереалистическим методам. Это и есть защитные механизмы.

Под давлением чрезмерной тревоги *Я* иногда, чтобы снизить её, вынуждено принимать чрезвычайные меры. Эти меры называются защитными механизмами. Важнейшие защиты – вытеснение, проекция, формирование реакции, фиксация и регрессия. Все механизмы защиты имеют две общие характеристики: 1) они отвергают, фальсифицируют или искажают реальность; 2) они действуют бессознательно, так что человек не подозревает об их существовании.

*Вытеснение* – удаление из сознания чувств, мыслей и намерений к действию, потенциально вызывающих напряжённость. Это одно

из самых ранних понятий психоанализа. Считается, что вытеснение возникает тогда, когда объект-выбор, побуждающий несоразмерную тревогу, изгоняется из сознания. Например, до сознания не допускается болезненное воспоминание, или же человек не может видеть чего-то ясно видимого, потому что вытесняется восприятие этого предмета. Вытеснение может находить выражение в форме смещения. Если смещение успешно предотвращает возвращение тревоги, оно должно обрести соответствующую символическую форму. Сын, вытеснивший враждебные чувства по отношению к отцу, может выражать враждебные чувства по отношению к другим символам авторитарности.

Однажды сформированное вытеснение трудно упразднить. Человек должен успокоиться тем, что опасности больше не существует. Но это невозможно, пока вытеснение не «рассеется» настолько, чтобы можно было увидеть реальность. Возникает порочный круг. Поэтому взрослые несут в себе множество детских страхов: у них нет возможности обнаружить, что для этих страхов нет реального основания.

*Отрицание* – это попытка не принимать за реальность события, нежелательные для Я. Примечательна способность в таких случаях «пропускать» в своих воспоминаниях неприятные пережитые события или заменять их вымыслом. В качестве характерного примера Фрейд приводит воспоминания Ч. Дарвина: «В течение многих лет я следовал золотому правилу, а именно, когда я сталкивался с опубликованным фактом, наблюдением или идеей, которые противоречили моим основным результатам, я незамедлительно записывал это; я обнаружил по опыту, что такие факты и идеи гораздо легче ускользают из памяти, чем благоприятные».

*Рационализация* – это нахождение приемлемых причин и объяснений для приемлемых мыслей и действий. Естественно, что эти «оправдательные» объяснения мыслей и поступков более этичны и благородны, чем их истинные мотивы.

*Изоляция* – это отделение психотравмирующей ситуации от связанных с ней душевных переживаний. Замена ситуации происходит как бы неосознанно, не связывается с собственными переживаниями. Всё происходит как будто с кем-то другим. Изоляция ситуации от собственного Я особенно ярко проявляется у детей. Взяв куклу или игрушечную зверушку, ребёнок, играя, может «дать» ей «делать» и «говорить» всё, что ему самому запрещается: быть безрассудной, саркастической, жестокой, ругаться и т. п.

*Проекция* – подсознательное приписывание собственных качеств, чувств и желаний другому человеку. Обычно Я справляется с реальной тревогой легче, чем с невротической или моральной. Следовательно, если источник тревоги может быть приписан внешнему миру, а не собственным примитивным импульсам или угрозам со стороны совести, человек скорее достигнет облегчения тревожного состояния. Этот механизм, посредством которого невротическая или моральная тревога обращается в объективный страх, называется проекцией. Это превращение происходит просто, ибо изначальным источником как невротической, так и моральной тревоги является страх наказания со стороны внешнего агента. При проекции человек просто говорит: «Она меня ненавидит» вместо «Я её ненавижу» или «Он меня преследует» вместо «Меня мучит совесть». Проекция часто служит двойной задаче. Она снижает тревогу, заменяя большую опасность меньшей, и позволяет человеку выражать свои импульсы под видом защиты от врагов.

*Формирование реакции* – это защитный механизм, представляющий собой замещение в сознании продуцирующего тревогу импульса или чувства его противоположностью. Например, ненависть заменяется любовью. Изначальный импульс всё ещё существует, но маскируется таким, который не вызывает тревоги.

Часто возникает вопрос: как можно отличить формирование реакции от истинного выражения импульса или чувства? Например, как можно отличить реактивную любовь от истинной? Как правило, реактивное образование отмечено экстравагантностью, внешней броскостью – человек слишком протестует – и компульсивностью (навязчивым состоянием, принимающим форму какой-либо двигательной активности, например, периодического мытья рук, основанное на страхе заражения каким-либо заболеванием). Крайние формы поведения любого рода обычно свидетельствуют о формировании реакции. Иногда формирование реакции успешно удовлетворяет изначальный импульс, для защиты от которого предназначено, например, когда мать «душит» ребенка своей любовью и вниманием.

*Фиксация и регрессия.* В ходе нормального развития человек проходит ряд относительно легко определяемых стадий – до достижения зрелости. Однако каждый новый шаг несёт определённую фрустрацию и тревогу. Если они слишком велики, нормальное развитие может временно или навсегда приостановиться. Иными словами, человек может оказаться зафиксированным на одной из ранних стадий развития, поскольку новый шаг исполнен тревоги. Пример –

сверхзависимый ребёнок и его фиксация: тревога препятствует его независимости.

С этим типом защиты тесно связана регрессия – соскальзывание на более примитивный уровень поведения или мышления. В этом случае человек, сталкиваясь с травматическим переживанием, отступает на более раннюю стадию развития. Например, ребёнок, испуганный первым днём пребывания в школе, может проявить инфантильное поведение – плакать, сосать палец, «вешаться» на учителя, прятаться в углу. Молодая жена, испытывающая трудности в отношениях с мужем, может вернуться в безопасную ситуацию родительского дома, или потерявший работу человек может искать радость в пьянстве. Иными словами, люди склонны регрессировать к той стадии, на которой до этого были фиксированы. Если в детстве они были сверхзависимы, то, скорее всего, снова станут такими в ситуации невыносимого повышения тревоги.

Фиксация и регрессия – состояния обычно относительные. Человек редко фиксируется или регрессирует целиком. До определённой степени личность склонна к инфантильности, то есть незрелым формам поведения, и предрасположена вести себя по-детски при различных неполадках. Фиксации и регрессии ответственны за неравномерность развития личности.

*Сублимация* – это наиболее распространённый защитный механизм, при помощи которого либидо и агрессивная энергия трансформируются (перенаправляются) в различные виды деятельности, приемлемой для индивида и общества. Разновидностью сублимации могут быть спорт, интеллектуальный труд, творчество. Сублимированная энергия, по мнению Фрейда, создаёт цивилизацию (см об этом: «Леонардо да Винчи. Воспоминание детства») и др.).

Стадии развития личности изложены Фрейдом в работе «Три очерка по теории сексуальности» (1905).

В течение первых пяти лет жизни ребёнок проходит ряд динамически дифференцированных стадий. Затем наступает пяти-шестилетний период (так называемый латентный), когда динамика более или менее стабилизируется. С наступлением подросткового возраста динамика вновь усиливается и затем постепенно по мере перехода ко взрослости спадает. По Фрейду, первые пять лет жизни ребёнка играют решающую роль в формировании личности.

Каждая стадия развития в течение первых пяти лет жизни определяется особенностями реагирования определённых телесных зон. На первой стадии, длящейся около года, важнейшей областью

динамической активности является рот. За *оральной стадией* следует развитие *анальной стадии*, связанной с функциями выделения. Она продолжается в течение второго года. Затем следует *фаллическая стадия*, когда ведущими эrogenными зонами становятся половые органы.

Эти стадии – оральная, анальная и фаллическая – называются *прегенитальными*. Затем ребёнок попадает в длительный латентный период – так называемые спокойные с динамической точки зрения годы. В это время импульсы в основном вытеснены и удерживаются в этом состоянии. Динамическое возрождение в подростковом возрасте реактивирует прегенитальные импульсы. Если *Я* успешно смещает и сублимирует их, человек переходит на финальную стадию созревания – *генитальную*.

*Оральная стадия*. Еда – основной источник удовольствий, связанных с ротовой полостью. Еда предполагает тактильную стимуляцию губ и ротовой полости, глотание или, если пища неприятна, сплёвывание. Благодаря наличию зубов рот используется для кусания и жевания. Эти два способа оральной активности, принятие пищи и кусание, являются прототипом многих появляющихся позже характерных черт. Удовольствие от орального принятия может быть смещено на другие способы принятия, например, человек может получать удовольствие от овладения знаниями или владения собственностью.

К примеру, доверчивый человек – это тот, кто фиксирован на оральном инкорпоративном уровне личности: такой человек проглотит почти всё, что ему говорят. Кусание или оральная агрессия может, сместившись, обрести форму сарказма и любви к спорам. Посредством смещений и сублимаций различного рода, а также защит от примитивных оральных импульсов эти прототипические модели создают основу для широкой системы интересов, отношений, характерных черт.

Кроме того, так как оральная стадия соответствует времени почти полной зависимости ребёнка от матери в плане выживания, – она его укачивает, нянчит и защищает от дискомфорта – в этот период возникает чувство зависимости. Это чувство сохраняется на всю жизнь, несмотря на развитие *Я*, и выходит на первый план, когда человек чувствует тревогу и опасность. Фрейд полагал, что самый яркий симптом зависимости – стремление вернуться в материнскую утробу.

*Анальная стадия*. В возрасте от двух до четырёх лет ребёнок особое внимание сосредотачивает на актах уринации и дефекации. Когда ребёнка обучают правилам туалета, что обычно начинается на

втором году жизни, он проходит первый и очень важный этап внешней регуляции инстинктивных импульсов. Ему приходится отдалять удовольствие от разрядки анального напряжения. В зависимости от того, какой конкретно метод использует мать при обучении правилам туалета и её отношения к процессу дефекации, это обучение может иметь далеко идущие последствия в плане формирования специфических черт и ценностей.

Если методы матери жёстки и репрессивны, ребёнок может сдерживать фекалии и страдать запорами. Если такая реакция распространяется на другие виды поведения, у ребёнка может развиться «сдержанный» характер. Он станет упрям и скуп. Или же вследствие репрессивных мер ребёнок может проявлять своё негодование, извергая фекалии в самые неподходящие моменты. Это – прототип всех видов несдержанности: жестокости, беспричинной деструктивности, своенравия, беспорядочности.

С другой стороны, если мать относится к тем людям, кто упрасивает ребёнка испражниться и по-особому награждает его за это, у ребёнка появляется представление о чрезвычайной важности деятельности по производству фекалий. Эта идея может стать основой творческого отношения к делу и продуктивности. О многих других чертах характера тоже можно сказать, что корни их – в анальной стадии.

*Фаллическая стадия.* На этой стадии личностного развития в центре оказываются сексуальные и агрессивные чувства, ассоциируемые с функционированием генитальных органов. Удовольствие от мастурбации и фантазий, сопровождающих детскую эротическую активность, направляет эту стадию в сторону Эдипова комплекса. Выявление Эдипова комплекса Фрейд полагал одним из важнейших своих открытий. Эдипов комплекс получил название по имени фиванского царя, убившего своего отца и женившегося на матери.

Мальчик хочет владеть своей матерью и устранить отца (Эдипов комплекс, страх кастрации), девочка – владеть отцом и отстранить мать (комплекс Электры). Эти чувства проявляются в детских фантазиях во время мастурбации, в чередовании исполненных любви и враждебных действий в отношении родителей. Поведение ребёнка трёх-пяти лет в значительной мере отмечено проявлениями Эдипова комплекса. И он, несмотря на то что после пяти лет модифицируется и вытесняется, остаётся важной силой, действующей в личности на протяжении жизни. Отношение к противоположному полу и авторитарным фигурам, например, во многом обусловлено Эдиповым комплексом.

Возникновение и развитие Эдипова и кастрационного комплексов – главные события фаллической стадии, и они оставляют в личности глубокий след. Выходом из конфликта является отождествление себя с конкурирующим родителем. Так формируется основа морали *Супер-эго* и возможность активного подавления сексуальных влечений.

К пяти-шести годам сексуальная потребность у ребёнка ослабевает и переключается на учение, спорт, различного рода увлечения. С этого времени наступает *латентный период* (шесть–двенадцать лет).

*Генитальная стадия.* Индивид получает удовлетворение, стимулируя собственное тело или манипулируя им, а другие люди помогают обеспечить дополнительные формы телесного удовольствия. В подростковом периоде часть этой самовлюблённости, или нарциссизма, переходит в особый объект-выбор. Подросток начинает любить других по альтруистическим мотивам, а не просто по эгоистическим или нарциссическим причинам. Начинают проявляться сексуальная привлекательность, социализация, групповая активность, профессиональное определение, подготовка к женитьбе и семейной жизни. К концу подросткового периода из ищущего удовольствий нарциссического ребёнка человек превращается в ориентированного на реальность социализированного взрослого. Важнейшая биологическая функция генитальной стадии – воспроизводство.

Несмотря на то что Фрейд выделил четыре стадии личностного развития, он не предполагал наличия резких переходов от одной к другой. Конечная организация личности связана с тем, что привнесено всеми четырьмя стадиями (пятью, считая латентную).

В современной психологии принято выделять классический психоанализ (теорию З. Фрейда) и психодинамический подход (общее название для ряда направлений в психологии, ориентированных преимущественно на изучение бессознательных психических процессов). Ни одна психологическая теория не была объектом столь пристального изучения и столь жёсткой критики, как психоанализ. С любой стороны и по любому мыслимому поводу Фрейд и его теория подвергались и до сих пор подвергаются нападкам, оскорблениям, насмешкам и клевете.

Однако выше всех достоинств его теории стоит одна: Фрейд стремится взглянуть в глаза полнокровным живым людям, обитающим отчасти в мире реальности, отчасти в мире воображения. Людям, охваченным внутренними конфликтами и противоречиями, но способным на разумные мысли и действия. Людям, движимым неведомыми силами и непосильными стремлениями, мыслящим то спутано, то

ясно, то фрустрированным, то удовлетворённым, исполненным надежд и разочарованным, эгоистичным и альтруистичным – словом, сложным человеческим существам. Для многих людей эта картина имеет огромное значение.

## Заключение

Ежедневно по восемь-десять часов на протяжении многих десятилетий Фрейд занимался врачебной практикой. На её основе он проследил сложность и многоплановость структуры личности, значение в её истории внутренних конфликтов и кризисов, последствия неудовлетворённых желаний. Фрейдом был введён в научный оборот ряд идей и проблем, показавших, что уровень сознания неотделим от других глубинных уровней психической активности, не изучив взаимодействие которых невозможно понять природу человека. Он разработал ряд гипотез, моделей, понятий, запечатлевших своеобразие психики и прочно вошедших в арсенал современного научного знания о ней.

К ним относятся, в частности, понятия о *защитных механизмах (психологической защите), фрустрации, идентификации, рационализации, вытеснении, фиксации, катарсисе, силе Я, трёхкомпонентной структуре личности, методе свободных ассоциаций* и др. Эти понятия обогатили и психотерапевтическую практику. Изучение Фрейдом роли сексуальных переживаний и сопряжённых с ними душевных травм дало толчок развитию новых областей знания, в частности сексологии. Им было показано, сколь важно, прослеживая становление характера человека – его строение и динамику, – учитывать детские годы и испытанное ребёнком в этом периоде, в особенности отношения в семье, от которых зависит формирование его характера, его мотивационной сферы.

Жизненность, практическая значимость поставленных Фрейдом проблем вытекает также из того, что в круг научного анализа им были вовлечены феномены, которые традиционная психология не привыкла принимать в расчёт: чувства вины, неполноценности, тревожности, уход от реальной ситуации в область грёз, возникновение внутренней тенденции к агрессивности.

По своей натуре Фрейд был учёным. Ряд своих постулатов он оценивал как незыблемые (такие как Эдипов комплекс, страх кастрации у мальчиков и т. п.). Фрейд стал родоначальником нового направления в психологии – психоанализа. Он высоко оценивал своё творчество: первый удар по научному *Эго* совершил Н. Коперник, второй удар в конце XIX в. – Ч. Дарвин, «третий удар нанёс я сам».

## КАРЛ ГУСТАВ ЮНГ (1875–1961)

*Швейцарский психоаналитик, психиатр, философ культуры.  
Основатель аналитической психологии.*

### Жизнь

Карл Густав Юнг родился 26 июля 1875 г. в Кессвиле, городе на озере Констанца в швейцарском кантоне Тюрго, вырос – в Базеле. Отец его был пастором Швейцарской реформированной церкви. Юнг поступил в Базельский университет с намерением специализироваться в классической филологии и, возможно, археологии. Но предположительно одно из сновидений пробудило его интерес к естественным наукам и – так получилось – к медицине.

По окончании Базельского университета, получив медицинскую степень, он стал ассистентом в цюрихской больнице Бургхёльцли и Цюрихской психиатрической клинике, окончательно таким образом избрав карьеру психиатра. Он ассистировал, а позже сотрудничал с выдающимся психиатром Эугеном Блейлером, создателем понятия «шизофрения», и некоторое время учился у Пьера Жане, ученика и преемника Шарко в Париже.

В 1902 г. защитил докторскую диссертацию (тема исследования – «О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов»).

В 1909 г. Юнг отказался от работы в Бургхёльцли, а в 1913 г. – от преподавания психиатрии в Цюрихском университете, с тем, чтобы целиком отдаться частной практике, подготовке, исследованиям, путешествиям и писательству.

Когда Юнг прочёл «Толкование сновидений» З. Фрейда вскоре после публикации в 1900 г., он был ещё молодым цюрихским психиатром. Находясь под сильным впечатлением от фрейдовых идей, которые он использовал и верифицировал в своей практике, Юнг послал Фрейду копии своих сочинений, в которых в целом поддерживал его точку зрения. В 1906 г. между ними началась регулярная переписка. На следующий год Юнг нанёс первый визит Фрейду в Вене. Они беспрерывно беседовали в течение тринадцати часов!

Фрейд считал, что Юнгу предстоит стать его наследником, его, как он писал Юнгу, «кронпринцем». В 1910 г., когда была основана

Международная психоаналитическая ассоциация, Юнг стал первым её президентом и занимал этот пост до 1914 г. В 1909 г. Фрейд и Юнг предприняли совместную поездку в Университет Кларка в Уорчестре (Массачусетс). Они были приглашены выступить с серией лекций на мероприятиях, посвящённых двадцатой годовщине основания университета.

Однако три года спустя в отношениях между Фрейдом и Юнгом наступило охлаждение. В 1913 г. они прервали личную переписку, а через несколько месяцев – и деловую. В апреле 1914 г. Юнг оставил пост президента ассоциации, а в августе этого года прервал своё членство в ней. Таким образом, разрыв был окончательным, Фрейд и Юнг более никогда не встречались.

Причины разрыва некогда столь близких отношений сложны и «сверхдетерминированы», включая – о чём оба они писали – личную и интеллектуальную несовместимость. Но одной из важнейших было то, что Юнг отвергал пансексуализм Фрейда. «Непосредственной причиной явилось то, что Фрейд... отождествил свой метод со своей теорией пола, которую я считал неприемлемой» (из бесед с Юнгом, 1954). Юнг начал создавать собственную психоаналитическую теорию и собственный психотерапевтический метод. Это получило известность как аналитическая психология, основные линии которой наметились ещё до встречи с Фрейдом и работа над которой непрерывно продолжалась в период сотрудничества с ним.

В течение многих лет Юнг вёл семинар на английском языке для англо-говорящих студентов. Вслед за тем, как он ушёл из активного преподавания, в Цюрихе начал работу институт, названный в его честь. В 1944 г. специально для Юнга была организована кафедра медицинской психологии в Базельском университете. Но нездоровье заставило его через год отказаться от этого поста. Он умер 6 июня 1961 г. в Цюрихе в возрасте восьмидесяти пяти лет.

Основные сочинения: «О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов» (1902), «О психологии» (1907), «Трансцендентная функция» (1916), «Об энергетике души» (1928), «Проблемы души в наше время» (1931), «Действительность души» (1934), «Психология и религия» (1940), «О психологии бессознательного» (1943), «Психология и воспитание» (1946), «Символика духа» (1948), «Символы трансформации» (1952), «Ответ Иову» (1952), «О корнях сознания» (1954), «Современный миф» (1958), «Подход к бессознательному» (1961) и др.

## Аналитическая психология

Юнг известен как один из выдающихся мыслителей-психологов двадцатого столетия. В течение шестидесяти лет он исследовал глубинные процессы человеческой личности. Его знают не только психологи и психиатры, но и все образованные люди. Он был удостоен многих почестей, в том числе почётных званий Гарвардского и Оксфордского университетов. Он часто выступал с лекциями в Соединённых Штатах, где у него много почитателей и последователей, двадцатитомное англоязычное издание не вместило всех его работ.

Хотя теория Юнга обычно определяется как психоаналитическая – в связи с тем, что особое внимание в ней уделяется бессознательным процессам, – в некоторых существенных отношениях она отлична от теории личности Фрейда. Вероятно, самая яркая отличительная черта юнгианского подхода к человеку заключается в том, что в нём сочетаются телеология и каузальность. Поведение человека определяется не только индивидуальной и расовой историей (каузальность), но также целями и стремлениями (телеология). И прошлое как актуальность и будущее как потенциальность управляют поведением в настоящем. Перефразируя Юнга, «человек живёт и целями, и причинами». Это настойчивое внимание к роли судьбы или цели человека явно отличает Юнга от Фрейда.

Кроме того, от всех остальных подходов теория Юнга отличается тем, что в ней придаётся огромное значение расовым и филогенетическим основаниям личности. Индивидуальная личность для Юнга – продукт и вместилище родовой истории. Человеческие существа в настоящем своём виде сформированы кумулятивным опытом предшествующих поколений, уходящим к неведомым корням человечества. Основания личности архаичны, примитивны, природны, бессознательны и, возможно, универсальны. Юнг выделяет расовые истоки личности.

Человеческие существа рождаются, обладая многими предрасположенностями, переданными предками. Эти предрасположенности управляют их поведением и отчасти определяют то, что они сознают и на что будут реагировать в мире собственного опыта. Существует расово предсформированная коллективная личность, избирательно проникающая в мир опыта, модифицируемая и развиваемая возникшими переживаниями. Индивидуальная личность – результат взаимодействия внутренних и внешних сил.

Юнг исследовал историю человечества, чтобы узнать всё, что возможно, о расовых корнях и эволюции личности. В поисках исто-

ков её развития он изучал мифологию, религию, древнюю символику, обычаи и верования первобытных народов, а также сновидения, видения, невротические симптомы, психотические галлюцинации и иллюзии.

Можно отметить некоторые важные интеллектуальные течения девятнадцатого века, чьё влияние Юнг, по-видимому, испытал. Во-первых, речь идёт о таких философах, как А. Шопенгауэр, Э. Гартман и Ф. Ницше с их идеями бессознательного, стремления противоположностей к единству, заменой рационального в понимании реальности волей или интуицией. Далее, это и новая немецкая и французская психиатрия; научные открытия в других областях; широкое распространение эволюционной теории; применение эволюционных идей к человеку, включая изучение социальной организации и религии, и противоречия между сторонниками психического единства и культуральной диффузии при изучении сходства (между различными обществами); поражающие воображение археологические открытия; литературные, исторические и теологические традиции Германии с сильным оттенком романтизма.

Также нейтральность и стабильность Швейцарии благоприятствовала жизни интеллектуальной и уединённой.

## Структура личности

Личность в целом, или психика, как называет её Юнг, состоит из нескольких дифференцированных, но взаимосвязанных систем. Наиболее важные: *Я, личное бессознательное и его комплексы, коллективное бессознательное и его архетипы, маска, анима и анимус, тень*. Кроме этих взаимосвязанных систем существуют установки – интроверсия и экстраверсия, и функции – мышление, чувство, ощущение и интуиция. Наконец, существует *самость* – центр всей личности.

**Я.** *Я* – это сознающий ум. Оно строится из сознательных перцепций (восприятий), воспоминаний, мыслей и чувств. *Я* отвечает за чувство самотождественности и непрерывности и с точки зрения индивидуального человека рассматривается как центр сознания.

**Коллективное бессознательное.** Понятие *коллективного* или *надличного бессознательного* – одна из наиболее оригинальных и спорных отличительных черт теории личности Юнга.

*Коллективное бессознательное* – хранилище скрытых воспоминаний, унаследованных от предков. Это наследуемое прошлое включает не только расовую историю людей как особого биологического вида, но и опыт дочеловеческих и животных предков. *Коллективное бессоз-*

*нательное* – наследие эволюционного развития человека, наследие, возникающее на основе повторяющихся переживаний многих поколений. Оно почти полностью отделено от личного в жизни индивида и, по-видимому, универсально. Юнг объясняет универсальность коллективного бессознательного сходством структуры мозга у всех рас, что, в свою очередь, объясняется общностью эволюции.

*Коллективное бессознательное* – врождённое, расовое основание всей структуры личности. На нём вырастают *Я*, *личное бессознательное* и другие индивидуальные приобретения. То, что человек полагает результатом своего опыта, по сути определяется *коллективным бессознательным*, которое оказывает на поведение руководящее или селективное влияние с самого начала жизни человека.

*Архетип* – это универсальная мыслительная форма (идея), содержащая значительный эмоциональный элемент. Предполагается, что в *коллективном бессознательном* содержится множество *архетипов*. Некоторые из тех, что были выявлены, – *архетипы* рождения, возрождения, смерти, власти, волшебства, целостности, героя, ребёнка, Бога, мудрого старца, матери-земли, животного.

Все *архетипы* могут быть рассмотрены как автономные динамические системы, относительно независимые от остального в личности. Но некоторые развились настолько, что в полной мере оправдывают отношение к себе как к отдельным системам внутри личности. Это: маска, анима и анимус, тень.

**Маска.** *Маска* (persona) – это личина, которую человек надевает в ответ на требования социальных условностей и традиций и в ответ на внутренние архетипические потребности. Это роль, предписанная человеку обществом. Цель *маски* – произвести определённое впечатление на других, и она часто – хотя и не всегда – скрывает истинную природу человека. *Маска*, или личина, – это публичная личность, те стороны, которые человек являет миру или которые навязаны ему общественным мнением в противоположность собственной личности, скрытой за социальным фасадом.

Если, как это часто случается, *Я* отождествляется с *маской*, индивид сознаёт в большей мере не свои реальные чувства, а ту роль, которую играет. Он отчуждается от себя, и вся личность становится плоской, двухмерной. Он становится видимостью человека, отражением общества – вместо того, чтобы быть самостоятельным человеческим существом.

Ядро, из которого развивается *маска*, – *архетип*. Этот *архетип*, как и всё, происходит из расового опыта. В этом случае опыт состо-

ит в социальных взаимодействиях, в которых принятие социальной роли служило на пользу людям как социальным животным. (В некоторых аспектах *маска* напоминает *Я* по Фрейдю).

**Анима и анимус.** Широко признано, что человек в сущности – животное бисексуальное. На физиологическом уровне мы видим, что и у мужчин, и у женщин выделяются и мужские, и женские гормоны. На психологическом уровне у представителей обоих полов обнаруживаются как маскулинные, так и фемининные характеристики.

Фемининную сторону мужской личности и маскулинную сторону женской Юнг приписывает *архетипам*. Фемининный *архетип* в мужчине называется *анима*, маскулинный *архетип* в женщине – *анимус*. Эти *архетипы*, хотя и могут быть обусловлены хромосомами и половыми железами, являются продуктами мужских расовых переживаний, связанных с женщинами, и женских, связанных с мужчинами. Иными словами, мужчина, живя с женщиной на протяжении веков, стал феминизированным. Женщина, живя с мужчиной, стала маскулизированной.

Эти *архетипы* не только являются причиной наличия у представителя каждого пола черт противоположного. Они также действуют как коллективные образы, мотивирующие представителей каждого пола на то, чтобы понять представителей другого и ответить. Мужчина чувствует природу женщины через реальность своей *анимы* (мужские представления о женщинах). Женщина чувствует мужскую природу через реальность своего *анимуса* (женские представления о мужчинах).

Но *анима* и *анимус* могут привести к непониманию и разладу, если архетипический образ продуцируется безотносительно к реальному характеру партнёра. Так, если мужчина пытается отождествить свой образ идеальной женщины с реальной женщиной и недостаточно принимает в расчёт расхождение между идеальным и реальным, он может жестоко страдать, когда поймёт, что эти двое не тождественны. Между требованиями *коллективного бессознательного* и реальностью внешнего мира должен быть компромисс, иначе человек не сможет достаточно хорошо адаптироваться.

**Тень.** *Архетип тени* содержит животные инстинкты, унаследованные людьми от низших форм жизни в ходе эволюции. Следовательно, *тень* воплощает животную сторону человеческой природы. Как *архетип тени* ответственна за наши представления о первородном грехе. Проецируясь вовне, она становится дьяволом, или врагом.

*Архетип тени* ответственен и за появление в сознании и поведении неприятных и социально неодобряемых мыслей, чувств, действий. Они могут либо укрываться от публичного позора за *маской*, либо вытесняться в *личное бессознательное*.

*Тень* с её энергией и страстностью животных влечений придаёт личности более объёмное, трёхмерное существование. (Существует сходство между *тенью* и представлениями Фрейда об *Оно (ид)*).

**Самость.** В ранних своих работах Юнг считал *самость* эквивалентом психики или всей личности. Однако приступив к исследованию расовых основ личности и открыв *архетипы*, он обнаружил один *архетип*, представляющий стремление человека к целостности. Этот *архетип* выражается в различных символах, главный из которых – *мандала*, или магический круг. В работе «Психология и алхимия» (1944) Юнг разрабатывает психологию целостности, основанную на символе *мандалы*. Главным понятием этой психологии целостного единства выступает *самость*.

*Самость* – это центр личности, вокруг которого группируются все остальные системы. Она удерживает эти системы вместе и обеспечивает личности единство, равновесие и стабильность.

*Самость* – это цель жизни, цель, к которой люди постоянно стремятся, но которой редко достигают. Как и все *архетипы*, она мотивирует человеческое поведение и заставляет искать целостности, особенно на религиозном пути.

Прежде чем *самость* воплотится, необходимо, чтобы различные компоненты личности прошли полное развитие и индивидуализацию. Поэтому *архетип самости* не очевиден до достижения человеком кризиса середины жизни. В этот период человек начинает предпринимать серьёзные попытки сместить центр личности с сознательного *Я* на центр между *сознательным* и *бессознательным*.

Представление о *самости*, быть может, – самое важное психологическое открытие Юнга и представляет кульминационный момент в его исследовании *архетипов*.

**Установки.** Юнг различает две основные *установки*, или ориентации, личности – *установку экстраверсии* и *установку интроверсии*. *Экстравертивная установка* ориентирует человека на внешний, объективный мир. *Интровертивная установка* ориентирует его на внутренний, субъективный мир.

В личности присутствуют обе противоположные установки. Но обычно одна из них доминирует и является сознательной, тогда как другая занимает низшее положение и является бессознательной.

Если *Я* в отношении мира будет преимущественно экстравертировано, то *личное бессознательное* будет интровертировано.

**Функции.** Существует четыре фундаментальные психологические функции: *мышление, чувство, ощущение* и *интуиция*. *Мышление* идеационно и интеллектуально. При помощи мышления люди пытаются понять сущность мира и свою собственную. *Чувство* – оценочная функция. Оно определяет ценность вещей, позитивную или негативную, для субъекта. Чувство как функция даёт людям субъективные переживания удовольствия и боли, гнева, страха, горя, радости и любви. *Ощущение* – перцептивная, или реалистическая, функция. Оно даёт конкретные факты или репрезентации мира. *Интуиция* – это восприятие на основе бессознательных процессов и содержаний. Интуитивный человек проходит мимо фактов, чувств, идей, направленных на поиск сути реальности.

Хотя человек располагает всеми четырьмя функциями, они не обязательно развиты в равной степени. Обычно одна из четырёх функций возвышается над тремя остальными и играет в сознании доминирующую роль. Она называется высшей функцией. Одна из трёх остальных по отношению к высшей обычно выступает как дополнительная. Если что-то мешает действию высшей функции, её место автоматически занимает дополнительная.

### Динамика личности

Юнг утверждает, что личность, или психика, представляет частично закрытую энергетическую систему. Она считается не вполне закрытой. Систему может пополнять энергия из внешних источников, например, посредством питания. Энергия может уходить из системы, например, через мышечную работу. Кроме того, стимулы извне могут менять распределение энергии внутри системы. Это происходит тогда, когда внезапное изменение внешнего мира переориентирует наше внимание и восприятие. Тот факт, что движущие силы личности являются объектом влияния и изменения со стороны внешних источников, означает, что личность не может достичь полной стабильности как могло бы быть в закрытой системе. Стабильность может быть лишь относительная.

### Развитие личности

Самая заметная черта теории личности Юнга, помимо концепции коллективного бессознательного и его архетипов, – то внимание, которое он уделяет поступательному характеру развития личности.

Юнг полагает, что люди постоянно прогрессируют или стараются прогрессировать от менее совершенного к более совершенному. Он считает также, что человечество в целом постоянно эволюционирует к более дифференцированным формам существования.

Что является целью развития? К какому итогу движется человек и человечество? Конечная цель обозначается как самоосуществление. Самоосуществление означает максимально полную, завершённую дифференциацию и гармоничное сочетание всех аспектов целостной человеческой личности. Это означает, что психика выработала новый центр, *самость*, который занимает место старого центра – *Я*. Прогресс не останавливается с появлением человека. Как человек представляет высшую ступень в отношении животных, так цивилизованный человек выступает как более совершенный по сравнению с первобытным. Но и цивилизованному человеку предстоит ещё долгий путь до окончания его эволюционного странствия. Именно будущее человека интересует Юнга и именно о нём он так много пишет в своих обширных трудах.

### **Каузальность против телеологии**

Идея цели, направляющей человеческую судьбу и определяющей его удел, представляет, по существу, телеологическое или финалистическое объяснение. Телеологическая точка зрения объясняет настоящее с точки зрения будущего. В соответствии с ней человеческая личность понимается исходя из того, к чему она движется, а не из того, что было прежде. С другой стороны, настоящее можно объяснить прошлым. Это точка зрения каузальности, согласно которой события настоящего – следствия или результаты предшествовавших обстоятельств или причин. Поведение в настоящем оценивается исходя из взгляда в прошлое.

Юнг утверждает, что психология, если она пытается понять личность в целом, нуждается в обеих точках зрения. Настоящее определяется не только прошлым (каузальность), но и будущим (телеология). Психологи в своём стремлении понять истину должны уподобиться двуликому Янусу. Одно лицо обращено в прошлое личности, другое – в будущее. Оба взгляда, сочетаясь, дадут полную картину личности.

Юнг полагает, что каузальность и телеология – лишь произвольно избираемые способы мышления, используемые учёными для упорядочивания и понимания естественных феноменов. Каузальность и телеология сами по себе в природе не обнаруживаются. Юнг ука-

зывает, что чисто каузальная установка скорее всего вызовет в людях чувство покорности и безысходности, ибо с каузальной точки зрения люди – пленники своего прошлого. Уже сделанное изменить нельзя. Финалистическая же установка даёт людям надежду, нечто, ради чего стоит жить.

### **Стадии развития**

Юнг в отличие от Фрейда специально не обсуждает стадии, которые проходит личность от младенчества до взрослости. В самые ранние годы либидо инвестируется в необходимую для выживания активность. До пятилетнего возраста появляются сексуальные ценности, достигая вершины в подростковом. В годы юности и ранней взрослости доминируют основные жизненные инстинкты и витальные процессы. Молодой человек энергичен, импульсивен, страстен и всё ещё в значительной степени зависим от других. Это период жизни, когда человек овладевает профессией, женится, заводит детей, обретает общественное положение.

К концу тридцатых – началу сороковых годов жизни происходит радикальная смена ценностей. Юношеские интересы и стремления заменяются новыми, более культурными и менее биологическими. Человек среднего возраста становится более интровертированным и менее импульсивным. Мудрость и прозорливость приходят на смену физической и умственной энергичности. Ценности личности сублимируются в социальные, религиозные, гражданские и философские символы. Человек становится более духовным.

Этот период – решающее событие человеческой жизни. Он и наиболее опасен, так как если в переносе энергии возникают нарушения, личность может навсегда остаться искалеченной. Например, это случается, когда культурные и духовные ценности среднего возраста не используют всей энергии, до того вложенной в инстинктуальные цели. В этом случае высвобождающийся избыток энергии нарушает равновесие психики. Юнг достиг больших успехов в лечении людей среднего возраста, чья энергия не нашла соответствующего выхода.

### **Процесс индивидуации**

Главное в юнгианской психологии – положение о том, что человек имеет тенденцию к развитию в направлении стабильного единства. Развитие – это раскрытие изначальной врождённой недифференцированной целостности. Главная цель раскрытия – самоосуществление.

Для достижения этой цели необходимо, чтобы различные системы личности дифференцировались и полностью развились. Иначе, если какая-либо часть личности отвергается, отвергаемые и менее развитые системы будут действовать как центры сопротивления, пытающиеся захватить энергию более развитых систем. Если сопротивлений слишком много, человек становится невротичен. Это может произойти, если *архетипам* не позволено проявляться через *сознательное Я* или когда покров *маски* становится столь плотен, что остальная личность задыхается. Для того чтобы личность была здоровой и интегрированной, каждая система должна иметь возможность достичь полной дифференциации, развития и выражения. Процесс достижения этого называется процессом *индивидуации*.

### Символизация

*Символу* в юнгианской психологии приписываются две основные функции. С одной стороны, он представляет попытку удовлетворения фрустрированного инстинктивного импульса; с другой – воплощает архетипический материал.

*Символы* – репрезентации психики. Они не только выражают накопленную человечеством мудрость (расовую и обретенную индивидуально), но могут также репрезентировать уровни развития, далеко опережающие нынешнее состояние человечества. *Символами* обозначена судьба человека, высшая эволюция его психики. Содержащееся в *символе* знание людям напрямую неизвестно. Чтобы обнаружить содержащееся в нём послание, нужно расшифровать *символ*.

Два аспекта *символа* – один ретроспективный, руководствующийся инстинктами, другой проспективный, связанный с конечными целями человечества, – два звена одной цепи. *Символ* можно проанализировать с каждой стороны. Ретроспективный тип анализа раскрывает инстинктуальную базу *символа*, проспективный – тоску человека по завершённости, возрождению, гармонии, очищению и т.п. Первый тип анализа – каузальный, редуктивный; второй – телеологический, финалистический. Полное объяснение *символа* возможно на основе того и другого. Юнг считает, что до него проспективный характер *символа* игнорировался в пользу представлений о том, что *символ* – лишь продукт фрустрированных импульсов.

Психическая интенсивность *символа* всегда больше, чем ценность вызвавшей его причины. Это означает, что за появлением *символа* стоят и движущая сила, и сила притяжения. Толчок даёт энергия инстинктов, притяжение обусловлено трансцендентальными целя-

ми. Изолированного действия любой из этих сил для возникновения *символа* недостаточно. Следовательно, психическая интенсивность стимула – продукт совместного действия каузальной и финалистической детерминант, и, следовательно, она превышает силу одного каузального фактора.

### **Типичные исследования. Методы исследования**

Юнг был мыслителем и учёным. Факты он отыскивал везде – в древних мифах и современных сказках; в жизни первобытных людей и в современной цивилизации; в религиях Запада и Востока; в алхимии, астрологии, телепатии, ясновидении; в сновидениях и видениях здоровых людей; в антропологии, истории, литературе, искусстве; в клинических и экспериментальных исследованиях. Во множестве статей и книг он представляет эмпирические данные, служащие основой для его теории. Юнг настаивал на том, что его больше интересует не теория, а факты.

### **Экспериментальное исследование комплексов**

Первые привлёкшие внимание психологов работы Юнга были построены на сочетании *метода словесных ассоциаций и физиологического измерения эмоций*. Тест словесных ассоциаций предполагает, что субъекту зачитываются по одному слова с инструкцией отвечать на каждое первым пришедшим на ум словом. При помощи секундомера фиксируется время, потребовавшееся для ответа на каждое слово. При этом в экспериментах Юнга измерялись изменения дыхания при помощи прикрепленного к груди пневмографа и изменения электропроводности кожи при помощи гальванометра, прикрепленного к кисти руки. Эти два способа измерения давали дополнительные данные об эмоциональных реакциях на отдельные слова. Хорошо известно, что эмоции влияют на дыхание и сопротивление кожи.

Эти методы Юнг использовал для выявления комплексов пациентов. Длительная задержка ответа на стимульное слово в сочетании с изменениями дыхания и кожного сопротивления указывают на то, что слово затронуло комплекс. Например, если ответ на слово «мать» следует после длительной паузы, при этом дыхание становится нерегулярным и кожное сопротивление меняется из-за того, что вспотели руки, – эти факты дают основание предположить наличие материнского комплекса. Если и на другие слова, связанные со словом «мать», следует схожая реакция, наличие названного комплекса считается доказанным.

*Сравнительное изучение мифологии, религии и оккультных наук.* Так как данные относительно архетипов трудно получить только на основе современных источников, Юнг большое внимание уделял мифологии, религии, алхимии и астрологии. Исследования привели его в области, куда психологи проникали редко. Юнг обрёл обширные познания в столь глубоких сферах, как индуизм, даосизм, йога, конфуцианство, христианская месса, астрология, первобытная ментальность, алхимия.

*Метод амплификации.* Этот метод был разработан Юнгом для объяснения определённых аспектов сновидения, предположительно обладающих большой символической значимостью. Данный метод резко отличается от метода свободных ассоциаций. При свободном ассоциировании человек обычно даёт линейную серию вербальных реакций по поводу определённого элемента сновидения. Элемент сновидения – лишь начальная точка для последующих ассоциаций, и те могут отдаляться от элемента, что обычно и происходит.

При использовании метода амплификации сновидца просят не уходить от элемента и давать на него множество ассоциаций. Ответы образуют констелляцию вокруг определённого элемента сновидения и отражают его многогранное значение для сновидца. Юнг считает, что истинный символ многолик и никогда не может быть полностью понят. Аналитик может помочь процессу амплификации, дополняя его своими знаниями для объяснения значения символического элемента. Он может обращаться к древним источникам, мифам, сказкам, религиозным текстам, данным этнологии, этимологическим словарям. В работах Юнга приведено много примеров амплификации, например, в отношении образа рыбы и дерева.

*Метод анализа серии сновидений.* Вспомним, что Фрейд анализировал сновидения по одному на основе свободных ассоциаций пациента по поводу каждого последующего элемента сновидения. Затем, используя материал сновидения и свободных ассоциаций, Фрейд интерпретировал значение сновидения. Юнг создал иной метод интерпретации сновидений. Рассматривается не одно, а серия сновидений одного человека.

*Метод активного воображения.* В соответствии с этим методом человека просят сосредоточить внимание на производящем впечатление непонятном образе сновидения или спонтанном зрительном образе и пронаблюдать, что с этим образом произойдёт. Критические способности должны быть забыты, а происходящее должно фиксироваться с абсолютной объективностью. При соблюдении этих усло-

вий с образом произойдёт череда изменений, проливающих свет на многое из бессознательного. Фантазии, продуцируемые воображением, обычно лучше структурированы, чем сновидения, поскольку возникают в бодрствующем, а не спящем сознании.

## Заключение

Юнгианская психология имеет множество последователей во всём мире. Однако стоит отметить, что Юнг подвергался нападкам со стороны психоаналитиков фрейдовской школы, начиная с самого Фрейда.

Каково влияние теории личности Юнга на развитие научной психологии? Непосредственно видится очень немногое, за исключением теста словесных ассоциаций и понятий *экстраверсии* и *интроверсии*.

Почему психология игнорировала аналитическую теорию? Одна из главных причин состоит в том, что юнгианская психология основывается на клиническом, историческом, мифологическом материале, а не на экспериментальных исследованиях.

В качестве основной задачи психотерапии Юнг полагал овладение «искусством жизни», сводящимся к мистически-окрашенному восстановлению нарушенных связей между различными уровнями и системами психики (интеграция содержаний коллективного бессознательного – цель процесса становления личности).

Биология и психология интерпретировались Юнгом в духе «философии жизни» Ницше и Шопенгауэра, видевших и в культуре, и в разуме проявление таинственных жизненных сил. Принадлежа к протестантской церкви, Юнг считал её косвенным источником психологического кризиса западной цивилизации в XIX–XX вв., завершившегося невиданным распространением атеизма. Остерегаясь этих тенденций, Юнг, тем не менее, полагал, что они являют собой новую эпоху в эволюции культуры Запада.

Значительное внимание он уделял разработке оригинальной концепции личности (вопросам её становления, структуры и самореализации), которую частично изложил в работах «Отношения между Я и бессознательным» (1928), «Неоткрытое Я» (1957) и др. В качестве основного содержания психической жизни человека Юнг принимал стремление личности к полному воплощению своих возможностей и потенций. Наше Я не является подлинным центром психики, его считает таковым лишь современный человек, сознание которого оторвано от бессознательного.

Необходима амплификация – расширение сознания, постигающего свои глубинные основания. Эти психические процессы, ведущие также и к исчезновению невротических симптомов, Юнг обозначил понятием *индивидуация*. Подчёркивая мощь и опасность архаического наследия человечества, таящегося в структурах коллективного бессознательного, он отмечал, что психологически люди всё ещё пребывают на стадии детства. У них пока нет необходимого опыта развития и биопсихической фиксации феноменов культуры.

Полагая, что основой культуры выступает процесс символизации, Юнг истолковывал развитие культуры и человека как болезненный процесс подавления инстинктивной природы людей. Трагический разрыв между природой и культурой породил, по мнению Юнга, универсальный человеческий невроз, который значительно осложняется по мере прогресса культуры и деградации окружающей среды.

Индустриальная революция ещё более отделила человека от его бессознательного и природы. Это повлекло за собой усиление коллективных иррациональных сил, психическое обесценивание, обезличивание и атомизацию людей, появление массового человека с его труднопреодолимым стремлением к катастрофе. Вследствие этого, считает Юнг, нарастает опасность возникновения различных массовых психозов и господства тоталитаризма. Средствами для обуздания нескороной агрессивности людей и их неизбежного влечения к власти Юнг полагал демократию как форму организации общественной жизни и гуманистическое изменение жизненных ориентаций индивидов.

В качестве организованного психоаналитического движения юнгианство оформилось вскоре после Второй мировой войны: в 1948 г. в Цюрихе был образован Институт Юнга, а в 1958 – Международное общество аналитической психологии.

## **ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ** **(1859–1938)**

*Немецкий философ, основоположник феноменологии, одного из главных направлений философии XX в.*

### **Жизнь**

Эдмунд Гуссерль родился 8 апреля 1859 г. в Проснице (Мэрэн, Австро-Венгрия, сейчас г. Простеев в Чехии) в еврейской семье. С 1868 г. будущий философ посещал гимназию в Вене, но год спустя перешёл в немецкую гимназию в Оломоуце.

В 1876 г. Гуссерль поступил в Лейпцигский университет для изучения астрономии, математики, физики и философии. Но в 1878 г. решил продолжить обучение в Берлинском университете (у Л. Кронекера и К. Вейерштрасса – для изучения математики и Ф. Паульсена – философии).

В 1881 г. Гуссерль продолжил математическое образование в Вене, где в следующем году защитил в Венском университете диссертацию «К теории вариационного исчисления» у Л. Кёнигсбергера, а в 1883 г. получил звание доктора философии и место приват-ассистента при Вейерштрассе (летний семестр).

Тогда же в Вене под влиянием своего друга Т. Масарика Гуссерль обратился к изучению Нового Завета. Данное обстоятельство весьма повлияло на смену интеллектуальных приоритетов – математику сменила философия (слушает лекции Ф. Brentano), чтобы, по свидетельству самого Гуссерля, «посредством некой строгой философской науки найти путь к Богу и праведной жизни».

В 1886 г. Гуссерль отправляется в Галле для подготовки габилитационной работы («Исследования по арифметике и геометрии») у одного из старших учеников Brentano – К. Штумпфа. А в 1887 г. сам защищает в университете в Галле диссертацию «О понятии числа. Психологические анализы». Именно в Галле в статусе приват-доцента начинается его академическая карьера (выступает с инаугурационной лекцией «Цели и задачи метафизики»). В этом же году философ женится на Мальвине Штайншнайдер.

В 1891 г. выходит первая внушительная по объёму работа Гуссерля «Философия арифметики. Психологические и логические исследования». Далее выходит «Письмо Фреге» и ряд статей по логике 1891–1897 гг. В 1900 г. в журнале философских исследований Гуссерль публикует статью «О психологическом обосновании логики». Выходит первая часть «Логических исследований» – «Прологомены к чистой логике», содержащие критику психологизма в логике и проект «чистой логики».

В жизни Гуссерля начинается период переосмысления прежних философских и научных установок. В 1901 г. происходит знакомство с М. Шелером. В том же году выходит вторая часть «Логических исследований» – «Исследования по феноменологии и теории познания» и возникает концепция феноменологии. Тогда же философ переезжает в Геттинген и становится экстра-ординарным профессором в местном университете (геттингенский период: 1901–1916). В 1904–1905 гг. происходит ряд знаковых для Гуссерля встреч –

с Т. Липпсом и его студентами в Мюнхене и с В. Дильтеем в Берлине («К феноменологии intersубъективности»).

В 1906 г. Гуссерль становится ординарным профессором философии в Гёттингене. В 1906–1907 гг. читает курс лекций «Введение в логику и теорию познания». В 1907 г. философ пишет работу «Идея феноменологии. Пять лекций» (лекции изданы посмертно, русский перевод в журнале «Ступени», СПб., 1991). Данное событие знаменует развитие проблематики трансцендентальной феноменологии и учения о редукции. Весь последующий год Гуссерль читает лекции о теории значения, а также по этике и теории ценностей.

После 1907 г. Гуссерль становится главой кружка вдохновлённых его «Логическими исследованиями» энтузиастов под названием «Философское Гёттингенское общество» (Г. Липпс, А. Коире, Р. Ингарден, Г. Плесснер, А. Цвейг и др.). Сложившаяся под влиянием Гуссерля философская школа была близка по духу платоновской Академии – учитель демонстрировал свой метод в действии, практически «тренируя» учеников. Поэтому интеллектуальная атмосфера школы отличалась напряжённым стремлением прояснения явлений.

В 1909 г. происходит встреча Гуссерля и неокантианца П. Натторпа. А в 1910 г. философ начинает сотрудничество (в качестве редактора) с русско-немецким философским журналом «Логос» (вместе с Г. Риккертом). В первом номере «Логоса» (1911) выходит программная статья Гуссерля «Философия как строгая наука», посвящённая критике различных форм релятивизма в философии (натурализм, историцизм, психологизм). Философ видит свою задачу в становлении философии как универсальной строгой науки, способной на аподиктическое познание основ сущего.

В 1912 г. Гуссерль становится главным редактором «Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям» (в состав редколлегии входят М. Гайгер, А. Пфендер, А. Райнах; издавался до 1930 г.). И в первом выпуске «Ежегодника» выходит работа Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии».

В 1915 г. Гуссерлю наносит визит К. Ясперс. В 1916 г. Гуссерль назначен на должность профессора философии Фрайбургского университета в качестве преемника Г. Риккерта. И в этом же году на полях сражений Первой мировой войны погибает его сын Вольфганг.

Вскоре Гуссерль переезжает во Фрайбург-им-Брайсгау, выступает во Фрайбургском университете с инаугурационной лекцией

«Чистая феноменология: область её исследований и её метод». В это время на войне ранен другой его сын Герхарт, а в 1917 г. философ теряет мать.

В 1917–1918 гг. Гуссерль читает курсы лекций «Логика и общая теория науки», «Анализ пассивных синтезов». В 1919 г. в сборнике Оскара Крауса философ публикует статью «Воспоминания о Франце Brentano». В 1921–1922 гг. выходит вторая, переработанная, редакция второй части второго тома «Логических исследований», в которой Гуссерль переосмысливает свои ранние феноменологические постулаты.

Постепенно философия Гуссерля приобретает всё большую международную известность. Так, в июне 1922 г. философ встречается с английскими мыслителями (Д. Уордом, Г.Ф. Стаутом, Д.Э. Муром) и читает цикл лекций «Феноменологический метод и феноменологическая философия» в Университетском колледже Лондона. А в 1923–1924 гг. публикует статьи в японских журналах. В это же время Гуссерль начинает проявлять интерес к восточным учениям, в частности буддизму, что позднее будет способствовать его компаративистским опытам.

В день рождения Гуссерля в 1926 г. его ученик М. Хайдеггер представляет свою рукопись ныне известного произведения «Бытие и время», с посвящением «Эдмунду Гуссерлю в почитании и дружбе». Рукопись будет опубликована в «Ежегоднике». Об осмыслении данного произведения Хайдеггера Гуссерлем свидетельствуют заметки последнего на полях. И уже в 1927–1928 гг. статья Гуссерля «Феноменология» для Британской энциклопедии будет подготовлена при участии Хайдеггера.

31 марта 1928 г. Гуссерль выходит на пенсию, его кафедру занимает Хайдеггер. Сам же Гуссерль отправляется в Берлин для участия в праздновании восьмидесятилетия К. Штумпфа. В апреле он выступает в Амстердаме с докладами «Феноменология и психология. Трансцендентальная феноменология», «Амстердамские доклады». В «Ежегоднике» (под редакцией Хайдеггера) публикуются «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени». Гуссерль становится почётным иностранным членом американской Академии наук и искусств. В феврале 1929 г. философ выступает с докладами в Париже, встречается с Л. Леви-Брюлем, Э. Мейерсоном, А. Койре,

Э. Левинасом. 8 апреля 1929 г. в день своего семидесятилетия Гуссерль получает из рук Хайдеггера посвящённый ему «Юбилейный сборник». В июле в «Ежегоднике» публикуется работа фило-

софа «Формальная и трансцендентальная логика. Опыт критики логического разума», а в четырнадцатом издании Британской энциклопедии появляется статья «Феноменология».

В 1930 г. в «Ежегоднике» Гуссерль публикует «Послесловие к моим «Идеям к чистой феноменологии и феноменологической философии»», которое потом в качестве предисловия автора будет включено в английский перевод «Идей» 1931 г. Заканчивает он вторую и третью книги «Идей» – «Феноменологические исследования конституции» и «Феноменология и фундаменты наук» (изданы посмертно).

В июне 1931 г. Гуссерль читает лекции «Феноменология и антропология» во Франкфурте, в Берлине и Галле. Во Франции выходят его «Картезианские размышления. Введение в феноменологию». Особое внимание в книге уделяется проблемам интересу субъективности. В 1932 г. философ избирается членом-корреспондентом Академии моральных и политических наук Института Франции.

После прихода к власти национал-социалистов (1933) Гуссерль в силу своего неарийского происхождения начинает сталкиваться с серьёзными препятствиями для продолжения научной деятельности – философа отправляют в отпуск. Он же, в свою очередь, не принимает приглашение занять кафедру в университете Южной Калифорнии (Лос-Анджелес, США). В 1934–1937 гг. Гуссерль работает над книгой «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», пишет предисловие к сочинению своего ассистента Ойгена Финка «Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля в свете современной критики» и «Основоплагающие разыскания феноменологического истока пространственности природы», принимает участие в Восьмом Международном философском конгрессе в Праге.

В 1935 г. в Вене философ читает лекции «Кризис европейского человечества и философия», выступает в Праге с докладами «Кризис европейских наук и психология». Становится членом-корреспондентом Британской академии.

15 января 1936 г. Гуссерль лишается права преподавания в Германии. 24 января в Белграде выходит «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию», где философ, преодолевая себя, пытается ещё раз возобновить поиск путей в феноменологию – учение о жизненном мире, его забвение в объективирующем предприятии науки расценивается уже как кризис.

8 июня 1937 г. нацистские власти не позволяют Гуссерлю принять участие в Девятом Международном философском конгрессе в Париже.

27 апреля 1938 г. во Фрайбурге после тяжёлой болезни Эдмунд Гуссерль скончался. Вдова Мальвина Гуссерль передала архив философа (сорок тысяч листов стенографических рукописей) пастору Герману Лео ван Бреда, который смог переправить его в Бельгию.

Социально-политические условия эпохи, в которую жил и творил Гуссерль не отличались стабильностью (революции, войны, политические перевороты, национал-патриотические дискуссии и т.д.). Это не могло не повлиять на экономическую и в целом, как принято теперь говорить, общеевропейскую гуманитарную ситуацию. И взгляды философа претерпевали неизбежные для того времени коллизии, а этническое происхождение имело фатальное значение для его судьбы в нацистской Германии.

### **Вводные философские постулаты**

Начало творчества философа совпало с концом революционного периода и формированием новых, ещё не ставших традиционными политических структур. В это же время произошли революции в математике и физике, что повлекло изменение общей интеллектуальной парадигмы. Наука стала *видом деятельности по достижению нового знания*, а не «сокровищницей готовых идей», как было ранее. Деятельностные основания научного бытия способствовали возникновению новых форм знания, в свою очередь претендующих на звание «наук». Возникла, например, психология и физиология высшей нервной деятельности, повлиявшая на становление философии Гуссерля.

В качестве философских оснований идей философа стоит выделить учения Б. Больцано, критиковавшего психологизм, и Ф. Brentano, обосновавшего понятие интенционности.

*Главную интенцию философии Гуссерля* можно выразить в лозунге «Назад к вещам!». Это возможно через описание *феноменов*, т.е. явлений, которые предстают сознанию после осуществления эпохе (греч. – остановка, прекращение; воздержание от суждения). Именно феноменологический метод, по мнению Гуссерля, помогает *постичь сущность вещей*, а не просто факты.

Свои основные идеи Гуссерль изложил в следующих работах: «Логические исследования» (1901), «Философия как строгая наука» (1911), «Идеи чистой феноменологии и феноменологической фило-

софии» (1913), «Трансцендентальная логика и формальная логика» (1921), «Картезианские размышления» (1931). В 1954 г. была опубликована рукописная работа «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», написанная за два года до смерти, и другие работы. Значительная часть работ переведена на русский язык.

Теперь проследим развитие философии Э. Гуссерля более подробно.

### **Философия арифметики как психологизм и поиск очевидности**

Побудительным импульсом для развития философских идей Гуссерля стала деятельность его учителя математики К. Вейерштрасса, бывшего с 1856 г. профессором Берлинского университета и пытавшегося свести основания математического анализа к прозрачным арифметическим понятиям, рассматриваемым как базовые (программа арифметизации математики и геометрии). В результате исходя из аксиом, лежащих в основании общепринятой геометрии Евклида, возникло представление о параллельных линиях, открылась возможность постижения (или создания?) мира «неевклидовых пространств».

Гуссерль в своей первой книге «Философия арифметики» (1891) методом редукции (сведения всех математических операций к простым созерцаниям) пытался вывести философское обоснование математики. Причём арифметические понятия были сведены философом к интеллектуальным созерцаниям, что давно уже было отвергнуто неклассической философией (постгегелевской) как метафизический предрассудок. Но Гуссерль настаивал на непосредственном созерцании малых чисел как таковых. Большие же числа в его представлении связываются с переживаниями малых посредством операций счёта, осуществляемых по законам экономии мышления.

Таким образом, философ вступил в полемику об основаниях математики между трансценденталистами и эмпириками, начавшуюся в конце 1830-х гг. в Англии. Трансценденталисты считали, что аксиомы геометрии не выводимы из опыта, но производны от трансцендентальных оснований всякого возможного знания. Эмпирики же пытались вывести из опыта методом индукции принципы геометрии и математики в целом. Для примера: противники трансцендентализма интересовались, почему мы так уверены, что прямые линии, которые мы не можем представить пересекающимися дважды, и в действительности не могут так пересекаться? Трансценденталисты же,

ссылаясь на И. Канта, утверждали, что таково наше «пространственное созерцание», которое не выводится из опыта, но является его предпосылкой и обуславливает основные пространственные свойства всего, что постигается в опыте.

Данный спор был напрямую связан с проблемой трансцендентальных оснований нашего знания и имел важное значение для философского становления Гуссерля. Математика понималась как наука, в которой было труднее всего подвергнуть сомнению «трансцендентальный» характер её принципов, поэтому «трансценденталисты» прилагали все усилия, чтобы защитить эту науку от попыток приравнять её к эмпирическому знанию. Позиция Гуссерля в этом споре была воспринята как попытка *дать психологическое обоснование принципам математики*, но, тем не менее, совпадала с трансцендентализмом, вводя понятие «интеллектуального созерцания» как «опытную базу» математических понятий. Эта дискуссия имела и нравственный аспект, заключающийся в отстаивании традиционных ценностей, критикуемых позитивизмом, волюнтаризмом и левыми радикалами.

В неклассической философии возникла ситуация отсутствия внеисторической истины. Это повлекло за собой отсутствие беспредпосылочного познания и всеобщей морали. Именно обоснование последней стало поводом обращения к трансцендентальным вневременным принципам познания. Принципы морали отныне должны были быть обоснованы трансцендентально гносеологически, а в качестве единственного «вечного» (вневременного) начала в человеке выступал «трансцендентальный субъект». Непреходящую ценность морали нужно было обосновать чем-то незыблемо абсолютным, чем-то, что адекватно (в философском сознании) христианскому представлению о душе и Творце.

Можно сказать, что Гуссерль, вооружившись «принципом экономии мышления» (отказ от метафизических постулатов догматической философии, причём как идеалистической, так и материалистической), отправился по пути Декарта – по пути сомнений ради нахождения *очевидности*. Вспомним, что именно Декарт последним выдвинул парадоксальную для своего времени методологическую программу *обоснования знания* посредством отказа от метафизики и погружения в *универсальное сомнение* для конечного обретения *самоочевидности*.

Любой, но только обоснованный (!) результат должен устроить философа, отправившегося по данному пути. Гуссерль пробует ре-

дуцировать знание к «простым восприятиям», используя принцип «экономии мышления», чтобы совместить устойчивость образований знания с переменчивостью чувственного материала арифметики (счётных операций). В качестве основания выступает «первое впечатление», своеобразный *аналог феномена психологического импринтинга*, к которому затем так или иначе *присоединяются* последующие, трансформируясь так, чтобы минимально отличаться от первого (у Р. Авенариуса – *апперцепция*).

Итак, в период работы над «Философией арифметики» Гуссерль, следуя методологии Декарта, пытался найти последние основания, на которых в действительности стоит здание арифметики (Р. Авенариус и Э. Мах также следовали этому пути). Но психологизм Гуссерля нельзя назвать последовательным, поскольку философ проводил различие между «настоящими» числами («числами в себе»), понятием числа и представлением о содержании понятия числа. В психологизме же вещи и представления *как бы перетекают* друг в друга в самом содержании сознания, и может возникнуть неразличение самого объекта и его представлений (Луна и представление Луны не могут быть строго отделены друг от друга).

### Логический антипсихологизм

В «Логических исследованиях» (подзаголовок: «Прологомены к чистой логике») Гуссерль выступил против психологизма в логике. Философ отказался от методологического принципа экономии (вместе со следами психологизма) и предложил поиск очевидных оснований в ином направлении. Если в «Философии арифметики» исследуется то, как образуется *понятие* числа, то в «Логических исследованиях» предметом становится *содержание* этого понятия, само *число*.

Используя термин *содержание*, Гуссерль размывает грань между *представлениями* и *вещами*, в результате чего *всё становилось субъективным*. Этот пункт подверг критике Фреге, сам же Гуссерль видел в этом некое *очищение* от любых неявных предпосылок, особенно метафизики. Всё наличествующее, по логике Гуссерля, превращается в некое *содержание* (нечто нейтральное), а вопрос о том, *что оно есть на самом деле*, определяется им как базовый принцип зрелой феноменологической установки. Логика же как область знания, по мысли философа, должна иметь психо-феноменологическое обоснование.

Прежде всего, по логике Гуссерля, необходимо очистить понятия *существования* и *несуществования*. Можно представить ход его рас-

суждения следующим образом. Всякое понятие имеет предмет, поэтому есть предмет и у понятия *несуществование*. Но тогда возникает *проблема нуля*, поскольку другие числа, по Гуссерлю, *существуют* (простые – точно). Значит, если нуль – число, его предмет – несуществование. Но существование того, чей признак несуществование – абсурдно. Поэтому нуль – сначала *нет* (ещё *не-нечто*), нечто неопределённое, но определяемое, извлекаемое посредством интереса к этому *нет*. *Интерес* – это некий *зародыш интенционности* (направленности сознания на какой-либо предмет, объект, явление и т. д.), в результате которого и *конструируется* знание.

Но тут возникает вопрос *генезиса* и *мотиваций* самого *интереса*. И для прояснения этого вопроса Гуссерль обращается к достижениям И. Канта (учение о трансцендентальном мире, который формируется сознанием субъекта). По логике Канта, сознание пробуждается *вещью в себе*, т.е. приводится в действие извне. Значит, сознание априори обладает чем-то, что и определяет возможную реальность трансцендентальных объектов, независимо от чувственного восприятия. Получается, что познавательные способности сами по себе – чувственно не определяемы, но вполне определяемы понятийно, и Кант занимался определением формы предметности предметного.

К числу принципов возможного опыта Кант относил действительный опыт (второй постулат) – поскольку ситуация свободных от действительного восприятия познавательных способностей создавала бы внутреннее противоречие: пришлось бы утверждать, не имея восприятия, что этой ситуации не может быть без восприятия! (Это примерно так же, как в случае проблемы возможного движения в пустоте при отсутствии движущегося объекта). Это значит, что действительность (наличность) сама – необходимое условие возможности. Т.е. для сознания *невозможно* быть «в-себе» и *тем самым* «для-себя» – необходимо непременно что-то чуждое или отчуждённое. Чистый идеализм для Канта – это концепция, отвергающая само бытие сознания. Следовательно, познавательные способности *должны* познавать, т.е. внешнее для них, случайное для них аффицирование необходимо.

Так в кантовской философии возникает вариант онтологического доказательства бытия Бога (как опровержение идеализма). «Вещь-в-себе», Бог обязаны существовать, чтобы аффицирование не стало самоаффицированием, что привело бы к логическому абсурду. И это лишь одна сторона кантовской дилеммы, в качестве другой выступает *трансцендентальный идеал*, т.е. тот же Бог, который, если он существует, означает, что всякое аффицирование есть в конечном

счёте самоаффицирование. Ведь Божественный интеллект не терпит случайных значений и не ведаёт отрицаний (предикат «не-А» противоречил бы понятию «всех возможных миров» и потому означал бы отрицание Бога!).

Такое пристальное внимание к кантовским постулатам в данной главе обосновано тем, что именно на них Гуссерль основывает своё учение. И потому вполне обоснованно утверждать, что истинная цель «Философии арифметики» состоит в онтологическом доказательстве бытия Бога (только место Бога у Гуссерля занимает *чистое сознание* – как предел движения к первоосновам знания). Итак, *поиск оснований* (движение к «самоочевидному истоку») означает у Гуссерля обретение *чистого сознания*.

**Очищение сознания.** Сознание человека конечно (имеет конец) в силу интенционности, и потому активно, а значит, способно к *феноменологической редукции*, которая позволяет (методом возвращения, устраняя все различия раз за разом) прийти к *абсолютному*. Получается, что Гуссерль метафизически оправдывает «наслоения» сознания, показывая их связь с абсолютной основой. И в этом смысле математика у Гуссерля становится искусством, наука же должна являться строгим системным знанием. Именно поиску оснований для построения такой науки он посвящает свои дальнейшие изыскания.

*Логическая ясность* у Гуссерля должна стать гарантом ясности любого (не только математического) мышления. Логика философа антипсихологична. Ведь психология даёт лишь описательные представления о наличном искусстве мышления, но действительного понимания сути мышления не даёт. Если логика основана на наборе привычек, то в силу эмпиричности и индуктивности также не может дать ясного знания. Значит, только став чистой теоретической наукой (без внимания на эмпирию и практику мышления), логика достигнет состояния *очевидности* (или самоочевидности). Феноменологическая редукция позволяет получить лишь часть научно-теоретической очевидности, проникая к основаниям. Чтобы двигаться дальше, необходимо исследовать конструирование понятий или проследить *конструктивное движение мысли*.

**Конструирование знания.** В широком философском смысле Гуссерль предпринял попытку прояснения способа получения истины и назвал это феноменологическим объяснением. Базовым онтологическим понятием выступает *Я*.

Ещё в «Философии арифметики» *конструктивное движение мысли* предстаёт у Гуссерля как конструирование *понятия* (по-

сколько здесь признаётся существование «числа-в-себе»). Однако поскольку понятие и предмет «перетекают» друг в друга, то в некотором смысле и «сами числа» доступны познанию. Достаточно *посмотреть* на некоторое множество предметов, чтобы сказать: сколько. Именно так обстоит дело с малыми числами. Но в случае больших мы вынуждены придумывать системы счёта (например, десятичную), которые предстают как *методы конструирования новых понятий* (и вместе с тем как способы их обозначения).

Конструируются, по Гуссерлю, не сами числа, а их представители в сознании. Только в случае малых чисел «действительные» понятия совпадают с «символическими», сконструированными. К тому же имеется опосредованная связь понятий с большими числами. Она обеспечивается психологически, принципом экономии мышления при конструировании понятий, отталкиваясь от понятий малых чисел в движении к понятиям чисел больших. Такое сознание несовершенно, ведь приходится сначала конструировать, чтобы потом считать.

Совершенное сознание сразу распознавало бы любое множество (ведь Бог не считает!). Значит, арифметика лишь *компенсирует* недостаток (конечность) человеческого сознания. А сама задача подобной *компенсации* восходит вследствие осознания человеком собственной ограниченности и поиска средств выхода за естественные пределы. Здесь появляется важнейшее для дальнейших размышлений Гуссерля понятие – *горизонт*, которое означает некую точку, из которой *временит будущее*, следовательно, эта точка сама выступает основанием будущего.

*Жизненный мир* и *горизонт* (два мало прояснённых Гуссерлем понятия) предстают как формы актуальностей, в которых сконцентрированы формы будущности. Очень упрощённо можно различить *жизненный мир* и *горизонт* как актуально-пространственный и актуально-временной аспекты *жизнепереживания*, как *интерсубъективные* (пространственные и временные соответственно) условия встречи сознания с предметом.

Если основу практического мышления составляет психология познания, то основу научного (теоретического) мышления – чистая логика. Законы практического мышления – это привычки, законы чистой логики – априорны. Поэтому базовые законы мышления не являются законами реальных процессов мышления (по аналогии с априорными формами созерцания в отношении к их эмпирическому наполнению). Познание всегда связано с опытом, но не происходит из него.

Чистая логическая связь – это *идеальная возможность*. Но если эта возможность не реализуется, то она просто невозможна. Поэтому для осуществления теоретического познания необходимы два варианта условий: реальные (психологические) и идеальные (логические и ноэтические). Логические условия независимы от нашего знания о них, потому мы их *открываем*. Ноэтические условия содержатся в самой идее познания как связи познающего с познаваемым. Ведь человек не может не познавать (он так устроен), и потому эти условия *априорны*.

Для Гуссерля субъект познания – это *субъективность вообще*. Поскольку в чистом сознании нет отличия от иного, то и субъект вообще тождественен объекту, а логически объективность оказывается видом субъективного. Поэтому исследование логического (в его чистоте) представляет собой исследование субъективного сознания, но осуществление его возможно *лишь в некотором эмпирическом материале*.

Для примера философ исследует речь (словесность и знаковость). Слова *действуют на сознание* подобно естественным знакам: тот, кто видит дым, ожидает огня; тот, кто слышит слово, знает, что это было мыслью, и т.д. Слова *выражают* (чувства, эмоции, мысли), а значит, речь связана с содержанием сознания непосредственно. Логическая структура познания – воплощение чистого познания в словесной материи. Но сознанию постоянно угрожает неочевидность, ведь впечатление от предмета не всегда тождественно качеству предмета.

Выход философ находит в снятии как таковой темы истолкований и интерпретаций, ограничиваясь описанием *интенционного акта как движения*: от знака к понятию, от понятия к созерцанию, от впечатления к объекту. Значит, интенционный акт представляет собой работу сознания, объективирующую постижение субъективных впечатлений. Интенционность происходит как некое движение в двух друг другу противоположных направлениях: *к непосредственному и к предмету*.

В первом случае происходит рост очевидности (поскольку степень неочевидности пропорциональна росту предметных наслоений, удалённости от первоначала), сопровождающийся ростом непонятности. Во втором же случае по той же причине нарастает угроза утраты очевидности вследствие роста понятности. Но не означает ли это только то, что *лишь ощущения (переживания) очевидны?*

Эту проблему Гуссерль преодолевает дифференциацией переживаний от их предметного наполнения. Значит, движения интенционного сознания есть лишь *тенденции*: ясность видения и отчётливость по-

нения предстают как диалектические противоположности, связанные *интенционным напряжением* (понятие желает стать созерцаемым, созерцание желает быть понятым). В осуществлённом акте они *едины*, in acto понятыйность не отделена от созерцания. Интенционность *позволяет их развести и различить*, оформляя понятие в слове, обладающем значением. Таков итог *интенции познания*.

Интенция *жизнепереживания* исключает дистанцию между переживанием и переживаемым. В ней не должно чувствоваться разницы между переживаниями и их содержанием, между воспоминанием и тем, что именно вспоминается. Но сознание, которому удаётся достичь такого состояния, *перестает быть сознанием*.

Поэтому язык неспособен, причём «в принципе», выражать «живые» впечатления... Но у нас нет иных средств выражения! Поэтому единственный способ сказать о них – это прибегнуть к арифметическому аналогу: интенционально осуществлённый акт сознания минус объективированная апперцепция – это и есть чистая рефлексия. Но такое выражение не более чем намёк, поскольку такая операция «вычитания» есть *опосредованно*, а чистое сознание должно быть как раз *непосредственным*. Так же точно познавательный акт, рефлексия не может стать моментом «чистой» жизни, поскольку мы о нём *рассуждаем*. «Знание о» начинается там, где кончается «жизнь в» – и vice versa (наоборот. – Сост.).

Данные парадоксы и попытки их разрешения приводят к тому, что по существу Гуссерль отказывается от «чистого Я» как понятия, тождественного «чистому сознанию». Для философа «эмпирическое Я», само относящееся к разряду *феноменов*, не то же самое, что «феноменологическое Я»: специфику последнего и самую его суть составляет интенционность.

Но в таком случае появляются, так сказать, два мира субъективности, связанные с различными интенциональными актами, формирующими, соответственно, две предметные области. Вместо прежнего единства! «Впечатления» удваиваются: одни существуют в «эмпирическом» (феноменальном) Я, другие предстают как материал объективации «внешних» вещей.

Таким образом, в логическом антипсихологизме Гуссерля возникает много трудных моментов, отягощающих построение строгого логического знания. Преодолеть их стало возможным, предприняв радикальный пересмотр всех идей (1907), а сама книга «Логические исследования» (в 2 т., 1901) стала исходным пунктом всей его знаменитой феноменологии.

## Феноменология как метод и фундаментальная онтология

Феноменология Гуссерля на протяжении всей жизни философа претерпевала постоянные видоизменения, но при сохранении всё же некоторых центральных тем и понятий. Можно выделить несколько наиболее значимых пунктов этого фундаментального учения.

1. Сознание – это бесконечный и необратимый *поток переживаний*. При исследовании сознания следует *научиться плыть* (ментально) *вместе* ... с этим потоком, принимая в расчёт его непрерывность и необратимость.

2. Сознание является непрерывным потоком, но заключает в себе хорошо различимые формообразования, части, некие целостности. Это и есть *феномены* или единицы сознания, доступные вычленению и относительно самостоятельному изучению.

3. Определяющей характеристикой сознания является интенционность, т.е. направленность на предметы.

4. Для осуществления конкретного анализа предметностей сознания само сознание должно быть *очищено*, т.е. должны быть вынесены за процесс мышления, отодвинуты в сторону физические, психологические, индивидуальные стороны переживаний или *слои феноменов*, а также их воплощения в языке. Это необходимо феноменологии, чтобы расчистить путь к *чистому сознанию*.

5. Важными для уяснения феноменологии являются два следующих понятия – *ноэзис* и *ноэма*, введённые для обозначения главных взаимосвязанных структурных моментов интенционных переживаний сознания. *Ноэзис* означает, что всякое интенционное переживание по своей сути является *актуальным* процессом (*Я осуществляю акт сознания*). При этом возможны различные модусы внутренних актуальностей (например, восприятию соответствует осовременивание, воспоминание предполагает некое возвращение и т. д.). *Ноэзис* позволяет утвердиться в том, что сознание действительно *полагает нечто*, бытие какой-либо предметности.

*Ноэма* – это понятие, с помощью которого становится возможным более конкретное рассмотрение предметности. *Ноэматическое* означает присущую сознанию своеобразную *предметность*, ведь всякое сознание имеет своё *что* и *полагает свою предметность*. Это значит, по Гуссерлю, что сознанию присуще *содержание*, или *ноэматический смысл*. Но нельзя путать *ноэматические* смыслы, содержания с реальной или психологически понимаемой предметностью.

*Ноэмами*, т.е. содержаниями, предметными смыслами сознания, разъясняет Гуссерль, могут становиться не только вещи, но и судь-

екты, личности, психологические свойства, восприятия и иные психические состояния. *Предмет* как нозма – это своеобразный пункт единства сознания, носитель многочисленных нозматических смыслодержаний. Исследование аспектов *нозмы* и *ноззиса* (отдельно и в единстве) и есть интенционный анализ сознания.

6. При помощи интенционного анализа высвечивается *смыслодающая* функция сознания. Всякое языковое выражение обретает смысл только при обозначении чего-либо. Предметы сознания отличны от вещей вне сознания. Например, рассмотрим два противоположных по смыслу выражения: «победитель при Иене» и «побеждённый при Ватерлоо», означающие два различных предмета сознания (победитель и побеждённый). При этом оба относятся к одному историческому лицу – Наполеону.

7. Данности сознания могут выступать как *чистые возможности*, чистые сущности. Так, например, нам дано восприятие архитектурного сооружения или какого-нибудь изображения (как *схватывание*). На основе схватывания можно исследовать восприятие как *эйдос* (чистую идею).

8. Сознание обладает способностью *овременения*: время становится временем сознания.

9. Сознание обладает также способностью осознать и мыслить бытие. С этим связана феноменологическая онтология, обращённая к изучению различных типов бытия, запечатлённых в сознании.

10. Особые структуры и процедуры сознания ответственны за образование таких целостностей, как мир, природа, бытие, сущее, субъект. У Гуссерля эти структуры обозначаются как *конституирующие*.

11. К этой конституирующей деятельности принадлежит и особая способность сознания: с одной стороны, мыслить чистое Я (чистую субъективность), а с другой стороны – *интендировать* другие Я, других субъектов познания и действия, т.е. мыслить *интерсубъективность*.

12. Феноменолог исследует сознание в многовариантности его измерений, аспектов, формообразований (например, сознание познающее, теоретическое, оценивающее, художественно-эстетическое, нравственное).

Обозначенные пункты далеко не исчерпывают смысловой потенциал учения Гуссерля. Феноменология – это также и метафизическая система, попытка построения истинной универсальной онтологии в философии XX века.

## Учение о жизненном мире и кризисе европейской культуры

Отрицательная оценка Гуссерлем состояния европейской науки начала XX века (в «Логических исследованиях») к 30-м годам усиливается в связи с социально-политическими катаклизмами и трансформируется в общую тревогу за судьбу Европы.

Гуссерль необычно резко отреагировал на книгу М. Хайдеггера «Бытие и время». Он даже опротестовал посвящение этой работы ему, правда в изданиях оно сохранилось. Но интересно, что впервые этот труд был издан в виде специального выпуска «Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям» (Т. 8, 1927), руководителем которого сам Гуссерль в то время и был. Философ счёл себя виновным в том, что его идеи получили именно *такое развитие* (ненаучное и антирациональное, по высказываниям самого Гуссерля).

Можно сказать, что зрелый Гуссерль осуществляет некую переоценку ценностей. Свою последнюю книгу «Кризис европейских наук» (первые две части вышли в свет в 1936 г., более позднее название «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» – в 1954 г.) он преподносит как *введение* (!) в феноменологическую философию. Видимо, в сознании самого мыслителя произошли важные изменения понимания цели и предмета философии – то, что прежде было представлено как центр, теперь осознано как периферия; а то, что считалось целью, оказалось не более чем средством.

Проблема философствования оказалась снята как *методологическая* задача и обрела статус *мировоззренческой*. В прошлых изысканиях философ видел задачу понимания человека необходимой (но малой) для общего понимания оснований науки. А в последней работе он обозначил, что проникновение в основы науки необходимы для постижения человека и всего европейского человечества. В своих выступлениях в мае 1935 г. на заседаниях «Венского культурного союза» Гуссерль акцентировал внимание на состоянии общей духовной культуры общества, рассматривая науку лишь как её момент. Гуссерль считал, что *больна сама душа* европейского человека, и, чтобы её вылечить необходимо правильно поставит диагноз. Однако врачебательный порыв философа блуждал по классической схеме психоанализа, который, как известно, излечить не способен (и не обязан даже!).

Что касается проблемы науки как таковой, то Гуссерль упрекает позитивистское сообщество в добывании лишь *остаточного знания*, т.е. того, что сохранило инерцию, потеряв движущую силу вместе

с метафизическим основанием. И сам научный разум стал *остаточным*, поскольку лишился аксеологической и моральной наполненности. Ведь вместе с Богом исчезла проблематика *абсолютного разума*, смысла мира, если он (разум) является теперь лишь совокупностью простых фактов. Целостное теоретическое мышление, породив естественные науки, распалось и даже в философии приняло облик отчуждённых друг от друга философских систем. Идеал универсальной философии дискредитирован. Ведь теперь, по мысли Гуссерля, естествоиспытатели превращаются в «нефилософских ремесленников».

Новое время боролось за смыслы, но это оказалось *битвой нефилософий* (сциентистских направлений). Исчезло чувство уверенности, что знание способно дать постижение истины, и философия теперь становится проблемой для самой себя.

«Живая» же философия, согласно Гуссерлю, – это возрождающаяся метафизика, универсальная философия, самораскрывающийся разум самого человека. Только она в состоянии возродить европейского человека, как когда-то породила его. Ведь когда-то в греческом человечестве впервые прорвалось то, что существенно содержится в человечестве как таковом в качестве *энтеллехии*. И если человек это всё же *animal rationale* (разумное существо), то человек лишь постольку человек, поскольку он стремится постигнуть собственную разумность. Вся история человека – самоосуществление разума. **Гуссерль считал, что объяснение кризиса науки кажущимся крушением рациональности неоправданно, подчёркивая, что причина затруднений рациональной культуры заключается в овнешнении самого рационализма, которое можно преодолеть.**

Гуссерль пришёл к пониманию того, что феноменологическая трактовка вполне может стать универсальной. Не нужно разграничивать и затем выстраивать в некую иерархию достоинства разума (теоретический, практический, политический и пр.). Это только аспекты, моменты деятельности *целостного разума*. К тому же есть *практический мир* европейского человека, соединяющий все эти моменты (*жизненный мир*).

Понять «самого себя» – изначальная задача особой «части» европейской культуры – философии, задающей импульс всей европейской истории. Мир *трактует* как собственная человеческая деятельность, понимается как собственная деятельность. Критическое освоение истории – путь к самопостижению, а самопостижение – путь к осознанию своей цели. Идеал научной и философской *объективности* необходимо связать с *жизненным миром*, который, при всей своей относительности, имеет всё же некие априорные струк-

туры (например, сконцентрированность естественной среды вокруг телесного, движущегося (кинестезического) Я).

Современный европейский человек, по мысли Гуссерля, несчастен. Ведь будучи сформированным в культуре идей, представляющей собой бесконечное самоконструирование, он оказался в тупике объективизма, ограниченности и *детерминированности внешним*, в ситуации *отчуждения*. В этом и состоит суть кризиса европейского человечества. Выход, как полагает философ, таков: либо продолжение отчуждения от собственного рационального смысла и распад, либо возрождение Европы из духа философии.

Философия всегда стремилась упорядочить мир, а мир всегда боролся против этой упорядоченности (нормы), хотя и нуждался в ней для обеспечения жизни людей. Постоянная направленность на норму внутренне присуща интернациональной жизни отдельной личности, а отсюда и нациям с их особенными общностями и, наконец, всему организму соединённых европейских наций. Так полагал Гуссерль в 30-е годы прошлого столетия, но не был услышан.

## Заключение

Главное значение Э. Гуссерля для философии, науки и культуры в целом состоит в создании феноменологии. Она оказала заметное влияние не только на развитие философских идей XX века, но и на такие области знания, как психология, психиатрия, естествознание, математика и др. Критика Гуссерлем современного ему научного знания и общих тенденций цивилизационного развития актуальна и сегодня.

Идеи феноменологической философии получили развитие в учениях М. Шелера, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, Г.Г. Шпета и др. Влияние идей Гуссерля испытали также Ж.-П. Сартр, Г.-Г. Гадамер, П. Рикер и др.

## МАРТИН ХАЙДЕГГЕР (1889–1976)

*Немецкий философ, один из основоположников современного экзистенциализма, создатель фундаментальной онтологии XX века.*

### Жизнь

Мартин Хайдеггер родился 26 сентября 1889 г. в Мескирхе – небольшом провинциальном городке верхней Швабии, расположенном в долине между Дунаем и озером Констанц. Воспитывался в семье

ремесленника. Отец будущего философа – Фридрих Хайдеггер – занимался бочарным ремеслом, а также выполнял обязанности причетника в церкви Св. Мартина. Мать – Иоганна Кемпф – происходила из крестьянской семьи, владевшей небольшим участком земли. Доходы семьи были слишком скромны для того, чтобы дать всем трем детям достойное образование. Но способности юного Мартина были так очевидны, что семье оказала помощь католическая церковь Мескирха. И по окончании в 1903 г. реальной школы Мартина отправили в Констанц, в католическую гуманитарную гимназию-интернат. Здесь на его воспитание большое влияние оказал католический теолог, впоследствии архиепископ, доктор Конрад Гребер. Именно он познакомил юного Хайдеггера с философией Ф. Brentano.

После окончания гимназии первой ступени в Констанце (1906) Хайдеггер продолжает обучение во Фрейбурге, в престижных католических гимназиях следующих ступеней. Далее поступает на теологический факультет Фрейбургского университета (1909), где изучает Аквината и Суареса. Хайдеггер усердно работал, но возникшие проблемы со здоровьем (астма, сердечная недостаточность) заставили его прервать учёбу в зимнем семестре 1910–1911 гг.

Ко времени окончания университета (1915) в духовном развитии Хайдеггера намечается сложный разрыв с католическим влиянием. Он своеобразно поблагодарит своих учителей: «Без этого изначального теологического воспитания я бы никогда не вступил на путь мышления». В итоге прекратилась финансовая поддержка его со стороны церкви.

Хайдеггер сдаёт экзамены, чтобы подтвердить своё право учиться в университете, но уже не на теологическом отделении, а на математическом и естественных наук. С 1912 г. он получает государственную стипендию, но предшествующее этому ощущение унижительной финансовой зависимости, видимо, сильно повлияло на него.

Однако появляется новый покровитель Хайдеггера – теолог, профессор Йозеф Зауер, преподаватель истории искусств и связанной с историей христианства археологии. Занявшись математикой, логикой, химией, физикой (в частности, теорией относительности), Хайдеггер постигает новые для себя области знания, и его сразу захватывает *проблема времени*. Он слушает и лекции философов (в частности Г. Риккерта), и у него возникает идея написать работу о логической сущности понятия числа. Но в обмен на финансовую поддержку (1000 марок в год, по тем временам много) он принимает предложение католиков «Разрабатывать учение святого Фомы Ак-

винского и оставаться в пределах теологии». И в 1915 г. Хайдеггера зачислили приват-доцентом на философский факультет.

Во время Первой мировой войны после медицинского осмотра Хайдеггера не призвали на службу из-за невращения и болезни сердца. По закону военного времени он занимался цензурованием писем. И, конечно, философией. С юности Хайдеггера привлекали сочинения Ф. Ницше, Ф. М. Достоевского, Р. М. Рильке, а потом его кумиром стал Ф. Гёльдерлин.

В автобиографии, написанной в 1915 г., Хайдеггер рассказывает, что «изучение Фихте и Гегеля, усиленное обращение к «Страницам естественнонаучного образования понятий» Риккерта и исследованиям Дильтея, не в последнюю очередь лекции и семинарские занятия господина тайного советника Финке имели своим следствием то, что во мне разрушилась вызванная любовью к математике нелюбовь к истории. Я понял, что философия не должна односторонне ориентироваться только на математику, естествознание либо историю; правда, последняя – в виде истории философии – несравненно более плодотворна. Возрастающий интерес к истории облегчил мне приобретение углублённых знаний философии Средневековья, которое признаётся необходимым для фундаментального построения схоластики. А занятия средневековой мыслью для меня состояли прежде всего и скорее всего не в реконструкции исторических отношений, касающихся отдельных мыслителей, а в истолковывающем понимании теоретического содержания их философии с помощью средств современной философии. Так и возникло моё исследование, посвящённое учению о категориях и значении у Дунса Скота, оно демонстрирует созревший во мне план широкого изображения средневековой логики и психологии в свете современной феноменологии при одновременном рассмотрении исторического места отдельных средневековых мыслителей».

Вскоре во Фрейбургском университете появился профессор Эдмунд Гуссерль. Его «Логические исследования» (1900–1901) и появившиеся в 1913 г. «Идеи к чистой феноменологии» привлекли к Гуссерлю большое внимание со стороны студенчества.

Приват-доцент Хайдеггер объявляет приём на семестр 1915–1916 гг. и с успехом читает лекционный курс на тему «Основные линии античной и схоластической философии». С теологами философ пока не порывает, потому что претендует на вакантную должность профессора по христианской философии. Но теологи игнорируют Хайдеггера, и тот выражает им своё гневное возмущение.

В 1917 г. Хайдеггер вступает в брак с Эльфридой Петри, дочерью высокопоставленного прусского офицера, изучающей экономику во Фрайбурге. Влияние супруги на философа было велико. К тому же она оказалась евангелическо-лютеранского вероисповедания, что ещё более отдалило его от католических кругов. Правда, сам он с ними не порывал (сомнения или конформизм?), убеждая родителей, друзей, покровителей, что жена намеревается перейти в католичество. В 1919 г. у супругов рождается сын Георг, а в 1920 г. – Германн.

Вскоре возникает вопрос об освободившемся месте экстраординарного профессора в Марбургском университете. Пауль Наторп, заинтересовавшийся кандидатурой Хайдеггера, вступает в переписку с Гуссерлем, так как сам пока не знает возможностей молодого философа. Поступает отзыв Гуссерля – в целом благоприятный, но снабжённый и оговорками о поверхностности знаний молодого учёного, его малом опыте преподавания и связи с католиками. Гуссерль не забывает упомянуть и о военных цензорских обязанностях Хайдеггера.

Сам же Хайдеггер всё больше увлекается феноменологией и настойчиво ищет личных контактов с её основателем, что постепенно заинтересовывает и Гуссерля. Между ними завязалась переписка, и теперь Гуссерль в восторге от ума и сердца молодого коллеги. Почти на десять лет Хайдеггер будет обеспечен дружбой и покровительством Гуссерля.

К началу 1920-х гг. Хайдеггер документально оформляет свой разрыв с католицизмом (супруга не желает менять конфессию и крестить детей по католическому обряду). Хайдеггер отсылает одному из корреспондентов письмо, в котором пишет, что теоретико-познавательные исследования, относящиеся главным образом к теории исторического познания, сделали для него проблематичной и неприемлемой систему католицизма, но не христианство и метафизику, которые теперь приобрели совершенно новый смысл.

В соответствии с прошением, поданным Гуссерлем в министерское управление Карлсруэ, Хайдеггер становится его ассистентом по философскому семинару по *Введению в проблемы феноменологии*. Гуссерль добивается для Хайдеггера достойного финансирования. Но сам Хайдеггер только отчасти толкует феноменологию согласно Гуссерлю. Он начинает мыслить оригинально и самостоятельно.

В начале 1922 г. благодаря ходатайству Гуссерля тридцатитрёхлетний Хайдеггер становится экстраординарным профессором Марбургского университета, что упрочило его материальное положение. Но фи-

лософу было тесно в Марбурге, его влечет Гейдельберг и начавшаяся дружба с К. Ясперсом. Спасают уединённость, хижина в Тодтнауберге, горный воздух, работа по дереву и работа над книгой «Бытие и время». Лекции Хайдеггера в университете пользуются большой популярностью у студентов. А с коллегами, за исключением известного протестантского теолога Р. Бультмана, взаимопонимания не получилось.

В 1925 г., когда уже было написано «Бытие и время», снова поднимается вопрос о должности ординарного профессора для Хайдеггера. И опять конкурентная борьба, вплоть до 1927 г., когда полученная, наконец, должность профессора оказалась не так и нужна Хайдеггеру. Его призвал Фрейбургский университет, в котором освободилось место ушедшего в шестьдесят восемь лет в отставку Гуссерля. В Хайдеггере укрепляется скрытая, иногда изливаемая только в письмах, злость против университетской среды и порядков.

В 1927 г. после опубликования «Бытия и времени» между Гуссерлем и Хайдеггером наступает охлаждение. Хайдеггер предьявил миру не просто талантливую работу, а выдающуюся, оригинальную, открывающую новый путь в философии. Это был одинокий путь одинокого воина в битве за бытие. И великий учитель не вынес неверности и величия ученика. Хайдеггер распознал все угрозы, нависшие над европейским человечеством, над бытием вообще. Во Франкфурт философ возвращается как естественный наследник «трона», увенчанного лаврами основателя феноменологии. 24 июля 1929 г. Хайдеггер читает свою знаменитую профессорскую речь (лекцию на тему «Что такое метафизика?»).

В 1933 г. философ оказывается среди сравнительно немногих известных людей, которые сотрудничали с нацистами. Погружённый в свои мысли и занятия, Хайдеггер не располагает временем, да и не имеет особого желания вчитываться в «Mein Kampf» или публикации теоретиков нацизма (он сам об этом откровенно рассказал в интервью журналу «Шпигель» 23 сентября 1966 г., напечатанном только после смерти философа). Хайдеггер не видел альтернативы Гитлеру и призывает голосовать за него.

Нацистские студенческие союзы обещают обновление и величие Германии. Хайдеггера всегда любили студенты, а он имел много претензий к университетской среде, наполненной интригами. Философ выступает за глубокую реформу немецких университетов. 21 апреля 1933 г. Хайдеггер избран ректором университета Фрейбурга. Вот как он сам говорит об этом в интервью журналу «Шпигель» от 23 сентября 1966 г.: «... Ещё в день своего снятия фон Мёллендорф пришёл

ко мне и сказал: «Хайдеггер, теперь Вы должны принять обязанности ректора». Я возразил на это, что у меня нет никакого опыта административной работы. Однако тогдашний ректор Зауэр (теология) тоже настаивал, чтобы я выставил свою кандидатуру на выборах нового ректора, потому что была опасность, что иначе ректором будет назначен партийный деятель...».

1 мая 1933 г. во вновь учреждённый праздник труда Хайдеггер торжественно вступает в члены Национал-социалистической рабочей партии. Но не увольняет профессоров за еврейское происхождение и книги из университетской библиотеки жечь запрещает. В должности ректора Хайдеггер продержался десять месяцев. Подал в отставку, удалился от административных дел, много писал и, кстати, был невыездным для зарубежных конференций. Возможно, то, что произошло, является личной трагедией мыслителя, желавшего видеть свою страну сильной, народ сытым, а университет – храмом науки.

После войны Хайдеггер переживает тяжёлый период. Он не устраивает публичного покаяния, как другие, оказавшиеся в подобной ситуации представители интеллектуальных кругов. Ему запрещено преподавать до 1951 г. Опорой философа всегда была семья, а в период его осуждения на его защиту встала бывшая возлюбленная, известная как политик и борец с тоталитаризмом, Ханна Аренд, когда-то покинувшая Германию вследствие своего неарийского происхождения.

Но философская слава Хайдеггера в годы забвения не уменьшилась. Уже к сентябрю 1949 г. к его шестидесятилетию незлопамятная общественность была не против его возвращения в академическую среду. Инициатива первоначально исходила от Х-Г. Гадамера, который смог организовать даже публикацию книги, посвящённой этому юбилею. Философский факультет Фрайбургского университета снова и снова ставит перед университетским сенатом вопрос о возвращении Хайдеггера. И когда препятствия оказались преодолены, Хайдеггера ожидал настоящий триумф.

Умер Мартин Хайдеггер 26 мая 1976 г. в возрасте восьмидесяти шести лет. 28 мая он был похоронен в Месскирхе, почётным гражданином которого философ являлся.

## **Вводные философские постулаты и основные сочинения**

Философию Хайдеггера принято называть фундаментальной онтологией, поскольку в ней получило развитие учение о бытии, практически забытое в неклассической европейской мысли. Самого

же мыслителя причисляют к основоположникам экзистенциализма, несмотря на то, что экзистенциалистские идеи уже высказывались ранее, и сам философ отрицал свою связь с этим направлением. Просто Хайдеггер в работе «Бытие и время» впервые предпринял попытку системного изложения основных принципов философии существования.

Хайдеггер использует термин *бытие*, чтобы описать *способ существования* человека, и утверждает, что человеческая жизнь радикально отлична от других форм жизни, поскольку способна и познать себя, и размышлять об этом бытии и познании.

В творчестве Хайдеггера исследователи обычно выделяют два периода: ранний и поздний. В первый период (с 1927 г. до середины 30-х гг.) из наиболее значительного им написаны «Бытие и время» (1927), «Что такое метафизика?» (1927), «Кант и проблемы метафизики» (1929), «О сущности основания» (1929), «О сущности истины» (1930) и др.

Бытие, в представлении раннего Хайдеггера, сведено к существованию, вследствие чего его идеи стали основанием для развития немецкого экзистенциализма. Постигание смысла бытия у философа связано с осознанием бренности, конечности человеческого существования. Само же существование представлено как противопоставление подлинной экзистенции (истинного бытия) и мира обыденной повседневности (неподлинного). Подлинное существование – это путь к пониманию самого бытия.

Философским *методом* Хайдеггера является *феноменология*, ведь он был учеником Э. Гуссерля. Цель данного метода – в описании данных непосредственного опыта (просто, как оно есть). Мир в феноменологии – это состояние, конституирующее жизни людей. Реальность – это множество вариантов пути (способов бытия), в которых человек себя осуществляет или не осуществляет.

Хайдеггер пишет о *столкновении* человека с миром, где *настроение* этого столкнувшегося человека становится *оценкой* мира. Человек по сути присваивает мир как арену своих действий. Но эти действия могут войти в конфликтное напряжение с миром других людей, которое угрожает самореализации (идеи Хайдеггера сильно повлияли на Ж.-П. Сартра).

Человек, ставший объектом использования других людей, живущий неподлинной жизнью, описывается Хайдеггером как *анонимное существо*, отчуждённое от собственного истинного *Я*, страдающее отсутствием аутентичности.

Пустота бытия порождает постоянную тревогу и страх (главные экзистенциалы). Ничто приоткрывается исключительно *ужасом* от заброшенности в это Ничто (природа, космос). И жизнь заключается в мучении невозможного желания вырваться из небытия, бессмысленности, которая и есть единственный человеческий смысл и даже радость. Бессмысленность рождается из бездны отчаяния, но не перестаёт быть отчаянием даже при осмыслении. Таким образом, в первый период Хайдеггер пытался создать учение о бытии как *целостную систему*, объясняющую основы человеческого существования.

Второй период творчества начинается с 1935 г. и продолжается до конца жизни.

Наиболее значительными произведениями этого периода считаются «Введение в “Что такое метафизика?”» (1949), «Гёльдерлин и сущность поэзии» (1936), «На пути к языку» (1959), «Учение Платона об истине» (1931–1932), «Лесные тропы» (1935–1946), «Сущность языка» (1957), «Ницше» (1961, 2 тома) и др.

В это время Хайдеггер был занят интерпретацией основных философских идей, начиная с античности (Анаксимандр, Аристотель, Платон) и заканчивая Новым временем (Ф. Гёльдерлин, Ф. Ницше, Р. М. Рильке). Темы работ этого периода – происхождение *метафизического способа мышления*, поиск пути к *истине бытия*, проблемы языка. Хайдеггер пытался по-новому обосновать учение о сущности и смысле бытия, используя все возможности для адекватной передачи своих мыслей языковыми средствами. Это привело к тому, что учение его стало ещё более непонятным и трудно переводимым.

Поздний Хайдеггер пытался постичь бытие Бога. Но не персонафицировано и не в контексте религиозной традиции. По сути и само бытие, и Бог (в силу, видимо, недоступности для самого Хайдеггера того *откровения*, которое обеспечивает очевидность Бога для религиозного философа) остаются у него лишь формами существования абсолютного Ничто: «Мы не можем призвать его мыслью; мы можем, самое большое, пробудить готовность ожидания...» (1966).

### **О нигилизме метафизики, смысле *Dasein* и конце философии**

Хайдеггер – самый настоящий неклассический философ (от содержания учения до формы изложения), и анализ его учения также не может быть представлен в классической схеме постепенного рассмотрения развития идей. Надо признать, что и нет до сих пор

непротиворечивой полной исследовательской работы об этом мыслителе. Но есть несколько работ, в которых каждый осмысливает Хайдеггера *сам*, выделяя *важные для себя* аспекты (из отечественных авторов можно выделить П. П. Гайденко, Н. В. Мотрошилову, А. Г. Дугина). В среде хайдеггерианцев существует некий негласный запрет на интерпретацию идей этого философа, мол, лучшее, что может сделать исследователь, так это хотя бы просто прочесть (на немецком, конечно) и хотя бы понять, что имел в виду философ. Но в истории философии нет мыслителей, пытавшихся лишь понять другого, без собственных интерпретаций того, о чём писал другой. Попытаемся постичь основные интенции этого загадочного философа.

Хайдеггер анализирует смысл категории бытия в философии, наполняя его новым своеобразным содержанием. По его мысли, *бытие* всегда, от античности и до его (Хайдеггера) современности означало только одно – присутствие (*Dasein*). Из присутствия *звучит* настоящее, которое и образует вместе с прошлым и будущим характеристику времени. Бытие как присутствие определяется *временем*. Значит, бытие у Хайдеггера – это существование вещей во времени, или *экзистенция*. Основным моментом осмысления всего сущего может быть только человеческое существование. И то, что принято обозначать как *бытие человека*, Хайдеггер обозначает как *Dasein*. Он радикально порывает с философской традицией, в которой этот термин обозначает *наличное бытие* или *сущее* (некоторые исследователи Хайдеггера настаивают на том, что *Dasein* означает прежде всего бытие сознания).

Хайдеггер говорит об особом положении человека в этом мире. Ведь человеку известно о его конечности (смертности), временности существования, а значит доступно осознание бытия. Одним из главных экзистенциалов Хайдеггера является *бытие к смерти*.

В лингвистическом аспекте (как подчёркивает известный переводчик Хайдеггера В. В. Бибихин) не может быть *дополнением* к бытию, по мысли Хайдеггера, то, что само есть *бытие (Dasein)*. Быть экзистенциальным существом, полагал философ, – значит быть открытым для познания сущего.

Основными экзистенциалами (характеристиками существования) у Хайдеггера являются *забота* и *тревога*. Человек постоянно пребывает в состоянии *заботы*, которая выступает как единство трёх моментов: *бытия-в-мире, забегания вперёд* и *бытия-при-вну-тримировом-сущем*.

Рассматривая *заботу* как *забегание вперёд*, философ желает подчеркнуть момент отличия человеческого бытия от всякого имеющего место в мире вещественного бытия. Человеческое бытие постоянно как бы *ускользает вперёд* и таким образом заключает в себе новые возможности, фиксируемые как *проект*. *Dasein* проектирует сам себя, реализуя осознание движения человеческого бытия во времени. *Забота* как *бытие-при-внутримировом-сущем* означает специфический способ отношения к вещам как к спутникам человека.

Структура *заботы* как бы объединяет прошлое, будущее и настоящее. Причём прошлое у Хайдеггера выступает как *заброшенность*, настоящее как *обречённость* на порабощение вещами и будущее как *воздействующий на нас проект*. В зависимости от выбора приоритета одного из обозначенных вариантов бытие может быть *подлинным* или *неподлинным*.

Неподлинное бытие (*Man*) – это состояние перевеса компонента настоящего в бытии вещей, заслоняющего от человека его конечность. Бытие в этом случае оказывается целиком поглощённым предметной и социальной средой. Неподлинность не устраняется путём преобразования среды. Ведь человек практически поглощён ею. Хайдеггер определяет существование в *Man* как существование в безличном *Ничто*. Выдвинутое в *Ничто* человеческое существо, благодаря открытости *Ничто*, приобщается к ускользающему сущему, т.е. получает возможность постичь сущее. *Ничто* отсылает нас к сущему, являясь условием возможности раскрытия сущего. Наше любопытство по отношению к *Ничто* порождает метафизику, которая у него обеспечивает выход познающего субъекта за пределы сущего.

Необходимо заметить, что, когда Хайдеггер говорит о метафизике, его видение её отличается от традиционного, в котором метафизика рассматривается как синоним философии вообще или как синоним философии, игнорирующей диалектику. Метафизика в изложении Хайдеггера – это *вся* философия Нового времени (метафизика субъективности или подлинный нигилизм). Философия приводит в движение метафизику, но последняя у Хайдеггера является корнями дерева философии (вспомним Р. Декарта).

Хайдеггер полагал, что в истории Европы наступил момент завершения господства метафизики (как нигилизма), свидетельством чего является превращение философии в антропологию. Метафизика начала гибнуть вместе с известным постулатом Ф. Ницше «Бог умер». Но свято место пусто не бывает, и на место Создателя стали претендовать совесть, разум, прогресс и т.д. Сакральная цель спасения и вечного

блаженства трансформировалась в земное счастье для большинства. Место духовности заняла культура и цивилизация. Креативная мощь Творца стала деятельностной активностью человеческих масс. По мере перехода творчества в бизнес наступает *разложение*. Нигилизм как истина о том, что нет больше истин – предвестник *гибели*. Но не предвестник *остановки*, ведь нигилизм требует переоценки, перестройки, а значит, деятельностной активности, и впереди, возможно, ещё долгий путь заблуждений и ошибок.

Хайдеггер полагал, что люди не могут ускорить приход грядущего. Но они могут увидеть его, только надо научиться спрашивать и *вслушиваться* в бытие (осмыслить нигилизм для начала). И тогда новый мир сам придёт незаметно. Этот мир будет руководствоваться, по Хайдеггеру, *чутьём*, т.е. «подчинением всех возможных устремлений цельной задаче планирования», и *недочеловечество* станет *сверхчеловечеством*.

Но осмысливать нигилизм, по Хайдеггеру, означает самому находиться внутри него (напрашивается аналогия с умонастроениями отечественной интеллигенции начала прошлого века – «пуститься во все тяжкие», «изведать глубину падений»). Осмыслением должна заняться погибающая философия, и тогда, быть может, «Бог спасёт нас» (этому посвящены поздние произведения Хайдеггера).

В работе «Отрешённость» (1959) Хайдеггер выделяет два типа мышления (*вычисляющее* и *осмысливающее*), на основе анализа которых предлагает теорию познания общественных явлений. *Вычисляющее*, или рассчитывающее, мышление планирует, калькулирует возможности, не анализируя последствия их реализации. Этот тип мышления эмпиричен и неспособен воспринимать смыслы. *Осмысливающее* же, в своих крайних проявлениях, отрывается от действительности, что также мешает постижению истины бытия. Однако если приучить себя мыслить не отрываясь от действительности, можно достичь смысловой подлинности. Как это сделать? При помощи феноменологии и герменевтики, считает Хайдеггер.

В труде «О сущности истины» Хайдеггер отмечает, что обыденный человеческий рассудок благодаря мышлению выступает средством движения к истине. Но что понимать под *истинным*? Для Хайдеггера истинное означает *действительное*. В вопросе постижения сущего истинным или ложным обычно считается лишь *высказывание* о сущем (не само сущее).

Любой мыслящий мыслит в поле своей традиции. Истина вечна, её постижение не может быть основано на мимолётности, но может

быть обретоно путём *свободного* вхождения в сферу обнаружения сущего. Свобода мыслится немецким философом как «допущение бытия сущего», как необходимое условие достижение истины. Свобода познания состоит в поиске и блуждании, потому может выступать ещё и как источник заблуждений, преодоление которых свойственно самой природе человека.

Данное толкование свободы отличается от классического (осознанная необходимость) и религиозного (преодоление зла). Оно наводит на размышление о плодах такой свободы, не основанной ни на какой традиции, имеющей внутренним цензором блуждающего в заблуждениях человека, не допускающего никакой высшей силы над собой. Конечно, если существование такой силы не подтверждено феноменологически.

Поздний Хайдеггер акцентировал внимание на тех процессах европейской жизни, некоторые из которых теперь принято называть глобальными. Например, проблема утраты *укоренённости* жизни. Для Хайдеггера данная проблема связана с массовой миграцией сельского населения в мегаполисы. Утратив собственный уклад жизни и традицию, люди не обретают новый уклад жизни как «свой». Они остаются чужими для мегаполиса, перестав быть «своими» и для малой родины, что порождает разрушительную отчуждённость. Развитие общества, согласно Хайдеггеру, осуществляется так, что оно движется к опасной черте. Спасти его на этом пути может только Бог, открытость (закрытость) которому человека – тоже проблема. Напрашивается аналогия с аристотелевским (критикуемым самим Хайдеггером) *становящимся сущим*, правда, отказавшимся от формальной логики, но так и не обретшим откровение.

В 1933 г. в речи по поводу своего избрания ректором Хайдеггер говорил о свободе, без которой не мыслим сам университет как основа академической культуры. Но свобода эта оказалась неподлинной, поскольку обернулась крайним негативизмом, воплотившимся в мировоззрении представителей академической среды, утративших свою *укоренённость*. За эту речь после крушения нацизма Хайдеггер получил много упрёков как апологет тоталитаризма и конформист. Но даже в последнем интервью он настаивал, что и теперь думает так же и обосновал это в своих работах.

В свете современных событий мысли Хайдеггера о саморазрушительности европейского разума, идущего по пути вседозволенности и утраты онтологичности человеком, выглядят не просто уместными, а констатируют уже свершившиеся исторические факты.

В «Письме о гуманизме» (1947) философ отмечает, что мыслители и поэты – это хранители языка (*жилища бытия*). «Мысль даёт бытию слово», воздействующее на бытие, ведь «мысль действует, поскольку мыслит», именно мысль «допускает бытию захватить себя, чтобы сказать истину бытия». Значит, на представителях академической среды лежит ответственность за весь дом бытия, могущий рухнуть вследствие разрушительного воздействия псевдосвободы, никак не укоренённой в бытии.

Итак, настоящая философия, по мысли Хайдеггера, закончилась (обратилась, наконец, к человеку и зашла в тупик, выхода из которого быть не может, ведь после человека не к чему обращаться). Её место заняла кибернетика. Философия всегда стремилась постичь истину. Адекватно можно сделать это только исходя из действительности. А действительностью является сам человек, без которого не было бы и философии, человек, пытающийся преодолеть заблуждения (свои и навязываемые эпохой), находясь внутри заблуждений (ведь это и есть его действительность).

Человек Хайдеггера не пытается спастись, но пытается *постичь* («... вопрошание есть добродетель мысли» – из интервью журналу «Шпигель», 1966). Но, возможно, это вопрошание мысли и станет возможностью спасения. Хайдеггер подчёркивает в «Письме о гуманизме»: «Тупик ли область истины бытия или она тот простор, где свобода хранит свое существо, – пусть каждый об этом судит, сам попытавшись пройти указанным путём или, что ещё лучше, лучшим, т.е. проторив путь, соразмерный вопросу».

## Заключение

М. Хайдеггер – самый загадочный философ ушедшего столетия. Архив его работ до сих пор достаточно не исследован. Многие произведения так и не переведены на русский язык в силу лингвистических особенностей языка самого философа.

Хайдеггер по праву является одним из самых сложных для восприятия неклассических философов. Однако трудные в языковом аспекте постулаты этого мыслителя на самом деле понятны любому человеку, ощутившему хотя бы раз неподлинность своего существования. В периоды войн и социально-политических катаклизмов, моральных aberrаций и девальвации ценностей Хайдеггер пытался выявить те основополагающие установки мышления европейцев, которые определили деструктивный ход событий всей европейской цивилизации. Многие мысли этого философа весьма современны.

## КАРЛ ЯСПЕРС (1883–1969)

*Немецкий философ и психиатр, один из основателей экзистенциализма. Ведущий представитель его религиозного направления.*

### Жизнь

Карл Ясперс родился 23 февраля 1883 г. в немецком городе Ольденбурге. Его отец – юрист, впоследствии директор банка – происходил из семьи купцов и крестьян, мать – из местного крестьянского рода. В семье чтит традиции и порядок. Но в религиозном отношении для отца был характерен индифферентизм, который в юности разделял и его сын.

В 1901 г. Ясперс окончил классическую гимназию и поступил в Гейльдебергский университет на юридический факультет. Однако проучившись три семестра, он перешёл на медицинский факультет, который окончил в 1908 г. В 1909 г. Ясперс получил степень доктора медицины. Интерес к медицине помимо прочих мотивов сформировался у молодого Ясперса, вероятно, из-за его врождённой болезни. У него было неизлечимое заболевание бронхов, постоянно провоцировавшее сердечную недостаточность. Диагноз этой опасной болезни, которая, как правило, сводит людей в могилу не позднее тридцатилетнего возраста, был поставлен Ясперсу уже в восемнадцать лет.

Вот почему молодой человек по своему характеру склонный к общению, к дружбе рано узнал тоску одиночества. Тем не менее, во все периоды жизни, в том числе и в годы студенчества у Ясперса были немногие, но близкие друзья. Так, на медицинском факультете он дружил с одарённым студентом Эрнстом Майером, братом своей будущей жены Гертруды Майер. Характерно, что и брат, и сестра живо интересовались философией, причём Гертруда Майер изучала философию профессионально.

Ясперс познакомился с ней в 1907 г., а спустя три года молодые люди поженились. С тех пор одиночество не мучило Ясперса. В жене он нашёл не только любящую душу, но и близкого по духу человека. В значительной мере интерес к философии развился у молодого естествоиспытателя – ведь медицина принадлежала к естественным наукам – не без влияния его жены. И «философствование на уровне экзистенции», о котором позднее так много писал Ясперс, составляло одну из самых больших духовных радостей в его семейной жизни.

Окончив медицинский факультет и получив профессию врача-психиатра, Ясперс с 1900 по 1915 гг. работал научным ассистентом в психиатрической и неврологической клинике в Гейдельберге. Здесь он написал свою первую большую работу «Всеобщая психопатология» (1913). Её он защитил в качестве диссертации и получил степень доктора психологии. Методологическую базу этой работы составили метод описательной психологии, как его развивал ранний Э. Гуссерль (более позднего Гуссерля с его методом «созерцания сущностей» Ясперс не принял), и «понимающая психология» В. Дильтея. Эта работа имела большое значение для дальнейшего философского мышления Ясперса. После защиты диссертации Ясперс начал читать лекции по психологии в Гейдельбергском университете. Среди его первых тем была психология характеров и дарований. Впоследствии он опубликовал на эту тему несколько работ о В. Ван Гоге, Э. Сведенборге и Ф. Гельдерлине, о болезни Ф. Ницше в связи с его творчеством.

В 1919 г. Ясперс издал плод многолетнего труда – «Психология мировоззрений», в котором затрагивались уже собственно философские проблемы. Он принёс автору широкую известность. Два года спустя Ясперс становится профессором философии в Гейдельбергском университете.

В 1931–1932 гг. вышло трёхтомное сочинение Ясперса «Философия», над которым он работал больше десяти лет. Здесь нет изложения философской системы в традиционно академическом стиле, а сделана попытка систематизации и упорядочивания тех идей и размышлений, которые составляли содержание экзистенциального философствования мыслителя. Ясперс становится одним из ведущих философов Германии. Его право занимать философскую кафедру ни у кого больше сомнений не вызывало.

Однако с приходом к власти нацистов наступает тяжёлый, драматический период в жизни философа. В 1937 г. его отстраняют от преподавания и лишают права издавать в Германии свои работы. Женатый на еврейке Ясперс терял все права на своей родине. Философ долгие восемь лет продолжает работать – писать «в стол». И только в 1945 г. после разгрома нацизма Ясперс возвратился к преподаванию сначала в Гейдельберге, а затем с 1947 г. – в Базельском университете.

Публикуются работы философа, часть которых была написана в годы вынужденного молчания: «Вопрос о вине» (1946), «Ницше и христианство» (1946), «О европейском духе» (1946), «Об истине» (1947), «Истоки истории и её цель» (1948), «Философская вера»

(1948). На первый план выходят проблемы философско-исторические и мировоззренческие: как преодолеть те катаклизмы, которые постигли европейскую цивилизацию в XX веке? Какие духовные ориентиры остаются у европейского человека и как их обрести в современном индустриальном обществе?

В послевоенные годы Ясперс – один из духовных лидеров Германии. Он обращается к соотечественникам не только в своих книгах и статьях, но и в выступлениях по радио. Обращение к гуманистическим традициям – к Г. Лессингу, И. Гёте, И. Канту – вот один путь, который видится здесь Ясперсу. Другой – более серьёзный, более надёжный путь для всех, кто утратил непосредственную жизнь в традиционной её форме и пробудился к автономии, к духовной самостоятельности – обретение философской веры. «Наше будущее и Гёте» (1947), «Разум и антиразум в нашу эпоху» (1950), «Об условиях и возможностях нового гуманизма» (1962) – вот работы, в которых философ обращается к ценностям старой бюргерской культуры в Германии, пытаясь их обновить и отчасти ограничить, «привив» к ним опыт «кризисного сознания» С. Кьеркегора и Ф. Ницше, но в то же время сохранив их непреходящую правду.

В одной из своих последних работ – «Куда движется ФРГ?» (1967) – философ выступил с резкой критикой антидемократических тенденций в Федеративной Республике, всё больше урезающей свободу личности.

Умер Карл Ясперс 26 февраля 1969 г. в швейцарском городе Базель.

### **Предмет философских исканий**

Экзистенциальная философия Карла Ясперса с самого начала привлекла к себе внимание новой манерой выражения. В отличие от академических философских направлений, преобладавших в начале XX в. в немецких университетах, Ясперс избрал форму окрашенного личной интонацией свободного размышления, лишённого стремления вывести всё содержание мысли из единого общего принципа. Организация материала у Ясперса носит скорее характер классификаций по определённым темам, чем строго систематического вывода, к какому стремились неокантианцы, неогегельянцы и неопозитивисты.

Именно в таком свободном стиле, приближающемся к философской публицистике, написаны многие важные работы Ясперса. При этом у него нет несвязности: единство мировоззрения, единство авторского видения самых разных проблем заменяет Ясперсу традици-

онное для немецкой философии систематическое единство, которое всегда отождествляется с научностью (И. Фихте, Ф. Гегель и др.).

Ясперс во многом возвращает философии ту форму свободного размышления о жизненно важных вопросах, которая была характерна для писателей-гуманистов эпохи Просвещения – Гердера, Гёте и которая в XX в. возродилась отчасти в «философии жизни» и «философии культуры» – у О. Шпенглера, Й. Хейзинги и других. Такой тип философствования сложился в XX в. и в России: Л. И. Шестов, В. В. Розанов, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, Д. С. Мережковский.

Экзистенциальная философия испытала на себе влияние Ф. Ницше и С. Кьеркегора. Ясперс неоднократно говорит об этом в своих работах, подчёркивая, что философия не может быть чисто предметным (и, следовательно, научным) знанием, ибо не может отвлечься от внутреннего мира самого философствующего.

По мере того как Ясперсу всё яснее становился предмет его исканий, он всё отчётливее формулировал тему своей философии. Этой темой оказались человек и история как изначальное измерение человеческого бытия. Не случайно понятие ситуации оказывается ключевым у Ясперса при анализе человеческой экзистенции. Ситуация с неповторимым круговоротом событий вокруг неё, задающих историческую уникальность определённой человеческой судьбы, формирующих её болевые точки, её радости и надежды, её горе и её вину. Это и есть содержание того, что Ясперс связывает со словами «время», «эпоха». Мир для него есть «фактическая действительность во времени». Каждая историческая эпоха отличается от другой своей специфической ситуацией.

У Ясперса речь идёт о двух различных реальностях: историческая наука изучает человека, а потому по своему методу отличается от естественных наук. Чтобы понять историю, необходимо дать себе отчёт в том, что же такое человек. В свою очередь, человеческое существование раскрывается через время, через историчность.

## **Проблема человека**

Проблема человека первоначально встала перед Ясперсом под особым углом зрения. Он начал свою деятельность как врач-психиатр и сразу же столкнулся с трудностью общения с душевнобольными пациентами. Тут впервые возникла для него тема общения, или коммуникации, которая проходит красной нитью через всё его философское творчество.

Ясперс полагает, что только при отношении к человеку как экзистенции, т. е. при личном к нему отношении, врач может наиболее

эффективно помочь своему пациенту. Только экзистенциальное общение, при котором больше нет отношения к больному как к предмету, объекту, есть подлинная предпосылка эффективного решения. В основе призыва Ясперса к экзистенциальной коммуникации лежит понимание глубокого одиночества людей в эпоху ослабления между ними всех традиционных связей – религиозных, национальных, семейных, наконец, духовных, объединявших некогда научные сообщества, философские кружки, художественные школы.

В современном обществе традиционные узы между людьми становятся всё слабее, а обострённое самосознание, внутренняя жизнь «Я», как правило, очень напряжена. Проблема настоящего, подлинно личного общения, той ничем не заменимой радости, которую дают взаимопонимание, преданность, верность в дружбе и любви, становится одной из самых острых. В своём поиске истинной коммуникации Ясперс идёт за Кьеркегором, создавая при этом концепцию различных уровней человеческого «Я».

Первый уровень – это «Я» *эмпирическое*, тот самый эмпирический индивид, о котором, например, говорят Т. Гоббс и французские материалисты, рассматривающие человека как часть природы, как тело. На этом уровне мы имеем дело с природным индивидом, стремящимся к удовлетворению своих потребностей, руководствующимся, как всё живое, инстинктом самосохранения, ищущим удовольствия и избегающим страдания, желающим обеспечить своё существование в будущем. Бытие эмпирического «Я», говорит Ясперс, есть предмет изучения биологии – если внимание сосредоточено на телесной стороне человека и психологии – если рассматривается структура сознания эмпирического индивида.

Форма общения людей на этом уровне обуславливается необходимостью их выживания. Они объединяются перед лицом опасности, исходящей или от природы, или от враждебного народа. Их объединение не есть самоцель, а средство, оно исключительно утилитарно. Принцип утилитаризма, подчёркивает Ясперс, есть последовательно проведённая точка зрения на человека как «эмпирическое наличное бытие». Поскольку природный момент в человеке действительно присутствует, постольку такой взгляд на человека вполне законен, если он не претендует быть единственным и высшим.

Второй уровень – «*предметное сознание*», или «*сознание вообще*». В качестве «сознания вообще» «Я» лишено своего эмпирического определения, отличающего на природном уровне одного индивида от другого. Оно выступает как тождественное с любым другим

«Я», являясь представителем сознания как такового, некоторого надындивидуального начала, трансцендентальной субъективности, которая есть условие возможности объективного бытия, условие предметности вообще: «В предметном сознании мне даны способы предметного знания в категориях; я постигаю то, что противостоит мне как определённое предметное бытие».

Сознание вообще, по Ясперсу, есть предмет изучения логики и трансцендентальной философии. А предметный мир, условием существования которого оно является, изучается естественными науками. Именно «сознание вообще» выступает в качестве субъекта научного знания. Связь людей на уровне «сознания вообще» осуществляется через закон, который каждый человек признаёт в качестве справедливого. Равенство всех перед законом – это лишь общественный эквивалент тождественности всех «Я» на уровне «сознания вообще».

Формальное право и формальное равенство составляют содержание закона. По мысли Ясперса, коммуникация людей на основе права и коммуникация их как учёных в области научных исследований имеют одну и ту же предпосылку – единство «сознания вообще». У эмпирического «Я» есть одно преимущество перед «сознанием вообще»: эмпирический индивид действителен и существует во времени, тогда как трансцендентальное «Я» лишь значимо, а не действительно. Свою вневременность оно приобретает, жертвуя своей действительностью.

Третий уровень – *«уровень духа»*. На уровне духа индивид выступает как момент в жизни целого. Именно целое, олицетворяющее собой идею, – народ, нация, государство – определяет место и значение индивида. Если индивиды как представители «сознания вообще» связаны между собой тем, что есть в них тождественного, то в качестве носителей духа они объединены тем органичнее, чем своеобразнее каждый из них. Органическая целостность есть «тождество различных». Этот тип коммуникации более высокий, чем связь эмпирических индивидов посредством взаимно приносимой пользы или связь людей, признающих общий закон.

Таким образом, Ясперс описал три типа социальности, три способа организации общества. Во-первых, организация на основе частного интереса изолированно взятого индивида. Во-вторых, организация формально-правовая, где каждый рассматривается лишь в том измерении, в котором он равен любому другому. В-третьих, организация типа неформальных общин, органическая целостность людей,

объединённых на национальной или духовной основе. Ясперс считает, что каждый из этих типов организации имеет право на существование и вполне правомерен на своём месте. Однако задачу экзистенциальной философии он видит в том, чтобы воспрепятствовать абсолютизации любого из этих уровней «Я» и типов коммуникации. Ибо все три уровня не затрагивают самого глубинного ядра человеческой личности, а именно экзистенции.

### **Экзистенция, свобода, пограничные ситуации**

Экзистенция – это то, что не может никогда стать объектом, а потому не является предметом не только научного познания, но и философского созерцания. Первое склонно отождествлять её с наличным эмпирическим сущим, в лучшем случае – с духом. Экзистенция не может быть «найдена» среди предметного мира, ибо она есть свобода. Именно в свободе коренится бытие самости. Отсюда вытекает важный для Ясперса принцип, который он формулирует с максимальной непреложностью: «или человек как предмет исследования – или человек как свобода». Превращение человека в предмет познания психологии, антропологии, социологии и т. д. предполагает абстрагирование именно от его свободы, т. е. от экзистенции.

В своём понимании *свободы* Ясперс опирается на кантовскую традицию. У него сфера свободы не может быть предметом теоретического познания. Свобода у Ясперса, как и у И. Канта, отличается от индивидуального производства. Свободный поступок диктуется отнюдь не «частным» эгоистическим интересом эмпирического индивида.

Однако есть и существенное различие между позициями двух немецких философов. Ясперс исключает рассмотрение свободы с точки зрения всеобщности её принципа. Ведь принцип всеобщности, как он считает, присущ только рассудку, он имеет, так сказать, внутримировой характер. Свобода же как атрибут экзистенции выходит за пределы имманентного мира – не только природного, но и нравственного – и соприкасается с трансцендентным. Как раз трансценденция – освобождает.

Здесь мы подходим к религиозному корню экзистенциальной философии Ясперса. Ведь важнейшим отличием религиозного познания является признание существования трансцендентной реальности, с которой связаны жизнь и судьба человека. Свобода у Ясперса оказывается «связанной»: если по отношению к предметному миру экзистенция есть нечто безусловное, то по отношению к тран-

сценденции она есть нечто «обусловленное». Но это – особого рода обусловленность: ведь трансценденция абсолютно непостижима для разума. Тут, однако, имеет место тоже своего рода необходимость: не природная и не нравственно-духовная, а личная, экзистенциальная.

После Второй мировой войны Ясперс приходит к выводу что вера не противостоит разуму, а существует в союзе с ним – таков его вердикт.

Проблема разума и экзистенции – это проблема универсального и уникального, всеобщего и единичного. Теоретически она встаёт как вопрос об истине: как совместить всеобщность истины с её личным характером? Практически это проблема свободы в её отличии от индивидуального своеволия. Разрешить вопрос о связи разума и экзистенции Ясперс пытается на той почве, на которой с самого начала строилась его экзистенциальная философия: на почве коммуникации. Общение людей, связь их с себе подобными – это структурный момент человеческого бытия. Вне коммуникации невозможна и человеческая свобода.

Экзистенция не может быть опредмечена. Но она может сообщаться с другой экзистенцией. И этого достаточно, чтобы она существовала не как субъективная иллюзия, а как реальность особого рода. Ясперс, таким образом, вернулся к своей исходной теме – экзистенциальной коммуникации, но уже под новым углом зрения. Высшая форма коммуникации теперь предстала как способ соединения разума и экзистенции. Если экзистенция – это бытие, то разум вносит в неё начало понимания, освещения изначально тёмного бытия.

Экзистенция как бытийное ядро личности с особой силой открывается самому человеку в так называемых *пограничных ситуациях*. Наиболее яркий случай пограничной ситуации, открывающий конечность экзистенции, – это смерть. Однако, поясняет Ясперс, «смерть как объективный фактор эмпирического бытия ещё не есть пограничная ситуация». Только в том случае, если индивид оказывается перед лицом собственной смерти, смерти близкого человека, тогда смерть из абстрактной возможности становится пограничной ситуацией.

Не только смерть, но и смертельная болезнь, страдание, вина, борьба тоже ставят индивида в пограничную ситуацию. Всё это делает неизбежным осознание собственной конечности, вырывая человека из мира повседневности, заботы, страсти и огорчения которого обнаруживают теперь свою несущественность. И лишь по-настоящему пережив хрупкость и конечность своего существования, чело-

век может открыть для себя трансцендентный мир, точнее, его существование, таинственным образом связанное с его собственным.

### **«Осевое время», религиозная и философская вера**

От религиозной веры *философская вера* отличается тем, что в качестве своей предпосылки нуждается в некоторой дозе скептицизма, т.е. осознания, что есть такие вопросы, на которые не может быть дан рациональный ответ. Но с другой стороны, она потому и вера, что допускает существование такой реальности, формой знания которой является скептицизм, или, выражаясь иначе, допускает существование реальности, знание о которой может выступать только в форме осознанного незнания. Эта-то реальность и есть предмет философской веры.

Согласно Ясперсу, скептицизм, обнаруживая границы знания, указывает тем самым на нечто сущее, но непостижимое: оно является предметом незнания и, стало быть, веры. Незнание выступает для Ясперса не просто как субъективный показатель бессилия человеческого ума, но как объективный свидетель наличия особого рода бытия – трансценденции. Философская вера потому и вера, что существование трансцендентного не может быть доказано с помощью положительных аргументов разума. Но она потому и философская, что всё-таки предполагает знание о трансценденции, подтверждаемое отрицательными аргументами разума.

Таким образом, скептическое незнание в позитивном аспекте есть знание о существовании трансцендентного. Трансценденция – это, по Ясперсу, тот единственный предмет, по отношению к которому вера и знание совпадают. Философская вера, как её мыслит Ясперс, находится как бы на границе между верой религиозной и научным знанием, а потому может восприниматься как прафеномен и религии, и науки.

*Философия истории* Ясперса выросла из стремления мыслителя найти исторические истоки современности. Философ делает акцент на том, что человечество имеет единое происхождение и единый путь развития, несмотря на то, что многие факты, казалось бы, говорят против этого. Однако научно доказать этот постулат, по Ясперсу, так же невозможно, как и доказать противоположный тезис.

Ясперс был убежден, что история как человеческая реальность определяется в наибольшей степени факторами духовными, среди которых первенствующую роль играют те, что связаны экзистенциальной жизнью, а стало быть со смыслообразующей доминантой – толкованием трансцендентного.

Ясперс, однако, обращаясь к линейной схеме истории, отказывается усматривать её «ось» в боговоплощении, аргументируя это тем, что историческая ось должна иметь значение для всего человечества, в то время как явление Христа значимо только для христиан.

Вопрос, следовательно, ставится так: возможна ли вера, общая для всего человечества, которая объединяла бы, а не разъединяла бы разные культурные регионы планеты? Такую веру не смогла предложить, утверждает философ, ни одна религия – ни буддизм, ни брахманизм, ни христианство, ни иудаизм, ни ислам, ибо они часто служили источниками взаимонепонимания и раздора.

Ясперс убеждён, что общей для человечества верой может быть только философская вера. Последняя, как пытается доказать немецкий мыслитель, имеет глубокие корни в исторической традиции, она древнее, чем христианство и ислам. Время рождения философской веры – это и есть искомая «ось мировой истории», или, как выражается Ясперс, «осевое время». Это – время примерно между 800 и 200 годами до н.э. В этот промежуток времени возникли параллельно в Китае, Индии, Персии, Палестине и Древней Греции духовные движения, сформировавшие тот тип человека, который, согласно Ясперсу, существует и поныне.

«Осевое время» – время рождения и мировых религий, пришедших на смену язычеству, и философии, пришедшей на смену мифологическому сознанию. Почти одновременно, независимо друг от друга, образовалось несколько духовных центров, внутренне друг другу родственных. Главное, что их сближало и что, следовательно, являлось основной характеристикой «осевого времени», – это прорыв мифологического мирозерцания, составлявшего духовную основу «доосевых культур».

Человек как бы впервые пробудился к ясному, отчётливому мышлению. Возникла рефлексия, недоверие к непосредственному опыту и эмпирическому знанию – почва, на которой впервые произрастает философское мышление. Общим для этой эпохи, считает Ясперс, является то, что в человеческих пограничных ситуациях встают самые последние вопросы. Человек осознаёт хрупкость своего бытия и в то же время создаёт образы и идеи, с помощью которых он может жить дальше. Возникают религии спасения, начинается рационализация.

«Осевое время», как показывает Ясперс, кладёт конец непосредственному отношению человека к миру и к самому себе. Че-

ловек осознаёт свои границы, своё бессилие перед «последними вопросами бытия» – перед смертностью, конечностью, хрупкостью своего существования, перед трагической виной. Все эти вопросы вырастают в один общий – о смысле человеческого существования, о смысле бытия.

Пробуждение духа является, по Ясперсу, началом общей истории человечества, которое до этого было разделено на локальные, не связанные между собой культуры. Идея Ясперса проста: подлинная связь между народами – духовная, а не родовая, не природная. Истинная же духовная жизнь рождается перед лицом «абсурдных ситуаций», ставящих перед человеком «последние вопросы». Только здесь общение людей выходит на экзистенциальный уровень.

Именно то обстоятельство, что очаги напряжённой, рефлексированной духовной жизни возникли параллельно в разных, далёких друг от друга культурах, служит для Ясперса важнейшим основанием для веры в духовное единство человечества, питаемого из таинственного трансцендентного источника.

## Заключение

Ж.-П. Сартр называл Ясперса христианским экзистенциалистом, т.к. тот основную надежду для человека, оказавшегося в пограничной ситуации, видит в трансцендентном. Но трансцендентное у Ясперса по сути сводится к Богу. Поэтому Ясперса можно считать основателем религиозного экзистенциализма.

В целом особая роль философствования и сопряжённой с ней философской веры, по мнению Ясперса, состоит в XX в. в том, чтобы противостоять псевдорационалистическим утопиям, постулирующим возможность насильственного создания рая на земле. Но на практике они разрушают культурные установления людей и ввергают их в ужас гражданских братоубийственных конфликтов.

Между наукой и философией, по Ясперсу, недопустимо взаимное инфицирование, но их нельзя и жёстко изолировать друг от друга. Сферы философии и науки не антиномичны, хотя и не тождественны. Наука предоставляет философии потенциальные пути познания, точные результаты исследований, делая философию зрячей. Философия придаёт системе наук внутренне связующий их смысл. Философия, согласно Ясперсу, разрушает постоянно культивируемый наукой догматизм и амбициозные претензии.

## ЖАН-ПОЛЬ САРТР (1905–1980)

*Французский философ, представитель атеистического экзистенциализма, беллетрист, критик, политический деятель.*

### Жизнь

Жан-Поль Сартр родился 21 июня 1905 г. в Париже, был единственным ребёнком в семье. Его дед – профессор немецкого языка в Сорбонне, а отец Жан-Батист Сартр – офицер военно-морских сил Франции, мать – Анна-Мария Швейцер. Когда Жан-Поллю было всего лишь пятнадцать месяцев, у него от тропической лихорадки умер отец. Сартр вырос в семье деда Шарля Швейцера (знаменитый мыслитель-гуманист Альберт Швейцер был его племянником). Семья переехала в родительский дом в Мёдоне.

С самого детства Сартра окружали книги огромной библиотеки деда. «Жить» для него означало «читать» и «писать». Он признавался позднее в автобиографической книге «Слова»: «Открыв мир через слово, я долго принимал слово за мир», «Я начал свою жизнь как, по всей вероятности, и кончу её – среди книг». Жан-Поль рос атеистом. По его словам, он «пришёл к неверию не из-за борьбы церквей, а благодаря равнодушию к этой борьбе бабушки и дедушки» (бабушка «считалась католичкой», а дедушка «считался лютеранином»). В книге он обрёл, по его словам, «свою религию» и «свой храм». Это детское безбожие вылилось в сознательный атеизм будущего философа.

Образование Сартр получил в лицеях Ла-Рошели. В 1919 г. он возвратился в Париж и в 1922 г. получил аттестат зрелости. В 1924 г. поступил в престижную Высшую нормальную школу, где был «первым студентом» своего курса. Изучает философию. Здесь он познакомился с Симоной де Бовуар, впоследствии известной писательницей, награждённой Нобелевской премией. Она стала не просто спутницей его жизни, но ещё и автором-единомышленником.

Окончил школу в 1928 г. с диссертацией по философии. Поступил в философскую аспирантуру Сорбонны, где познакомился с Р. Ароном, К. Леви-Стросом, М. Мерло-Понти, Э. Мунье – будущими духовными лидерами Франции. Стажировался во Французском институте в Берлине (1934). Изучал произведения Э. Гуссерля, М. Шелера, М. Хайдеггера, К. Ясперса (со всеми ними Сартр был лично знаком). Преподавал философию в различных лицеях Франции (1929–1939 и 1941–1944).

В предвоенные годы Сартр опубликовал ряд философских работ: «Воображение» (1936), «Эскиз теорий эмоций» (1939), «Воображаемое» (1940). Они были посвящены исследованию психики и менталитета с позиций отказа от традиционного идеализма.

Начиная с конца 1930-х годов постепенно складывается критическое отношение Сартра к марксизму. Он считает, что в сложные 1930–1940-е гг. «марксизм внезапно покинул нас», социально-исторический опыт современности оказался за пределами марксистского знания. Но тем не менее всё же оставляет за марксистской философией общую интерпретацию истории (исторический материализм).

Во Вторую мировую войну Сартр был солдатом. Из-за слабого здоровья он служил в метеорологических войсках. В 1940 г. попал в плен и девять месяцев находился в лагере военнопленных в Германии. После освобождения по состоянию здоровья стал активным участником движения Сопротивления. Все эти события серьёзно повлияли на понимание Сартром проблемы соотношения личности и общества.

В раннем творчестве он исповедует индивидуализм, противопоставляет личность обществу. Теперь становится вождём французских некоммунистических левых сил, равно отрицающих и капитализм, и «реальный социализм», построенный в СССР. Он убеждён, что в современном мире писатель не имеет морального права оставаться в стороне от социальных и политических битв. Он непременно должен встать на чью-то сторону и «заражать общество большой совестью».

С 1944 г. Сартр целиком посвятил себя литературной работе. Единственным приемлемым конкретным подходом к реальности для Сартра становится экзистенциализм. Свою версию экзистенциализма, которую он называет современным гуманизмом, философ изложил в работах «Бытие и ничто» (1943), «Экзистенциализм – это гуманизм» (1946) и др.

После окончания войны бывал в нашей стране, хотя отношение его к нашему политическому строю (как и к марксизму) было неоднозначным.

Вместе с Симоной де Бовуар и Морисом Мерло-Понти он основал журнал «Новые времена». В нём они развивали идеи экзистенциализма – философии человеческой свободы и личной ответственности, пытались объединить политические силы, борющиеся за общество независимости и самоуправления. Сартр выступал как сторонник мира на Венском конгрессе народов в защиту мира в 1952 г., в 1953 г. был избран членом Всемирного Совета Мира.

Правые французские группировки призывали «Убить Сартра!». «Левые» коммунисты называли его «мелкобуржуазным экстремистом и анархистом». Однако влияние Сартра на общество было огромным.

После неоднократных угроз французских националистов ими была взорвана его квартира в центре Парижа. В 1956 г. Сартр и редакция журнала «Новые времена» дистанцировались в отличие от А. Камю от принятия идеи французского Алжира и поддержали стремление к независимости алжирского народа. Сартр выступает против пыток, утверждая свободу народов определять свою судьбу, анализирует насилие как гангрену – производную колониализма.

Отстаивание своей позиции проходило не в безопасности: квартира Сартра два раза взрывалась, а редакцию журнала пять раз захватывали боевики-националисты. Сартр активно оказывал поддержку кубинской революции 1959 г., как и многие представители интеллигенции стран «третьего мира».

В июне 1960 г. он написал во Франции шестнадцать статей, озаглавленных «Ураган на сахар». В это время он сотрудничал с кубинским новостным агентством «Пренса Латина». Но в 1971 г. произошёл разрыв с Ф. Кастро из-за «дела Падилья», когда кубинский поэт Падилья был заключён в тюрьму за критику режима Кастро.

Сартр принял активное участие в Трибунале Рассела по расследованию военных преступлений, совершённых во Вьетнаме. В 1967 г. Международный трибунал по расследованию военных преступлений провёл два своих заседания в Стокгольме и в Роскилде, где Сартр произнёс свою нашумевшую речь о геноциде, в том числе французском в Алжире.

Сартр любил шокировать не только французского обывателя, но и западного интеллектуала. Философ был участником революции студентов и рабочих во Франции 1968 г., проходившей под маоистскими лозунгами «культурной революции». В печати появляются заявления Сартра о том, что вслед за Китаем «подлинная культурная революция» произойдёт и в Европе. Сам он ни минуты не раздумывая сжёг бы «Мону Лизу» и так же поступил бы с профессорами университетов. Главу советского правительства Н. С. Хрущёва он объявил «ревизионистом». Вместе с тем заявил о солидарности с Израилем в его борьбе против палестинцев.

Сартр издаёт боевую газету «Красное знамя», на лицевой стороне которой красовался портрет «великого кормчего Мао». Пожилой полуслепой писатель и философ участвовал в демонстрациях, вы-

ступал перед студентами в захваченном ими театре «Одеон». Министр внутренних дел обратился к президенту Франции Шарлю де Голлю за разрешением арестовать Сартра как смутьяна. На это де Голль ответил: «Франция Вольтеров не арестовывает». Даже враги уважали мыслителя за его талант, мужество, бескомпромиссное отстаивание идеи свободы.

Сартр участвовал в протестах против Алжирской войны, подавления Венгерского восстания 1956 г., Вьетнамской войны, против вторжения американских войск на Кубу, против ввода советских войск в Прагу, против подавления инакомыслия в СССР. В 1964 г. Сартру была присуждена Нобелевская премия по литературе за повесть «Слова», «за богатое идеями, пронизанное духом свободы и поисками истины творчество, оказавшее огромное влияние на наше время». Но и здесь писатель остался верен себе: он отказался от этой высокой награды, рассматривая её как попытку «подкупа» со стороны буржуазного общества. В течение жизни его политические позиции достаточно сильно колебались, но всегда оставались левыми, и всегда Сартр отстаивал права обездоленного человека.

В 1979 г. Сартр принял участие в последней политической акции своей жизни. Он требует, чтобы правительство приняло беженцев из Вьетнама. Десятки тысяч человек вышли в море на утлых судёнышках, чтобы найти пристанище на чужой стороне, причём немалое число их погибло. Тем самым Сартр ещё раз показал, что жизнь и свобода отдельного человека для него дороже идеологических догм.

К концу жизни философ почти полностью ослеп. Жан-Поль Сартр умер 15 апреля 1980 г. Официальных похорон не было. Философ перед смертью сам просил об этом. Но по мере того как похоронная процессия продвигалась по левобережному Парижу к ней стихийно присоединились пятьдесят тысяч человек. Похороны превратились в огромную демонстрацию «левых». Но это была их последняя внушительная акция: романтически-утопическое молодёжное движение клонилось к закату.

Одарённость Ж.-П. Сартра и широта его таланта поражают: писатель-прозаик, драматург, эссеист, моралист, эстетик, философ, киносценарист, литературовед, активный общественный деятель. В его творчество входят романы и рассказы, пьесы и очерки, киносценарии и философские трактаты, в которых философия выражается в художественных формах и тесно связана с политическими идеями. К художественным произведениям Сартра относятся «Тошнота» (1938), «Стена» (1939), «Слова» (1964), «Дороги сво-

боды» (Незавершённая тетралогия, 1945–1949), «Затворники Альтоны» (1960), «Герострат» (1968) и др., пьесы: «Мухи» (1943), «За запёртой дверью» (1944), «Мёртвые без погребения» (1946), «Почтительная потаскушка» (1946), «Грязные руки» (1948), «Дьявол и Господь Бог» (1951) и др.

Философские произведения Сартра составляют семь томов его обширного наследия. Главные работы: «Воображаемое» (1940), «Эскиз теории эмоций» (1940), «Бытие и ничто» (1943), «Экзистенциализм – это гуманизм» (1946), «Критика диалектического разума» (Т. 1–2, 1960–1985).

### **Экзистенциальная онтология**

Сартр разрабатывает отличную от традиционного учения о бытии конкретную онтологию, или учение о человеческом существовании. Основные структуры экзистенциальной онтологии: *В-себе-бытие* (внешний мир) и *Для-себя-бытие* (человеческое сознание). Философ ставит вопрос: «Каковы должны быть человек и мир, чтобы отношение между ними было возможным?». Этот вопрос содержит в себе другой: «Каковы должны быть человек и мир, чтобы свобода человека была возможной?».

Вместо теоретико-познавательного отношения к миру Сартра интересуют «экзистенциальные переживания», эмоциональные реакции на окружающее, «личностные смыслы», нравственные оценки и т. д. Сознание субъекта заполнено уникально-субъективным содержанием. Поэтому «мысль» Сартра отличается от декартовского и не носит рационалистического характера. Сознание «не мыслит» мир, а феноменологически воспринимает его как нечто чуждое, противоположное себе, лишённое смысла, абсурдное, случайное.

*В-себе-бытие* – внешний мир, материальное бытие. Сартр характеризует его следующим образом: «Бытие есть. Бытие есть в себе. Бытие есть то, что оно есть». В первом тезисе констатируется беспредпосылочная наличность бытия. Во втором тезисе отмечается отсутствие в бытии каких-либо телеологических структур, так как мир существует без смысла и цели, поэтому случаен и абсурден. Согласно третьему тезису, бытие абсолютно тождественно самому себе, плотность его бесконечна. Для него не характерно изменение, так как оно не полагает себя как другое. «Переходы, становление, – отмечает Сартр, – всё то, что позволяет сказать, что бытие не есть ещё то, чем оно будет, и что оно есть уже то, что оно не есть, во всём этом ему отказано в принципе».

Но если оно лишено всякого изменения, развития, то оно лишено и времени, поэтому у него нет ни прошлого, ни будущего. Бытие просто есть. Такое понимание бытия явно напоминает умпостигаемое бытие Парменида. Качественную характеристику *В-себе* получает только через *Для-себя*. Единственной функцией *В-себе* является пассивное ожидание творческой мощи человека.

*Для-себя* – человеческая реальность, человек как сознание. Сознание есть «ничто», так как весь мир находится вне его, и *Для-себя* есть антипод *В-себе-бытия* и по своим характеристикам, и по способу существования. *Для-себя* находится в состоянии вечной подвижности, становления, изменчивости. Поэтому время понимается как прошлое, настоящее и будущее человеческой жизни. Человек в своём бытии ускользает от своего прошлого, уже «ставшего бытия» и устремляется в будущее.

Бытие дано, его нельзя уничтожить, можно лишь изменить к нему отношение, т.е. уметь поставить себя вне бытия. Не вне бытия вообще (это невозможно, ибо сознание всегда есть сознание какой-либо вещи), а вне какого-то конкретного бытия. Человек сначала «покоится в ложе бытия», а затем выделяется из него, осознавая его как нечто чуждое себе. Отсюда «первоначальное отношение к миру есть радикальное отрицание».

Мир воспринимается сознанием как абсурдный, лишённый смысла и цели. Поэтому он непредсказуемый, враждебный и опасный. Отсюда фундаментальное отношение к нему – отчуждение. Современный индивид, по Сартру, – отчуждённое существо. Его индивидуальность стандартизована, подчинена различным социальным институтам, которые как бы «стоят» над человеком, а не происходят от него. На отчуждённого от себя человека давят своим навязчивым существованием материальные предметы.

В реальном мире распространены конфликт и ненависть больше, чем любовь и гармония. *Для-себя* с его неустойчивостью и непостоянством хотело бы обрести стабильность и полноту бытия *В-себе*, став единством *В-себе-для-себя*. Если бы это стало возможным, то человек стал бы Богом. Но «Абсолют» недостижим, да и Бога-то нет.

Сартр повторяет вслед за Ницше, что «Бог умер». Поэтому человек не может опереться на божественную помощь, списать свои деяния на веления Всевышнего или вымолить у него прощение. Если Бога нет, то всё дозволено. И из этого «всё» человек выбирает свой поступок на собственный страх и риск. Он не может опереться на людей, потому что каждый – свободен. Поэтому индивид

выбирает в одиночку, без гарантий и без надежды на успех. При этом, однако, полагает Сартр, всякий раз при выборе мы считаем, что выбираем добро, и притом – добро для всего человечества («если я женюсь, значит, считаю, что семья – благо для каждого из людей» и т.п.).

Основное намерение человека – стать чем-то значительным, постоянным, обрести «полноту бытия». Но на самом деле, отмечает Сартр, человек не представляет собой «ничего особенного», так как «терпит фиаско» в своей жизни: «Человеческая реальность есть страдание в своём бытии. Она – по природе несчастное сознание, без возможности преодолеть несчастное состояние».

### **Концепция «абсолютной свободы»**

В работе «Бытие и Ничто» Сартр излагает «строгое учение» о человеческой реальности в её отношениях с высшим миром. Он подчёркивает активность субъекта в любой ситуации и её преодоление, пишет об идее «абсолютной свободы» личности и её ответственности, утверждает абсурдность мира и отчуждение человека от него и от других людей.

Сартр показывает специфику человека «в отличие от плесени или цветной капусты». Эту специфику он связывает с его сознанием, замыслами, проектами, активной устремлённостью в будущее, т.е. его свободой, в отличие от вещей, которые пассивно подчиняются условиям своего бытия. Согласно Сартру, у человека нет никакой наперёд заданной объективной сущности, идущей от природы, социума или от Бога. Она «завоевывается» самим человеком, является кристаллизацией его существования (трус или герой). Но нет и не может быть раз и навсегда «завоёванной» сущности, т.к. трус может перестать быть трусом, а герой может утратить свой героизм. Человек всегда в пути, движении, изменении. Он свободно выбирает «закон своей жизни» и несёт полную ответственность за то, кем он становится.

Сартр даёт своё определение свободы: свобода означает «автономность выбора, т.е. независимость его от каузальных связей мира». Речь идёт о духовной, внутренней свободе, свободе сознания. Свобода, по Сартру, – способ бытия сознания, его сущность, отсюда сознание должно быть сознанием свободы. Сознанием одарён от природы каждый человек. Поэтому свобода есть универсальное онтологическое свойство человека: «Человек не мог бы быть то свободным, то рабом: он всегда и полностью свободен или он не су-

ществует». Свобода есть абсолютная и безусловная данность как сущность духа и сознания.

Удел каждого человека – свободный выбор. Человек, по Сартру, обречён на свободу. Он выбирает неизбежно даже тогда, когда не хочет выбирать. В поведенческом и нравственном выборе участвует не ясное рефлексивное сознание человека, а некие дорефлексивные пласты его внутреннего мира. Человек выбирает не умом, а целостностью своего «Я», и выбор его реализуется в поступке.

В работе «Экзистенциализм – это гуманизм» Сартр приводит пример некоего молодого человека, который не знает что делать: пойти ли ему защищать родину от оккупантов или остаться с матерью, для которой он единственная опора. Он колеблется между ценностями прямого служения близкому человеку и ратным трудом для общего дела, о котором неизвестно, принесёт ли этот труд пользу.

Сартр подчёркивает, что никакая писаная мораль не может дать здесь ответа. То же христианство призывает нас возлюбить ближнего. Но кто в данном случае «ближний» – воины, сражающиеся за освобождение родины, или мать? Конечно, молодой человек может обратиться к кому-нибудь за советом. Например, к священнику. Но ответ он получит в зависимости от того, к какому священнику пойдёт. Если он пойдёт к тому священнику, что сражается в рядах Сопротивления, то получит один ответ, а если к священнику-коллаборационисту – то совсем другой. Так что практически, выбирая советчика, выбор он всё равно делает сам.

Пока мы не поступаем мы не знаем каковы мы на самом деле. Только поведение говорит человеку о его истинных качествах. Даже чувства, на которые пытается сослаться человек при выборе, есть порождение поступка, который мы совершаем. В этом смысле Сартр игнорирует проблему мотивов, внутреннего состояния души. Он считает это несущественным, разделяя прагматическое представление о морали, в соответствии с которым мы судим о человеке по следствиям его дел, а не по его замыслам.

Сартр считает, что никакая ситуация не может детерминировать свободу, не может быть ни причиной, ни условием, ни основанием свободы. В любой ситуации можно отстаивать суверенность сознания, т. е. «абсолютную свободу». «Нет ситуации, – пишет философ, – в которой данное своей тяжестью могло бы задушить свободу». Человек есть то, «что он сам из себя делает». Из «абсолютной свободы» логически следует «абсолютная ответственность»

за себя и за всё, что совершается в мире: «Человек несёт тяжесть всего мира на своих плечах».

Сартр не принимает известное определение «Свобода есть познанная необходимость». Для него свобода скорее есть «преодолённая необходимость». В человеческом бытии принцип каузальности не является существенным. В человеческой реальности вместо закона причинности действует принцип «превращённой каузальности»: преобладающей причиной оказывается не то, что есть, а «то, чего ещё нет», что выступает в качестве возможности в будущем.

В трактате «Бытие и ничто» Сартр выступает прежде всего как «певец свободы», стремящийся отстоять свободу человека во что бы то ни стало, в любой ситуации. Вместе с тем он сам поставил перед собой вопрос: «Может ли свобода, которая является самоцелью, избежать любой ситуации или же, напротив, она зависит от неё?». Ещё один момент не остался без внимания философа: «крен» в сторону отрицательной свободы «от» и неразработанность положительной свободы «для».

При всех своих недостатках концепция «абсолютной свободы» Сартра поставила ряд реальных проблем духовной свободы человека. Во-первых, отрицание и преодоление «враждебной фактичности», ориентация на вечный поиск и устремлённость в будущее. Во-вторых, нацеленность на творческие искания в момент выбора и моральная честность при нём. И, в-третьих, глубокая личная ответственность за свой выбор.

## Заключение

Сартр оказал серьёзное разнообразное влияние на духовный климат эпохи. Он способствовал радикальному повороту философской мысли к проблемам повседневности. Послевоенные работы Сартра привлекли внимание к социальной проблематике. Он был один из немногих философов, кто в XX веке внёс существенный вклад в преобразование марксистской исторической модели. Сартр отстаивал и развивал идею специфичности человека и философского способа его рассмотрения. Он обосновывал тип рациональности человеческого поведения и истории, который включал в себя «экзистенцию» как «конкретное». Всё большее внимание философов привлекают его этические и социально-политические воззрения.

## АЛЬБЕР КАМЮ (1913–1960)

*Французский философ, публицист, писатель, драматург. Один из виднейших представителей французского экзистенциализма. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1957).*

### Жизнь

Альбер Камю родился в Алжире, в семье сельскохозяйственного рабочего-подёнщика. Когда Альберу был один год, он остался без отца. Учился на гроши, заработанные матерью, убиравшей в богатых домах.

По протекции школьного учителя получил стипендию в алжирском университете, где обучался на философском факультете. Занимался театральной деятельностью – организовал самодеятельный театр. Рано начал писать: уже в 1937 г. вышел его сборник лирических эссе «Изнанка и лицо», затем «Бракосочетания» (1939). Кроме того, Камю занимался общественной деятельностью.

В 1938 г. он стал сотрудником новой левой газеты, которую во время «странной войны» запретили. Камю перебрался в Париж в редакцию «Paris Soire». После разгрома Франции вернулся в Алжир, но осенью 1941 г. снова уехал во Францию и стал активным участником движения Сопротивления. Познакомился с Ж.-П. Сартром.

В 1942 г. вышла его повесть «Посторонний», в 1943 г. был опубликован философский труд «Миф о Сизифе». После августовского восстания в 1944 г. Камю становится во главе новой газеты «Комба». В 1947 г. опубликован самый знаменитый роман Камю «Чума», в 1951 г. – философский трактат «Бунтующий человек». И наконец, в 1956 г. вышло его последнее большое произведение – повесть «Падение».

Последние годы жизни Камю находился в глубоком творческой кризисе и практически ничего не писал.

4 января 1960 года в возрасте сорока семи лет Альбер Камю погиб в автомобильной катастрофе. Он очень любил быструю езду...

### Основные идеи

Философия Альбера Камю относится к экзистенциальному направлению. Экзистенциализм, или философия существования («existentia» в переводе с латинского означает «существование»), утвердился в Европе в период между двумя мировыми войнами, со-

храня своё влияние до конца 60-х годов XX в. В экзистенциализме отразилось разочарование в Разуме, именем которого мыслители Просвещения гарантировали человечеству прогресс, социальную справедливость и гуманистические ценности.

Однако отношение экзистенциалистов к человеку было двойственным. С одной стороны, они видели в человеке не носителя разума, борющегося за справедливость и гражданские права, а одинокое существо, «заброшенное в мир», которое постоянно находится в сложных и даже абсурдных ситуациях. С другой – человек в отличие от животных не был простой «игрушкой природы» или элементом системы мироздания. Человек свободен, он сам определяет своё существование. Более того, он сам решает, стоит ли ему существовать вообще. Но при этом только он один несёт ответственность за сделанный выбор.

Именно поэтому специфическим качеством экзистенциализма является крайний индивидуализм, внутри которого возможна широчайшая амплитуда колебаний – от абсолютного одиночества и заброшенности человека в мире до внутреннего сопротивления, перерастающего в бунт. Не случайно в рамках экзистенциальной философии поднимались так называемые «вечные вопросы», преследующие людей до самого конца. Такие, например, как смысл жизни, свобода, одиночество, смерть.

В своих сочинениях, которые являются произведениями не столько традиционно философскими, сколько художественными, Камю размышляет о смысле жизни (точнее, о его отсутствии), абсурдности человеческого существования, возможности бунта отдельного человека против непреодолимых жизненных обстоятельств и, наконец, о самоубийстве.

Как уже говорилось, в экзистенциализме человек рассматривается как индивид, изолированный по тем или иным причинам от других людей, не имеющий даже самых обычных человеческих связей. Собственно вопрос о смысле жизни возникает как следствие, с одной стороны, одиночества человека, а с другой – необходимого конца самой жизни, прекращения человеческого существования.

Если человек одинок, стоит ли ему «тянуть лямку» только для самого себя? Если же человек смертен, всё, что бы он ни делал – заведомо бессмысленно, поскольку обречено на провал. Кстати, этой же проблеме посвящена знаменитая библейская книга Экклезиаста. Поэтому главную экзистенциальную проблему смысла человеческого существования Камю интерпретирует как его бессмысленность.

Отсюда вытекает закономерный вывод о том, что никакого объективного смысла человеческой жизни нет, поскольку ему просто не откуда взяться.

У представителей религиозного экзистенциализма, в частности у С. Кьеркегора и К. Ясперса, этот индивидуализм смягчается религиозным чувством, поскольку человек вопреки всему верит в Бога и пытается ему доверять. Именно не утраченная связь с Богом придаёт смысл человеческому существованию.

Для Камю Бога не существует: «божественное начало» он приносит в жертву началу человеческому. В результате мир лишён какого бы то ни было смысла. Это отсутствие смысла делает человека изначально конечным и абсолютно одиноким. В этом случае смысл существования оказывается полностью потерянным. Эти идеи Камю с наибольшей яркостью выразил в своей повести «Посторонний».

Это первое крупное литературное произведение философа. В нём автор описывает бессмысленное существование одинокого, никому не нужного человека. Он живёт спокойно и безразлично, не имея никаких особых интересов и привязанностей, ни к чему не стремится и ничего не желает. Он существует как человек, абсолютно посторонний окружающему его обществу. Его жизнь абсурдна, поскольку лишена всякого основания, и смерть является закономерным концом его жизненного пути. Обречённость человека на смерть делает жизнь бессмысленной. Именно таково мнение главного героя повести, в образе которого Камю показывает новый тип человека – Постороннего.

Преодолеть эту мысль Камю пытается в философском трактате «Миф о Сизифе». Основная идея этого произведения та же, что и в «Постороннем» – бессмысленность жизни, из осознания которой возникает вопрос: если человек всё равно должен умереть, стоит ли ему жить? Сам Камю пишет, что единственно по-настоящему серьёзной философской проблемой является проблема самоубийства. Человек должен решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы её прожить.

Если человек по собственному желанию хочет умереть, значит, он не считает нужным продолжать жизнь. Он ощущает себя посторонним во враждебном ему мире. Это ощущение постороннего приходит внезапно и ломает всю привычную картину мира. Внезапный разрыв между человеком и его жизнью и вызывает у человека ощущение абсурда.

Понятие абсурда – важнейшее в философии Камю. Из-за этого понятия философию Камю иногда называют «философией абсурда».

По мнению Камю, ощущение абсурда возникает у человека при внезапном осознании, что мир вовсе не таков, каким он привык его видеть. Такое озарение может настичь человека в самой обычной ситуации – например, когда он идёт на работу или созерцает давно знакомый пейзаж. Осознание, что окружающая действительность вовсе не соответствует давно сложившимся представлениям о ней, нарушает привычный порядок вещей, рождает у человека чувства отчуждённости, страха и, наконец, абсурда.

Человек начинает понимать, что этот мир, который он давно привык считать своим, на самом деле ему не принадлежит. Напротив, он принадлежит этому миру, фактически являясь игрушкой в его руках.

Таким образом, чувство абсурда возникает из осознания несоответствия мира человеческим представлениям о нём. Причина этого в специфике человеческого восприятия. Для того чтобы что-то понять, человеку необходимо представить себе это как единое целое. Мир, в котором живёт человек, для него един, целен, пронизан определёнными закономерностями. Когда же человек понимает, что мир на самом деле другой, вовсе не рассчитанный изначально на человека, возникает ощущение абсурда.

Наиболее полным его выражением для человека является смерть, поскольку человек не в состоянии понять, зачем он родился, появился на свет, в чём смысл его жизни, если в итоге всё равно должен умереть. Иными словами, неизбежность смерти делает жизнь бессмысленной. Таким образом, истоки абсурда находятся в сознании человека, требующего от мира, чтобы он стал понятным для человека или, скорее, дал человеку себя понять.

Но если всё в жизни человека от начала и до конца есть абсурд, можно ли говорить о каких-либо правилах, которым человек должен подчиняться, или же его свобода не ограничена ничем, кроме его возможностей и желаний. Сам Камю рассуждает на эту тему, в частности, в своих пьесах «Недоразумение» и «Калигула».

В первой пьесе речь идёт о том, можно ли осуждать убийство, если все люди смертны и убитый человек всё равно умрёт. Во второй – вправе ли человек, живя в мире несправедливости и абсурда, насаждать среди людей собственное беззаконие и зло, используя против них свою свободу и возможности. Если же всё-таки не вправе, откуда тогда берутся нравственные нормы, лишённые, казалось бы, в мире зла и абсурда всякой опоры и смысла. Сам Камю в предисловии одному изданию своей пьесы пишет, что история Калигулы трагична, поскольку «нельзя быть свободным против других людей».

Однако абсурдна не только жизнь отдельного человека, но и жизнь общества и даже человечества в целом. Раньше смыслом жизни для человека было обрести спасение в вечности. Но этот смысл был утрачен вместе с верой в Бога. Прорекламированная Ф. Ницше «смерть Бога» лишила смысла и жизнь человека, и историю человечества.

Остаётся главный вопрос: так что же всё-таки в этой безвыходной и безысходной ситуации остаётся делать человеку, если только не совершать немедленное самоубийство? На этот вопрос Камю пытается ответить в одном из своих сильнейших произведений – «Миф о Сизифе». Интересно, что философ вовсе не оправдывает самоубийство – ни философскими, ни тем более этическими аргументами. Он предлагает иной выход – бунт одиночки, так называемый «героический пессимизм». Пусть у человека нет надежды на спасение, но у него есть свобода. Поскольку смерть – это единственное, что неизбежно для человека, вне её он свободен, а значит, распоряжается и миром, и собой. И он должен оставаться человеком, несмотря ни на что.

Сизиф у Камю – герой абсурда. В наказание за обман, благодаря которому он, будучи смертным, смог прожить ещё одну жизнь, боги приговорили Сизифа к тяжёлому и бесполезному труду. «Его презрение к богам, ненависть к смерти и желание жить, – пишет Камю, – стоили ему несказанных мучений – он вынужден бесцельно напрягать силы. Такова цена земных страстей». В отличие от большинства обычных людей, которые в любой ситуации надеются на благополучный исход, Сизиф не надеется ни на что. Он в полной мере отдаёт себе отчёт в собственном положении.

Именно это осознание и ставит его выше судьбы. Он понимает, что его судьба – дело его собственных рук, что всё человеческое имеет человеческое происхождение. Он принимает свою судьбу, не сгибаясь, и тем самым возвышается над нею. Он заключает, что, в конце концов, всё хорошо. Эта Вселенная вокруг него, Вселенная без господина не кажется ему бесплодной. Каждый атом этого камня, каждая крупичка этой покрытой ночью горы образует целый мир: «Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым».

Иными словами, человек не может обрести смысл собственной жизни извне. Ничего хорошего от общества и других внешних сил ему ожидать не следует. Зато он сам способен быть источником своей свободы и смысла жизни, сохраняя в любой ситуации человеческий облик и человеческое достоинство.

Эта линия продолжается и в последующих произведениях Камю, наиболее знаменитое из которых – роман «Чума». В этом литературном произведении увлекателен не столько сюжет сам по себе, сколько нравственные позиции персонажей, проявляющих себя в символически заострённых ситуациях. Когда в маленьком городке вспыхивает эпидемия чумы, главной проблемой становится отношение к делам и страданиям других людей. Именно в свете этого отношения люди оказывались или трусливыми эгоистами, или героями.

Они могли поступать по собственному усмотрению – думать исключительно о себе, пытаясь спастись в одиночку или даже работать на несчастьях окружающих, или, напротив, пытаться спасти людей, противостоять «эпидемии» даже ценою собственной жизни. Именно в этом, по мысли Камю, и состоит право и долг человека. Те, кто поступали подобным образом, открывали для себя новый смысл жизни, и в свете этого смысла им удалось преодолеть страх смерти. И если, начиная борьбу с чумой, доктор Риэ, действовал практически в одиночку, то постепенно к нему присоединяются люди самых разных профессий, из самых разных социальных групп.

Собственно, «Чума» – это прежде всего большой монолог доктора Риэ, который сознательно и по собственному выбору встаёт на сторону страдающих: «Тарру буркнул, что такое никогда не кончается и снова будут жертвы, потому что таков порядок вещей. – Возможно, – согласился доктор, – но, как вы знаете, я чувствую себя скорее заодно с побеждёнными, а не со святыми. Думаю, я просто лишён вкуса к героизму и святости. Единственное, что мне важно, – это быть человеком. ... Когда видишь, сколько горя и беды приносит чума, надо быть сумасшедшим, слепцом или просто мерзавцем, чтобы примириться с чумой».

Последние слова доктор Риэ произносит не как индивид, который борется только за свою жизнь, вспоминая собственные несчастья или погружаясь в отчаяние. Риэ говорит как человек, который смотрит на окружающий мир и понимает необходимость активно противостоять злу, угрожающему всем. Трагическое ощущение одиночества постепенно сменяется поиском солидарности между людьми. «Нужно отвергнуть тоску по отдыху и покою, – говорится в «Бунтующем человеке», – она равнозначна утверждению несправедливости. Те, кто жалуется, что счастливого общества больше не существует, признают тем самым, к чему они стремятся: они не хо-

тят облегчить нищету, хотят только, чтобы нищета молчала. А между тем достойна славы именно та эпоха, в которую нищета кричит и не даёт спать сытым».

Камю не верит в возможность полного уничтожения на земле страданий и несправедливости, но он знает, что сами люди в состоянии уменьшить эти страдания. Это чувство ответственности за других и необходимость борьбы с силами, порождающими социальное зло, возрождают общественные связи, чувство солидарности, заставляют искать сочувствующих и единомышленников.

Свою позицию светского трагического героизма Камю называет «парадоксально определённым, новым индивидуализмом» и пишет о нём: «Мы стоим перед историей, и история вынуждена считаться с этим «стоим», которое, в свою очередь, вынуждено считаться с историей. Мне нужны другие, а я и все – мы нужны другим ... Я сам несу в определённом смысле бремя общего достоинства и не могу допустить, чтобы его оскорбили во мне или в других. Этот индивидуализм не привилегия, а всегда борьба, иногда же, на вершине гордого сочувствия, он радость, не имеющая себе равных».

Таким образом, «Чума» на языке художественной прозы повторяет тезис, изложенный Камю в «Бунтующем человеке»: «Научиться жить и умирать; и, чтобы быть человеком, отказаться от божественности». Человек не может обойтись без человека. Ему необходимо утолить свою чудовищную жажду братства. Бунт не может обойтись без своеобразной любви: «Те, для кого ни бог, ни история не являются отдохновением, обрекают себя на жизнь для тех, кто, как и они, не может жить: для униженных... Это безумное великодушие является великодушием бунта, который, не задумываясь, приносит в дар свою любовь и так же, не задумываясь, отвергает несправедливость. Величие бунта в том и состоит, что ему чужд какой-либо расчёт, что он всё отдаёт сегодняшнему дню и живущим братьям».

«В свой жизненный полдень, достигнув зрелости мысли, – пишет Камю, – бунтующий отвергает божественность и разделяет со всеми их судьбу и их борьбу. Выберем Итаку, верную землю, смелую и простую мысль, действия без иллюзий, великодушие человека, сознающего всё. В полуденном свете мир становится нашей первой и последней любовью. Наши братья дышат под одним небом с нами, справедливость жива. И тогда рождается та особая радость, которая помогает жить и умирать и которую мы больше не будем откладывать на потом».

## Заключение

Внезапная смерть в автомобильной катастрофе оборвала творческий путь Камю в период, когда он бился над решением политических, идейных, философских и нравственных проблем современности. Его книги становятся теперь классикой, но при жизни он был далёк от академизма. В обосновании Шведской Академии, присудившей Камю 17 октября 1957 г. Нобелевскую премию по литературе, говорилось, что он удостоивается премии «за совокупность творчества, освещающего проблемы, которые современность ставит перед человеческим сознанием».

Такое творчество никогда не может приобрести законченность. И мы читаем сегодня его книги как призыв искать новую мораль и разоблачать старую, как выражение философского беспокойства, перенесённого в художественную литературу. Его публицистику, эссеистику, философские и литературные этюды мы воспринимаем как намётки сюжетов, которые ждут нового художественного воплощения. Мы находим там философские мотивы, которые ещё только ищут путь в литературу и кажутся теперь лишь эхом никогда не осуществлённых литературных замыслов.

## ЭТЬЕН АНРИ ЖИЛЬСОН (1884–1978)

*Французский религиозный философ, историк средневековой философии, один из крупнейших представителей неотолизма.*

### Жизнь

Этьен Жильсон родился 13 июня 1884 г. в Париже. Он был третьим из пяти сыновей Павла Антельна Жильсона – владельца магазина и Каролины Джульетты Рено – швеи, дочери трактирщика. Этьен получил образование в парижской школе Святой Клотильды, в классическом колледже Нотр Дам де Шампе и в лицее Генриха IV. Год находился на военной службе, во время которой ему удалось познакомиться с «Метафизическими размышлениями» Р. Декарта и «Введением в жизнь духа» Л. Брюнсвика. Изучал философию в Сорбонне у Виктора Дельбо и Люсьена Леви-Брюлля, затем в Коллеж де Франс у А. Бергсона. В 1906 г. Жильсон получил степень бакалавра философии и право на преподавание. В 1907 г. он вступил в брак с Терезой Равиз из Мелуна, от которого у него было две дочери и сын.

В 1907 г. Жильсон окончил отделение словесности Сорбонны. С 1907 по 1913 гг. преподавал философию в целом ряде лицеев. В 1913 г. получил докторскую степень в Сорбонне. В качестве материалов для защиты им были представлены две работы, посвящённые исследованию философии Р. Декарта и её связей с предшествующей католической философией и теологией: «Схоластико-картезианский указатель» (объяснение философской терминологии Декарта, генетически связанной со средневековой католической философией) и «Свобода у Декарта и теология».

В процессе работы над этими сочинениями Жильсон впервые внимательно ознакомился с воззрениями Фомы Аквинского и других средневековых теологов. Это привело его к осознанию их большей содержательной полноты по сравнению с картезианскими идеями: «Во всех отношениях картезианская мысль свидетельствует более об оскудении мысли, нежели о её прогрессе, если сравнивать её с теми источниками, которые её питают». Жильсон осознал необходимость «вернуться к забытой философии теологов», quintэссенцию которой он предполагал найти в теологических сочинениях Фомы Аквинского.

Вскоре после защиты философ получил должность лектора на филологическом факультете университета Лилля. Для лекционного курса им была избрана тема «Система св. Фомы Аквинского». Достигнутые в рамках этого курса результаты исследования были представлены позднее в работе «Томизм: Введение в философию св. Фомы Аквинского» (1942), которая впоследствии приобрела большую популярность. Постепенно область его исследований всё более расширялась: в неё включались такие средневековые мыслители, как Бонавентура, Бернард Клервосский, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам и многие другие.

В начале Первой мировой войны Жильсон был призван в армию и был назначен инструктировать рекрутов в центральной Франции. Через год получил профессию пулемётчика и был послан на Верденский фронт, где получил звание младшего лейтенанта. 23 февраля 1916 г. во время битвы при Вердене он попал в германский плен, в котором провёл два года. В плену Жильсон учился русскому языку у находившихся в лагере русских военнопленных, а также читал военнопленным лекции по философии. Здесь же читал сочинения Бонавентуры, результаты работы с текстами которого нашли отражение в книге «Философия св. Бонавентуры» (1924). В 1918 г. Жильсон был освобождён и демобилизован. За участие в боевых действиях и проявленную отвагу он был награждён Военным крестом.

После окончания войны вернулся в Лилль. В 1919 г. назначен профессором кафедры истории философии Страсбургского университета, а в 1921 г. получил место профессора истории средневековой философии в Сорбонне. Преподавал также на отделении религиозных наук Высшей практической школы. В том же году Жильсон становится директором исследовательской программы по средневековой философии в Парижской школе высших исследований.

В 1922 г. Жильсон посетил Россию (Саратов и Одессу) в качестве эмиссара Нансеновского комитета при Лиге Наций для сбора реальной информации о голодающих на Украине и в Поволжье, в дальнейшем представив отчёт о своей поездке.

С 1922 г. издаёт высокопрофессиональный журнал по средневековой философии. В 1926–1932 гг. преподавал в Сорбонне, где специально для него было создано отделение средневековой философии, на котором он с 1926 г. возглавлял кафедру средневековой философии. В этом же году Жильсон впервые посетил США и Канаду, куда неоднократно приезжал и впоследствии. Читал лекции в Гарвардском и Виргинском университетах, а также в университете Торонто.

Жильсону было предложено создать научный центр для организации научных исследований и публикаций с целью всестороннего изучения средневековой культуры и мысли. Планировалась и подготовка в этом центре небольшого числа студентов по специальным программам, основное место в которых занимала бы средневековая культура. 30 сентября 1929 г. на базе коллежа св. Михаила университета Торонто Жильсон основал и возглавил Институт средневековых исследований (в 1939 г. он получил статус «Папский»).

После основания института учебный год Жильсона был поделён. Часть его он проводил в Париже, где с 5 апреля 1932 г. занял специальную кафедру истории средневековой философии в Коллеж де Франс. Другую часть – в Торонто, где философ находился каждый год с середины сентября до конца декабря и от посещений которого он отказался только во время Второй мировой войны, оставшись в Париже.

24 октября 1946 г. Жильсон был избран членом Французской академии. В 1947–1948 гг. он представлял прокатолическую партию Народно-республиканское движение в Совете Республики. С 1945 по 1950 гг. он опубликовал более ста общественно-политических статей в газете «Le Monde». В них он обсуждал послевоенное положение Франции. В ряде резких высказываний Жильсон отрицательно оценивал милитаризацию Франции, её участие в международных

военно-политических организациях. Это послужило поводом для публичных упреков в его адрес и даже обвинений в измене французским интересам.

Под давлением враждебной критики Жильсон в 1951 г. был вынужден отказаться от преподавания в Коллеж де Франс. Он становится профессором Понтификального института средневековых исследований в Торонто и остаётся на этой должности до 1968 г. В 1971 г. он окончательно покинул Канаду и остаток жизни провёл во Франции, на родине матери в Краване. Жильсон умер в Оксере 19 сентября 1978 г. Двумя днями позже был похоронен в Мелуне без пышности, подобающей академикам его ранга.

Этьен Жильсон является автором более шестидесяти книг и шестисот статей, причём более ста из них написал после семидесяти четырёх лет. Среди них: «Св. Фома Аквинский» (1925), «Философия средних веков» (Т. 1–2, 1944), «Дух средневековой философии» (1948), «Христианский экзистенциализм» (1948), «Христианство и философия» (1949), «Дунс Скот: Введение в его основополагающие тезисы», «Метаморфозы града Божьего» (1953), «Данте и философия» (1953), «Церковь обращается к современному миру» (1954), «История христианской философии в средние века» (1955), «Живопись и реальность» (1958), «Философ и теология» (1960), «Массовое общество и его культура» (1967), «Трудный атеизм» (1979).

## Основные идеи

Неотомизм есть возрождение и преобразование в новых исторических условиях наследия Фомы Аквинского и других классиков средневековой теологии и философии. Толкование их идей и концепций становится главным средством обоснования самой неотомистской философии.

В средние века, согласно Жильсону, философия была живым элементом внутри теологии. Но философское мышление не отменяется тем самым религиозной верой, но существует внутри неё. Жильсон пользуется понятием «христианская философия», имея под ней в виду не какую-либо определённую философскую систему, а особый способ занятия философией, использование разума в религиозных целях.

В общем смысле «христианские философы ... пытаются рационально обосновать каждую дарованную Откровением истину, доступную естественному разуму». Исторически, считает Жильсон, этот способ наиболее полно был реализован мыслителями христи-

анского средневековья, и прежде всего Фомой Аквинским. Поэтому томизм как система философских позиций Фомы является для Жильсона идеальным образцом «христианской философии».

Духовный потенциал томизма, считает философ, далеко не исчерпан, так как «где и когда бы ни задавались разрешения проблемы связи веры и разума, абстрактные усилия её разрешения будут всегда оставаться одними и теми же», а потому «на этом пути нам никак не избежать встречи со Святым Фомой Аквинским». Поэтому вписанная в новый культурный контекст концепция томизма может в перспективе рассматриваться как «философия будущего».

Исходя из представления о «христианской философии» как составной части теологии, Жильсон считал, что оригинальные философские представления Фомы Аквинского нашли отражение исключительно в его теологических сочинениях. Другие неотомисты пытались реконструировать философию Фомы, пользуясь его комментариями к работам Аристотеля. Жильсон подчёркивал, что «в своих комментариях к произведениям философа св. Фома пытается передать идеи Аристотеля, а не свои собственные». Кроме того, Жильсон не признавал для себя авторитетными трактаты комментаторов Фомы, начиная с ранних и кончая авторами XVII–XIX вв. Своё отношение к ним он выразил так: «Пусть св. Фома Аквинский сам истолковывает своё учение». Разъясняя это положение, Жильсон писал, что необходимо «судить с точки зрения св. Фомы о комментаторах его произведений», а не «рассматривать его учение с точки зрения этих комментаторов».

Самый сущностный момент философии Фомы Аквинского Жильсон видел в понятии бесконечного бытия, в котором сочетаются сущность (*essentia*) и существование (*existencia*). Философ считал, что трактовка понятия «бытие» Фомой кардинально отличается от его понимания другими философами, включая Аристотеля. Бытие у Аристотеля, подчёркивает Жильсон, обозначает субстанцию, конкретную имеющуюся сущность – чистую форму или сложное сущее, состоящее из материи и формы.

Для Фомы же, наоборот, «бытие» обозначает существование как особый акт. Согласно Жильсону, понятия «бытие» и «существование» в их томистском понимании употребляются по отношению к Богу и творению в различном смысле: «Между бытием Бога и тем причастным бытием, которым являемся мы, нельзя найти общей меры, так что мы можем сказать ..., что творение имеет своё бытие, тогда как Бог есть Своё бытие».

По мысли Жильсона, Божественное бытие является причиной существования творения как совокупности вторичных причин. При этом первый акт, который оно сообщает творению, – это само бытие. Таким образом, творение понимается Жильсоном как передача активности, первоначально свойственной одному лишь Богу, т.е. как передача существования. Раскрывая понятие «существование», философ отмечает, что существование как акт бытия не может быть познано ни дискурсивно, т.е. путём логических умозаключений, ни интуитивно, поскольку оно, имея божественный исток, выходит за пределы человеческих познавательных способностей.

К постижению существования приходится идти долгим путём: сначала у человека формируется определённое (пусть даже смутное) понятие сущности, обладающей актом существования, и уже от понятия сущности человек движется к более полному постижению сущего, соединяющего в себе сущность и существование.

В учении Фомы Аквинского Жильсон выдвигает на первый план его *попытку гармонического соотношения религии и философии, веры и разума*. Ещё одной вершиной средневековой философии он считает философию св. Бонавентуры – представителя поздней схоластики, одного из Учителей Церкви, главы ордена францисканцев. Бонавентура, по мнению Жильсона, признаёт существенные различия между верой и теологией, с одной стороны, и разумом и философией – с другой. Философия не является автономной, истинную философию может создать только разум, озарённый божественным светом. Философия Бонавентуры привлекла внимание Жильсона и потому, что в ней предпринят синтез томистской и августинистской традиций.

Сам Жильсон предпринимает попытку объединить с современных позиций учения Фомы Аквинского и св. Бонавентуры, хотя и понимает существенные различия между их философскими идеями. Для Жильсона подлинная религиозная философия выражается в следовании идеям Фомы Аквинского. Тем не менее он обращается к истолкованию философии главного оппонента Фомы – Дунса Скота. Его внимание привлекла идея Скота о существовании бесконечного бытия. Теология ищет бесконечный источник бытия и находит его, естественно, во всемогуществе христианского Бога. Уникальность Бога Скот видит в том, что его сущность сливается с бесконечностью.

Размышляя над воззрениями этих мыслителей, Жильсон высказывается в пользу плюрализма именно философских идей и взгля-

дов. Основополагающие «истины веры» должны объединять католических теологов. А расхождения по философским вопросам вполне допустимы и даже неизбежны. В философии главные орудия – теоретические доводы, доказательства. Какие-либо запреты в философии бессмысленны. Теология, считает Жильсон, должна предоставить философии большую свободу исследования. Но и философы должны признать преимущество веры, откровения перед разумом.

Особые требования предъявляет Жильсон к философствующим теологам, тем более к католическим: «Мы не принижаем философию, когда предпочитаем ей Откровение как источник согласия и достоверности. Вот, наверное, почему Церковь позволяет теологам под надзором своего учительства свободно исследовать тайну Бытия, в единении веры, мир которой не нарушается их благородным соревнованием. А сами они должны не покладая рук трудиться, чтобы лучше узнать – с целью лучше понять – друг друга; и они заранее объединятся между собой в изначальном свете, если верно, что никакое слово человеческое не посмеет разъединить тех, кого соединило слово Божье».

Важнейшая для неотомиста Жильсона тема – *различие между христианским Богом как Богом религии и «философским богом», как он понимается в нерелигиозной философии*. В книге «Бог и философия» в свете этой проблемы рассматриваются основные этапы развития европейской философии. Особенно подробно он останавливается на пути и методе конструирования «философского бога» в учении Р. Декарта. Как обычный человек Декарт принимал христианскую веру. Однако как философ, считает Жильсон, он принизил роль теологии.

Фома Аквинский различил философию и теологию, чтобы потом объединить их. А Декарт, различая веру и знание, теологию и философию, религию и науку, обособил их друг от друга. Поэтому Бог Фомы Аквинского и «философский бог» Декарта так отличаются друг от друга. Декарт создал механическую картину мира, в которой не было нужды в Боге. Бог Декарта, утверждает Жильсон, «мёртво-рождённый» Бог.

И. Кант в «Критике чистого разума» высказал идею о том, что существование Бога не может быть однозначно доказано с помощью рациональных доводов. Жильсон с этим фактически соглашается. Бог не принадлежит к числу эмпирических явлений. Поэтому вопрос о нём выходит за пределы компетенции рационалистического научного и философского познания. К признанию существования

Бога христианской религии приводит не разум, а многообразный жизненный опыт «контакта» с божеством. И даже философы-рационалисты, утвердив идею философского бога, в других, теоретических и жизненных, ситуациях обращаются скорее к Богу религии. Декарт не справился с тайной познания Бога и объявил идею Бога врождённой. Кант практически сохраняет Бога религии и делает его опорой всей системы нравственности. Обобщив свои историко-философские размышления, Жильсон приходит к некоторым выводам.

Прежде всего, естественная теология должна опираться в первую очередь не на позитивную науку и не на рационалистическую философию, а на религиозно-экзистенциальную метафизику, обращённую к личности, к её существованию и опыту, особенно связанному с «откровением» Бога, его «явлением» человеку. Философ считает, что христианская мысль по самой своей сути является экзистенциальной. Историко-философский экскурс послужил для Жильсона основой для решения актуальной для неотомистской философии задачи: обновлению идеи христианского Бога в условиях, когда вера в него оказалась подорванной.

В XX в., отмечает Жильсон, люди, отвергнув христианского Бога, обожествовали эволюцию, прогресс, равенство, демократию. Разуверившись и в них, изобретают всё новые и новые божества. Особую опасность для культуры, религии, философии Жильсон видит не в неверующих (на Западе – «агностиков»), а в «псевдоагностиках», которые обладают научными знаниями, но полностью бессильны в вопросах, ответы на которые можно дать лишь обладая философской и теологической культурой.

Философское учение Фомы Аквинского Жильсон считал квинт-эссенцией всей философии и утверждал, что оно содержит полноту философской истины: «Его учение не только не исключает все прочее, но, напротив, включает в себя всё истинное, что есть в каждом из них», «метафизика Фомы излучает истину, способную вобрать в себя любую другую истину».

## **Заключение**

Жильсон неоднократно организовывал конференции по средневековой философии, выступал в качестве приглашённого лектора в крупнейших университетах мира, стимулировал издательскую деятельность. В 1926 г. философ основал посвящённый изучению средневековья журнал «Архив идейной и литературной истории средних веков», в котором опубликовал обширные статьи. Жильсон основал

продолжающуюся до настоящего времени серию «Исследования по средневековой философии». Под его руководством начал издаваться ежегодный журнал Папского института средневековых исследований «Средневековые исследования».

Идеи Э. Жильсона получили широкое распространение, особенно в университетах США и Канады, где их развивали его многочисленные ученики и последователи. Различные аспекты его творчества оказали серьёзное влияние на таких авторов, как Х.У. фон Бальтазар, Г. Маккаби, К. Ранер, Т. Вейнанди и многих других.

## **ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН (1881–1955)**

*Французский естествоиспытатель, член ордена иезуитов, священник, мыслитель и мистик.*

### **Жизнь**

Мари Жозеф Пьер Тейяр де Шарден родился 1 мая 1881 г. в Оверни в семье фермера. По материнской линии он был родственником знаменитого французского мыслителя Вольтера – яростного атеиста и антиклерикала. Однако его мать была убеждённой католичкой и воспитала сына в христианских традициях. Сам же Тейяр в достаточно раннем возрасте заинтересовался естествознанием, геологией и палеонтологией.

В 1892 г. в одиннадцать лет он поступил в иезуитский колледж Нотр-Дам-де-Монгре, где изучали не только теологию, философию, древние и новые языки, но и естественные науки. В те времена подобные учебные заведения были тем местом, где получали блестящее образование. Можно вспомнить, что иезуитский колледж в своё время закончил великий французский философ и математик Рене Декарт.

В 1899 г. Тейяр закончил обучение в колледже, стал послушником, а позже принёс монашеские обеты. Далее он продолжил образование в иезуитской семинарии на острове Джерси, где изучал философию и историю.

С 1904 г. по 1907 г. Тейяр преподавал физику и химию в иезуитском колледже в Каире. В Египте он впервые соприкоснулся с восточной культурой, и она произвела на него большое впечатление.

С 1913 г. Тейяр работал в Институте палеонтологии человека при парижском Музее естественной истории.

В начале Первой мировой войны Тейяр становится санитаром. Он прошёл всю войну, был награждён Военной медалью и орденом Почётного легиона. В это же время начал писать свои первые произведения, создавая собственную версию процесса эволюции.

В 1920 г. Тейяр успешно защитил в Сорбонне докторскую диссертацию и был приглашён на должность профессора кафедры геологии парижского Католического университета.

Однако внутри ордена иезуитов его взгляды вызвали неоднозначную реакцию вплоть до обвинений в ереси. Тейяр отказался полемизировать по догматическим вопросам и в 1923 г. отправился в палеонтологическую экспедицию по Монголии и Китаю. Поскольку преподавать ему запретили, его дальнейшая деятельность ограничилась участием в различных исследовательских экспедициях.

В 1926–1927 гг. он пишет книгу «Божественная среда», в которой показал внутреннюю связь человеческого и божественного.

Далее Тейяр вновь путешествует. Он посетил Индию, Бирму, Яву, Африку и Китай. Когда в 1937 г. японские войска оккупировали Пекин, Тейяр находился в посольском квартале. Именно там он создал своё главное произведение – «Феномен человека».

В 1946 г. Тейяр возвратился во Францию. Разрешение на публикацию сочинений и чтение лекций ему так и не дали, не разрешили также занять кафедру в Колледж де Франс. Предубеждение церковных иерархов против его идей не изменил даже тот факт, что в 1950 г. Тейяр был избран в Парижскую академию наук. Столь отрицательное отношение вынудило его принять предложение о работе в США.

10 апреля 1955 г. Тейяр де Шарден умер в Нью-Йорке от сердечного приступа.

### **Теория эволюции: основные идеи**

Сочинения Тейяра де Шардена «Феномен человека» и «Божественная среда» посвящены проблемам, которые его волновали в наибольшей степени. Это в первую очередь взаимоотношение науки и религии, эволюции и преображения мира, обоснование представлений о мире как о едином живом организме, способном совершенствоваться и стремящемся к совершенству. Тейяр считал необходимым создание «сверхнауки», которая смогла бы охватить все сферы знания. Особое значение он придавал религии, поскольку, по его мнению, только она могла придать смысл существованию Вселенной.

В работе «Феномен человека» Тейяр выстраивает схему развития планетарного бытия. В ходе глобальной эволюции мыслитель выде-

ляет следующие этапы: «преджизнь» (речь идёт о низшем уровне сферы бытия – «сфере материи»), «жизнь» (где говорится о становлении биосферы) и «феномен человека» («ноосфера» – сфера разума). Свою убежденность в способности мира и человека к совершенствованию Тейяр обосновывает личностью Христа. Христос, будучи Богочеловеком, дал людям возможность достичь уровня Божественного совершенства, который сам Тейяр называет «точкой Омега».

Ещё в Средние века в христианской философии сформировались два подхода к преобразованию мира и человека. В первом случае речь фактически идёт о «конце света», когда старый мир уничтожается и на его месте воздвигается «Новый Иерусалим». Согласно второй точке зрения, наступление «Царства Божия» представляет собой лишь новый этап человеческой эволюции. Именно эту точку зрения избирает Тейяр, называя «точкой Омега» высший этап преображения человека.

Этот новый этап эволюции будет осуществлён в ноосфере – сфере разума. Ноосфера есть синтез всех духовных исканий человечества, куда входят и наука, и искусство, и любовь, и мечты – все виды внутренней жизни. В дальнейшем из ноосферы разовьётся любовь как особая духовная энергия, которая в «точке Омега» фактически заменит собой все иные духовные энергии.

Для Тейяра ноосфера есть гармоничное сочетание сознаний, своего рода сверхсознание. Земля как бы окутывается единой мыслящей оболочкой, включающей в себя бесчисленное множество крупинок мысли. Огромное количество индивидуальных мышлений группируется в единое целое и фактически превращается в единый акт мышления. Это единство мышлений всех людей из всех времён даёт возможность по аналогии с прошлым научно представить себе человечество в будущем. Согласно Тейяру, «точка Омега» является прорывом человечества за пределы собственной истории.

«Точка Омега» – трансцендентное начало (в философии религии трансцендентность обозначает пребывание Бога вне мира в противоположность имманентности – пребыванию Бога внутри мира), божественная сила, которая существовала и действовала с самого начала эволюционного процесса. По сути дела это и есть сам Бог, реализующий в своём творении собственную цель. «Все творческие усилия человека, вся его культура и цивилизация, его любовь, его энергия, его деяния и, наконец, все личные индивидуальности, которые бессмертны» – всё служит реализации Божественной Цели. Одним из частных случаев перманентного проявления Бога, по мнению Тейяра, является христианство.

Истоки учения Тейяра можно проследить как в философской, так и в религиозной европейской традиции. К первым относятся философские теории, основанные на убеждении в необходимости и даже неизбежности прогресса (1), ко вторым – специфические духовные воззрения, которые с детства влияли на формирование Тейяра как католика и мыслителя (2).

1) В этом случае речь идёт о философско-антропологических, социально-философских и, наконец, биологических концепциях. Субъектом прогресса является человек. Но в первом случае прогресс касается самого человека, его внутреннего совершенствования, духовного развития. Во втором – социального бытия человека, формирования справедливого общества и, наконец, в третьем – поступательном движении всего живого к человеку как наиболее совершенному существу.

2) Во втором случае главным является представление Тейяра о наличии духовной мотивации процесса мирового развития. Иными словами, его представления об источнике развития мироздания в корне отличны от оснований эволюции и прогресса, которые используются для анализа социального развития или эволюции биосферы в «чистой» философии. Опираясь на католическое вероучение о Боге, мире и человеке, Тейяр видит в нём основу для синтеза знаний, даваемых наукой, в целостное миропонимание, описывающее глобальное становление мира и человека в их единстве.

Всё это наложило свой отпечаток на использование философом таких традиционных понятий, как «разум», «история», «природа», «жизнь» и, наконец, «человек». Кроме того, большое значение для его философии имеют понятия «ноосфера», «точка Омега», «Божественная среда».

Для представлений о разуме, сформированных философской традицией, характерно чёткое противопоставление разумного и неразумного – человека и окружающего материального мира. Всё духовное связано исключительно с человеком, а мир вокруг него предстаёт как нечто неодушевлённое. Тейяр, напротив, мыслит в рамках иудеохристианской традиции, согласно которой мир представляет собой отнюдь не косную материю, а творение Бога, который одушевил его собственной силой.

В европейской философии Нового времени разум отдельного человека замкнут на себя и существует изолированно от первооснов мирового бытия, от мироздания в целом. Тейяр же утверждает существование сверхмирового Разума. Этот высший Разум является по отношению к отдельному индивиду мощной интегрирующей силой,

которая выводит индивидуальный человеческий разум из изоляции, раскрывает перед ним всё то, что недоступно эмпирическому и рациональному познанию.

Большинство учений социальной философии и философии истории рассматривают события и процессы как результат борьбы разных социальных сил. Их авторы обычно не проявляют особого интереса к духовно-нравственным основам социальной жизни. Тейяр, напротив, и в естественной истории, и в истории человеческого рода видел действие. Центральным историческим событием он считал Воплощение Иисуса Христа, освободившего человека от греха как источника всякого зла и от всех видов духовного порабощения.

Мыслитель рассматривает историю с эволюционистских позиций. В космической эволюции он видит часть истории спасения, начатой Христом. Весь эволюционный процесс предстаёт у Тейяра раскрытием космической масштабности победы Христа над грехом и её одухотворяющего воздействия на мир. Финальное состояние мира – «Точка Омега», торжество Царства Божия на земле. Оно предстаёт у философа целью мирового историко-эволюционного процесса, полным завершением истории, великим преображением космического бытия.

Что касается природы, Тейяр считает, что все вещи имеют свою внутреннюю сущность, скрытую от глаз человека. В этом он солидарен с древними космологическими учениями, согласно которым видимый мир представляется как одна из сторон всецелой реальности. Её невидимые аспекты не менее важны, чем то, что может стать предметом наблюдения и рационального осмысления. Человек может постичь невидимое с помощью интуиции. Внутренняя сущность вещей, по мнению Тейяра, имманентна, т.е. скрыта в самих вещах. Но именно через неё трансцендентное может воздействовать на скрытую от сторонних наблюдателей жизнь мира и человеческий дух в принципе способен уловить эти воздействия.

Отсюда вытекает значение, которое Тейяр придаёт освящению мира. Божественная сила преображает мир, действуя в «самой основе вещей». Проникая в суть вещей, Бог влияет на мир изнутри, как бы заполняя собой Вселенную на всех уровнях бытия.

Человек же, по его мнению, является центральной фигурой божественного замысла и ключевым звеном связи Бога и мира: спасение мира возможно лишь в случае спасения человека. Поэтому дальнейшая эволюция должна происходить уже в самом человеке. Философ полагал, что человек существует как бы между небом

и землёй и либо сможет пойти по пути восхождения, либо силы распада повлекут его вниз. Восхождение к Богу означает сближение отдельных человеческих сознаний между собой. Христианство рассматривается им как единственная духовная основа для создания единого человечества, собирания его вокруг Христа. Поэтому человеку необходимо преодолеть свой индивидуализм ради соединения со всем человечеством в Духе и Истине.

Миссия человека состоит в том, чтобы собрать для будущей жизни всё лучшее, что есть в нашем мире, очистить его и освободить от зла и смерти. Но эта задача была бы невыполнимой, если бы сам Христос, будучи вселенским животворящим началом, сам не стал бы центром соединения всего, что охвачено процессами становления и духовного возвышения. Согласно Тейяру, процесс эволюции универсален, он затрагивает всю Вселенную и поэтому вся Вселенная входит в поле действия сил, исходящих из Христа.

Христос, согласно Тейяру, спасая мир от небытия, одухотворяет все проявления космической жизни. Это и есть «Божественное Присутствие», каковое Тейяр замечает везде и всюду. «Божественное присутствие» является носителем того, что мыслитель называет «Божественной Средой». «Божественная Среда» – это невидимая духовная реальность, которая взаимодействует с нашим миром и объединяет этот мир в единое целое.

Эта Среда притягивает к себе все человеческие существа, и именно в такой среде и призван был изначально жить человек. Благодаря ей весь человеческий мир становится «областью непрерывного духовного преобразования, в которой все без исключения низшие силы и реальности сублимируются в ощущения, чувства, мысли, способность познавать и способность любить. Вокруг Земли, центра наших усилий, души образуют некий пласт огненной Материи, погружённый в Бога. С динамической, биологической точки зрения этот пласт так же неотделим от Земли, как растение от питающей его среды».

Таким образом, Божественная Среда у Тейяра преобразует глубинную суть вещей. Это и объясняет происхождение движущих факторов эволюционного процесса. Сама космическая эволюция предстаёт здесь не разрушением, а пересозданием мира, для которого нужна полнота раскрытия духовных, интеллектуальных и душевных сил человека. Труд человека, научное познание, культурное творчество – всё это призвано войти в Божественную Среду и преобразить облик Земли.

Очевидно в научных концепциях эволюционный процесс предстаёт совершенно иначе – как вызванный только естественной не-

обходимостью и потому никак не зависящий ни от человека, ни от каких-либо внечеловеческих сил. Тейяр, напротив, создаёт принципиально иной образ мировой эволюции. Его эволюция имеет цель, и цель эта состоит в восхождении мира и человека к «точке Омега».

В своих работах Тейяр объединяет три разных подхода – антропологию, космологию и христологию, выходя тем самым за рамки как естественных наук, так и философии. Такую позицию Тейяр называет позицией «историка мира», или историка жизни. Мир он представляет с помощью фундаментальных категорий системности, процессуальности и энергетизма.

Поскольку ни один эволюционный процесс не защищён от сил разрушения, чтобы им противостоять, необходима энергия особого рода. Тейяр выделяет два вида энергии – «тангенциальную» и «радиальную». Тангенциальная энергия связывает данный элемент со всеми другими элементами того же порядка, а радиальная влечёт его в направлении всё более сложного состояния. «Тангенциальная энергия» означает у Тейяра примерно то же, что и в науке. «Радиальная энергия» есть энергия синтеза. Это высшая энергия, она исходит свыше и проникает в самые глубины мироздания, побуждая мир двигаться по пути эволюции и космогенеза, «Восхождения Сознания» и духовной конвергенции.

Благодаря этой энергии синтеза Вселенная предстаёт не только как единая система, каковую сам Тейяр называет «единством снизу», но и как единство, соединяющее мир «радиальной энергией» – «единство сверху». Эта же энергия является причиной процессов усложнения и восхождения. Тейяр говорит о существовании «великого закона сложности и сознания, который предполагает психически конвергентную структуру, психически конвергентную кривизну мира». Поскольку этот закон действует не только на природном, но также на социальном и духовном уровне, в успешности эволюционного процесса можно не сомневаться, поскольку радиальная энергия способна преодолеть любое сопротивление.

Представления Тейяра о борьбе объединяющей «радиальной энергии» с хаосом и множественностью в дочеловеческом мире необходимы для решения проблем человека. Чтобы побудить современного человека к освобождению от рабства (природного, социального или духовного), ему следует вернуть доверие к миру и жизни, показать, что он не один, и даже в самом мироздании у него есть союзники. Мышление и творческий дух человека способны не только воссоединить расходящиеся линии биосферной эволюции, но и пре-

одолеть силы социального разделения, освободить сознание от порочных стремлений и направить на решение конструктивных задач.

Во всём этом легко увидеть традиционные мотивы моральной философии – как светской, так и религиозной. Но философы полагают мудрость человека средоточием его духовности и источником добродетелей. Поэтому видели в философских размышлениях средство защиты от пагубных страстей и сохранения внутренней гармонии. Тейяр же считал, что источником индивидуальной духовности человека и его нравственности является христианская духовность, жизнь Духа и гармонизация внутренней жизни вне его невозможна. Гармонизация внутреннего мира человека имеет как индивидуальное, так и глобальное измерение, и у Тейяра она отразилась в представлении о «ноосфере» как явлении специфически духовном, как кульминации всего космогенеза.

Ноосфера – это «гармонизованная общность сознаний, эквивалентная своего рода сверхсознанию. Земля не только покрывается мириадами крупинок мысли, но окутывается единой мыслящей оболочкой, образующей функционально одну обширную крупинку мысли в космическом масштабе. Множество индивидуальных мышлений группируется в акте одного единого мышления. Таков тот общий образ, в котором по аналогии и симметрично с прошлым мы можем научно представить себе человечество в будущем».

Мистическим трансперсональным центром ноосферы является «точка Омега», она «уже существует в мире и действует в самой глубине мыслящей массы». В ней – то «первенство и торжество Личного на вершине Духа», без которого «мы не можем надеяться на прогресс на Земле». В человеческом же плане ноосфера – это всевозрастающая сфера свободной мысли, совокупность человеческого знания и персоналистически-гуманистических ценностей и установок. Среди них фундаментальной является «любовь к Богу и ближнему», поскольку она есть движущая сила космической эволюции и глубинный мотивационный источник жизни и деятельности человека. Развиваясь, ноосфера стремится объединить всё человечество в духе любви.

Человек не может обладать ноосферой и использовать её по собственному желанию. Ноосфера – это область действия определённого рода сверхличностной энергии, которая направлена на очищение мира, на то, чтобы этот мир воссоздать и привести к полноте жизни. Становление ноосферы у Тейяра есть внутренняя сторона планетарного процесса развития. А внешние стороны этого процесса исследуют обычные естественные науки. Иными словами, ноосфера как духовная реальность ни от чего не зависит. Напротив, она

является той духовной средой, от включённости в которую зависит возможность преобразования бездуховного социального движения в одухотворённое становление новых форм социальной жизни и культуры. А они, в свою очередь, будут способны сформировать на практике нравственно ответственное отношение к природе Земли.

### **Заключение**

Сосредотачивая своё внимание на будущем человека и Вселенной, Тейяр отнюдь не был отвлечённым мыслителем. Его подлинно христианский оптимизм заряжен неистощимой энергией созидания. Его доверие к бытию, доверие к Богу вдохновляет и вселяет надежду. Всё прекрасное, творческое, всё пронизанное любовью, что осуществляется на Земле, Тейяр воспринимает как «знамение времени», видит в нём предвестие будущего преображения. Он пророк прогресса, но не внешнего, а устремлённого к Царству Божию. Он видит эволюцию и развитие человечества глазами веры.

Сам Тейяр де Шарден пишет, что «для того чтобы получить сверхудухотворение в Боге, не должно ли человечество предварительно родиться и вырасти в соответствии со всей системой того, что мы называем «эволюцией»? Смысл Земли открывается и взрывается вверх, в смысл Бога. А смысл Бога укореняется и питается снизу, в смысле Земли. Трансцендентный, личный Бог и эволюционирующий мир, не являющиеся более противоположными центрами притяжения, но входящие в иерархическую связь, чтобы поднять всю человеческую массу в едином приливе, – такова должна быть та замечательная трансформация, которую теоретически можно предвидеть, но которая фактически уже проявляет себя на всё растущем числе как свободомыслия, так и верующих, идея духовной эволюции Универсума».

### **МАКС ФЕРДИНАНД ШЕЛЕР (1874–1928)**

*Немецкий философ и социолог, один из основоположников философской антропологии. С именем Шелера связан антропологический поворот в философии первой половины XX в.*

#### **Жизнь**

Макс Фердинанд Шелер родился в Мюнхене 22 августа 1874 г. в семье Готлиба Шелера – иудея, принявшего протестантизм. Мать – София Шелер, урождённая Фюртер, – оказавшая серьёзное влия-

ние на воспитание сына, оставалась последовательницей иудаизма. Атмосфера иудаизма надолго определила мировоззрение Шелера, пока он не стал интересоваться католицизмом (который и принял в 1899 г.). Католиком Шелер был не всегда ортодоксальным. Но при всех сложностях его личных религиозных исканий общая христианская направленность философии Шелера оставалась всегда.

В 1894 г. Шелер сдал экзамены на аттестат зрелости в мюнхенской Людвиг-гимназии. Он получил блестящее образование у известных в то время профессоров. В 1894–1895 гг. Шелер изучал медицину, психологию и философию под руководством Т. Липса в мюнхенском университете. Позже перевёлся в Берлинский университет, где изучал социологию и философию у Г. Зиммеля и В. Дильтея. Затем в 1896–1897 гг. в университете Йены прошёл курс философии у Р. Эйкена и О. Либмана, национальной экономики у Й. Пиерстоффа и географии у Фр. Регеля.

В 1897 г. под руководством Р. Эйкена защитил диссертацию на тему «Введение в установление отношений между логическими и этическими принципами», которая в 1899 г. была опубликована в Йене.

В 1899 г. после прохождения научной стажировки в университете Гейдельберга Шелер прошёл габилитацию в Йене по теме «Трансцендентальный и философский метод». Сотрудничал с немецкой школой феноменологов, работал с Э. Гуссерлем. В 1900–1906 гг. Шелер – приват-доцент в Йенском университете, в 1906–1910 – доцент философии в Мюнхенском университете.

В мае 1910 г. Шелер потерял место приват-доцента и стал свободным писателем и лектором. Переехал в Геттинген и работал в основанном Э. Гуссерлем «Геттингенском философском обществе». В 1912 г. в «Журнале по психопатологии» была опубликована работа Шелера «О ресентименте и моральной оценке», которая в сборнике работ 1915 г. «Избранные трактаты и статьи» будет расширена и получит новое название «Ресентимент в структуре моралей». Это сочинение будет при жизни Шелера издано ещё в 1919 и 1923 гг.

В 1913–1928 гг. вместе с А. Пфендером, М. Гейгером и А. Рейнахом Шелер являлся редактором гуссерлевского «Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям». В 1913 г. вышла его книга «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти», которая в переработанном виде была опубликована в 1923 г. под названием «Сущность и формы симпатии». В этом же году вышла первая часть основополагающего труда Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей».

В 1915 г. Шелер в атмосфере подъема националистических настроений, вызванных началом Первой мировой войны, опубликовал работу «Гений войны и немецкая война». Он даже подал прошение на зачисление его в действующую армию. Но оно по причине его слабого зрения было отклонено.

С 1919 г. Шелер становится директором Института социологии социальных наук в Кёльнском университете, где и начал работать в звании ординарного профессора философии и социологии. Выходят из печати его труды: «О вечном в человеке» (1921), «Современная немецкая философия» (1922), «Проблемы социологии знания» (1924). В конце 1924 г. Шелер пригласил М. Хайдеггера выступить с докладом о проблеме истины у Аристотеля на заседании кёльнского отделения «Кантовского общества», членом которого он являлся.

С 1925 г. Шелер в Кёльнском университете читает курс «Основы философской антропологии», который будет им перерабатываться и добавляться до конца жизни. В 1926 г. опубликована книга «Существенные формы и общество», а в конце года третьим изданием выходит работа «Формализм в этике». В 1927 г. в основанной Г. фон Кайзерлингом в Дармштадте «Школе мудрости» Шелер прочитал доклад «Особое положение человека». В 1928 г. он будет переработан и издан под названием «Положение человека в космосе».

В 1928 г. Шелер получил приглашение на должность профессора философии и социологии в университет Франкфурта, куда он и переехал. Вскоре после переезда 19 мая 1928 г. он умирает. Похоронен в Кёльне на «Южном кладбище». В том же году выходят подготовленные Шелером издания: «Идеализм – реализм», «Философское мировоззрение».

### **Периодизация творческого пути**

В философском творчестве Макса Шелера можно выделить два периода: 1) *феноменологический*, связанный с работами «Формализм в этике и материальная теория ценностей» (Ч. 1–2, 1913–1916), «Ресентимент в структуре моралей» (1915); 2) *антропологический* – поздний период творчества философа, когда выходит его работа «Положение человека в космосе» (1928). Это период «динамического пантеизма», период, когда возникает проект философской антропологии как *метаантропологии*.

В первый период внимание Шелера направлено на этическую проблематику. Будучи одним из виднейших этиков-моралистов XX в.

он выстроил свою феноменологическую аксиологию на этическом и философско-антропологическом материале.

Шелер разрабатывает этику на эмотивной основе, прибегая к феноменологическому методу. Философ создаёт новую априорную этику на эмоциональной основе в противовес И. Канту в том смысле, что её положения очевидны и не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты с помощью наблюдения и индукции. Это, по Шелеру, *феноменологическая этика нравственных ценностей*.

Моральные нормы априорны, всеобщы, но и материальны, т.е., по Шелеру, опираются не на материю, а на сущности, ценности. Отсюда основной предмет этики – так называемые «нравственные факты», т.е. ценности. Шелер выстраивает учение об иерархии нравственных ценностей, выделяет абсолютные и относительные ценности. При этом философ утверждает, что ценности существуют объективно благодаря акту интенциональности, т.е. направленности сознания человека на ценностную природу того или иного феномена, явления, предмета и т.д. По мысли Шелера, чувства человека, его сердце – это не хаос слепых эмоциональных состояний, аффектов. Напротив, они являют собой аналог, точный образец космоса. Сердце человека – это микрокосм мира ценностей.

Благодаря предпочтению (или отвержению) выясняются ступени относительности ценностей. Философ различает ценности приятного и неприятного (или гедонистические ценности полезного); витальные (жизненные) ценности; духовные ценности (этические, эстетические и ценности чистого познания); ценности святости. Большинство людей главными считают ценности удовольствия. Меньшее количество людей предпочитают ценности жизни и духа (нравственные ценности). И только одни святые живут ценностями религии.

С позиции эмоционального априоризма Шелером выделяются определённые человеческие модели, или идеальные типы личностей. Эти типы выделены на основе иерархии ценностей, или *ordo amoris*, т.е. порядка любви, предпочтения той или иной ценности, направленности сознания на ту или иную ценность. Эти модели выполняют оценочно-нормативные функции, являясь образцами личностной ориентации в реальной жизни людей. Мыслитель выделяет следующие личностные модели, расположенные в порядке «убывания ранга ценностей»: святой, гений, герой, «ведущий дух цивилизации» и «художник наслаждения». Святой, по мнению Шелера, – это человек, который постиг Бога и через Бога, через Его совершенство сам стал совершенным.

В работе «Формализм в этике и материальная теория ценностей» Шелер по-новому раскрывает проблему абсолютизма и релятивизма в этике. Эта проблема связана с ответом на вопрос: «Как возможно признание общезначимых ценностей при одновременном существовании разных представлений о морали и нравственности?» Одна из заслуг Ф. Ницше, по Шелеру, состояла в том, что он показал существование в мире разных «моралей». Но признание возможности различных систем морали, считает Шелер, не означает признание релятивизма и отказ от абсолютизма.

Релятивисты, например Дж.С. Милль, Г. Спенсер, говорят об исторической и кросскультурной изменчивости ценностных представлений и оценок. При этом они предполагают неизменность некой фундаментальной ценности (например, благополучия), которая проявляется в ситуативных и конкретно-исторических различных оценках. Они полагают, что изменения в морали происходят на уровне оценки и не принимают во внимание изменения в самом способе отношения к миру. Шелер не сводит мораль к конкретно-историческому приспособлению поведения. Различие «моралей» обусловлено не различием человеческих оценок, а разностью в «системах правил предпочтения ценностей». Эти правила могут изменяться, но объективная иерархия ценностей остается незатронутой, и достоверность их содержания сохраняется неизменной.

Шелер проделал серьёзную философскую эволюцию в своих взглядах. Он был неокантианцем, феноменологом. Второй период творчества соединяет все предыдущие искания с главным вопросом философии – изучением проблемы человека. В этот период, ознаменованный отходом Шелера от теизма и переходом на пантеистические позиции, он выступил как основоположник современной философской антропологии.

Время 20-х годов XX в. было очень беспокойным. Шелера не могли не волновать те социально-экономические потрясения, которые были характерны для Европы данного времени. В этом кризисе Шелер видел прежде всего кризис понимания человека. Философ считал, что незнание сущности человека приводит к кризису в культуре, к отказу от самого человека. Кризис общества – это кризис личности, который связан с неправильным познанием человеком мира и самого себя.

### **Гносеология**

Шелер считает, что человек способен к трём видам знания:  
*1) к знанию ради господства или ради достижений; 2) к сущност-*

ному, или образовательному знанию; 3) к метафизическому знанию, или знанию ради спасения.

Эти три вида знания не существуют каждый сам по себе. Их объединяет общая цель – преобразование сущего. При этом в конкретном виде данная цель преломляется особым образом: либо как преобразование вещей (первый тип), либо как преобразование самого человека (второй тип), либо как познание и преобразование абсолютного (третий тип).

*Первый вид знания* служит нашей технической власти над природой, обществом и историей. Это знание позитивных специальных наук. Направленность данного знания – поиск законов окружающих нас явлений, упорядоченных в определённые классы.

*Второй вид знания* – это знание той науки, которую Аристотель называл «первой философией», т.е. науки о сущностной структуре всего того, что есть. Это – философское знание. Здесь задаются вопросы: «Что есть мир; что есть, например, любое так называемое «тело»; что есть любое «живое существо»; что составляет сущность растения, животного, человека и т.д. в их инвариантной структуре, по их эссенциальным характеристикам? И аналогично: что есть «мышление», что такое «любовь», что означает «чувствовать красоту»?»

*Третий вид знания* – метафизическое, или священное знание. Для него философия, по мнению Шелера, является «трамплином». К метафизическому знанию приводит соединение результатов позитивной науки, изучающей объективную действительность, с философией, обращённой к сущности вещей, и с результатами аксиологических дисциплин, т.е. собственно аксиологии (учения о ценностях), эстетики, этики, философии культуры. Это комплексное знание ведёт сначала к метафизике первого порядка, отвечающей на вопросы «что такое жизнь?», «что такое материя?», а через него к метафизике второго порядка – метафизике абсолютного.

В современном мире наблюдается абсолютизация знаний контроля (естественнонаучные знания) и недооценка знаний культуры. Но главное значение, по Шелеру, имеют знания спасения. Однако люди ими полностью пренебрегают.

## **Онтология и антропология**

Шелер отмечает, что в отношении слова «человек» существует три несовместимых круга идей: 1) иудео-христианская традиция; 2) греко-античный круг, где человек является человеком благодаря разуму (логос, ratio); 3) идеи современного естествознания. Отсюда

мыслитель делает вывод о существовании естественнонаучной, философской и теологической антропологии.

В своей работе «Положение человека в космосе» Шелер выстраивает новую философскую антропологию, так как, по его мнению, все три круга идей дискредитировали себя. Философ развивает теорию последовательного построения человеческой природы из подчинённых ей ступеней бытия. Он показывает, как человек благодаря сознанию и самосознанию, опредмечиванию своей собственной психофизической природы становится человеком. В основу своей антропологии Шелер положил сущностное понятие человека в противовес его естественной трактовке, существующей в дарвинизме. Сущностное понимание человека связано с идеей жизни, психического, с одной стороны, а с другой – с понятием духа, в котором коренится «сущностная структура объективного мира». Поэтому антропология Шелера тесно сплетена с его онтологией.

Шелер считает, что с Р. Декарта начинается устранение из мира основополагающей категории жизни и ее прафеноменов. Речь идёт прежде всего об отрицании им психического у растений и животных. Ложно и отождествление французским философом психического и сознания. Позитивное, что выделяет Шелер в философском учении о человеке Декарта, связано с тем, что тот впервые по-новому осветил проблему тела и души человека. Именно Декарт показал, что не существует субстанции души как какой-то точки, центрального места в человеке, где сходились бы все нервные процессы.

На основании данной декартовской идеи Шелер выводит мысль о том, что тело является физиологической параллелью душевным событиям, а не только мозг. Физиологический и психический процессы онтологически строго тождественны и ориентированы на целостность. Это две стороны одного жизненного процесса. Они не составляют противоположности в человеке. Противоположность в человеке – это противоположность жизни и духа. Но и эти противоположности не являются противоречием. Они не находятся друг с другом в борьбе, извечной вражде и т.д. Эти противоположности рассчитаны друг на друга, они взаимодействуют друг с другом: «дух идеирует жизнь», «жизнь приводит в действие и осуществляет дух».

Шелер исходит из понимания, что человек в своём бытии соединяет в себе все сущностные ступени жизни, т.е. все ступени наличного бытия, окружающего мира. Вся природа приходит в человеке к концентрированному единству своего бытия.

*Первая ступень жизни – это чувственный порыв*, то, что в философии называют «растительной» жизнью. Чувственный порыв является корнем всякого обладания реальностью и действительностью. Он есть основа единства действительности и впечатления от неё. *Вторая сущностная форма жизни – это инстинкт*. Шелер рассматривает различные формы инстинктивного поведения как на животном, так и на человеческом уровнях. *Третья психическая форма, или форма жизни, – это «привычное», ассоциативная память*. Здесь Шелер обращается к теме условных рефлексов.

Философ пишет, что ассоциативная память наблюдается у животных и у человека при старении. Психическая жизнь человека в старости всё больше производит чисто привычные соединения представлений и способов поведения. Человек становится рабом привычки. Ассоциативная память у Шелера раскрывается в контексте *традиции как новом измерении биологического наследования*. Философ определяет традицию как определение поведения животного через прошлую жизнь сородичей. При этом он отличает традицию и передачу знаний, воспоминаний на основе знаков, документов, источников. Именно последние формы «наследования» свойственны человеку. Традиция же присутствует в стае, орде. Шелер пишет: «Всякое подлинное человеческое развитие существенно основывается на разрушении традиции».

*Четвёртая форма сущностной формы психической жизни – практический интеллект*. С ним связана способность к выбору. Практический интеллект органически скован, так как внутренние и внешние действия живого существа служат влечению и удовлетворению потребности. Шелер называет его практическим, так как конечным смыслом интеллекта является действие. Здесь философ приводит многочисленные опыты над высшими животными, которые демонстрируют практический интеллект. Животное способно выбрать предмет в определённой ситуации и наделять его конкретной функцией, например палкой достать плод. Но у животных в отличие от человека нет предпочтения в выборе между ценностями: животное не может выбрать полезное в ущерб приятному. Однако не только этим человек отличается от животного.

Новый принцип, делающий человека человеком, лежит вне психологии и вне категории «жизнь». Это дух, объединяющий разум, мышление, созерцание первофеноменов, эмоциональные и волевые акты, например доброта, любовь, раскаяние и т. д.

С точки зрения того, что даёт дух человеку, то духовное существо – это существо, обладающее свободой от всего органического, от жизни. Оно экзистенциально независимо, «открыто миру» (термин Шелера. – Сост.). Духовное существо способно свободно управлять влечениями, изменять предметность вещи. У животных, может, и есть сознание, но нет самосознания. Поэтому животное в отличие от человека не владеет собой. Дух у Шелера – это единственное бытие, которое не может само стать предметом. Он чистая актуальность, так как бытие духа состоит в свободном осуществлении его актов.

Деятельный центр духа называется, по Шелеру, личностью. Она, как и дух, не является ни предметным, ни вещественным бытием. Чтобы быть личностью, мы можем самососредоточиться, но не можем объективировать это бытие, «ибо личность человека – это монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию единого бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура объективного мира».

Другие личности также не могут быть предметами. Мы можем достигнуть участия в них, осуществляя вместе с ними их свободные акты, т.е. «идентифицируя» себя с волением, любовью личности и вместе с этим с ней самой. В актах сверхъединичного духа (Самосущего) мы можем участвовать лишь благодаря *соучастию*. Наше соучастие в вечном духе не является простым отысканием или открытием истины, существующей независимо от нас, но *это со-рождение идей и ценностей из первоисточника самих вещей*.

По Шелеру, именно дух осуществляет вытеснение влечений. Благодаря воле, которая руководствуется идеями и ценностями, дух отказывает всем противоречащим идее влечениям. Этот процесс философ называет *управлением*, то есть затормаживанием и растормаживанием импульсов влечений. В результате вытеснения негативных влечений дух приобретает внутреннюю свободу и самостоятельность, власть и деятельность, т.е. происходит *животворение духа* (термин Шелера. – Сост.). Это – сублимация жизни (всего органического) в духе. При этом философ прямо подчёркивает, что здесь нет ничего мистического.

Шелер отвергает теизм. Божественность Самосущего не творит мир из ничего, как то мы видим в теизме, а растормаживает мирозозидающий порыв, самоосуществляется во временном мировом процессе и, таким образом, осуществляет свою божественную сущность. «И лишь в той мере «бытие через себя самое» становится

бытием, достойным называться божественным *присутствием* (Dasein), – пишет Шелер в работе «Положение человека в космосе», – в какой вечная Deitas осуществляется *в* человеке и *через* человека *в порыве мировой истории*. И этот процесс, вневременной в себе, но представляющийся временным для конечного переживания, лишь в той мере может приблизиться к своей цели – самоосуществлению божества, в какой и сам мир станет совершенным *телом* вечного духа и порыва».

Божественная основа мира (Сущее) именно в человеке постигает и осуществляет себя. Человек, человеческая самость и сердце – это место самоосуществления Бога, самообожения. Человек – это место встречи духа и порыва, Бога и органической жизни (порыва). Только в человеке Логос мира, согласно которому этот мир устроен, становится актом соучастия человека и Самосущего, актом сотрудничества. Как только человек ставит себя вне природы, он укореняет свой духовный центр (личность) вне и по ту сторону мира. У человека возникает *сознание Бога*. Эта идея, по Шелеру, сущностная черта духа человека, а человек – *микротеос* (термин Шелера. – Сост.), первый доступ к Богу.

Отсюда Шелер выводит две возможности поведения и два человеческих пути: 1) удивление и связанное с ним появление метафизики как науки, постигающей абсолютное. Это, по Шелеру, позднее явление; 2) путь мифологии и религии.

«Полудетские» отношения созерцания, поклонения и молитвы Шелер предлагает заменить личной самоотдачей человека божеству, самоидентификацией с направленностью его духовных актов через причастность жизни духа. По Шелеру, «человек обладает способностью в ядре своей личности обрести живое причастие к основе всех вещей». Здесь философия Шелера воспроизводит одну из ключевых тем наследия Августина Аврелия: путь к Богу проходит через постижение внутреннего мира человека, занимающего центральное место в сотворенном мире, во всецелой совокупности бытия. И более того – в философии Шелера Бог нуждается в человеке, самоосуществляясь в человеке и через человека.

## Заключение

Философская антропология является одним из наиболее актуальных и проблематичных направлений современной философии. В своей главной работе, так и оставшейся незаконченной, «Положение человека в космосе» Шелер набросал манифест сущностной на-

уки о человеке. В ней он попытался соединить познание и ценности, дух и тело, божественное и человеческое. Развивая мысль о том, что все формы бытия зависят от человека, который так или иначе проектирует его, Шелер предпринял попытку определения специфики человеческого.

Оригинальной особенностью Шелера как мыслителя был интерес к эмоциональному сознанию. Дилемма чувства и разума в этике решается Шелером, исходя из антропологических принципов. А точнее – из учения о человеке-личности, где личность – это место живой причастности к основе всех вещей, самособранность всех духовных актов человека в уникальную индивидуальную самоконцентрацию единого бесконечного духа. Такое понимание личности особенно важно для раскрытия этического априори: человеческое Я выступает здесь как носитель ценностей, а не как оценивающий субъект внешне безотносительных к человеку абстрактных ценностей. Аксиология Шелера до сих пор является образцом теории ценностей.

## **ХАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР (1900–2002)**

*Немецкий философ, один из самых значительных мыслителей второй половины XX в. Основатель философской герменевтики.*

### **Жизнь**

Ханс Георг Гадамер родился 11 февраля 1900 г. в Бреслау в семье химика-фармацевта (за несколько месяцев до смерти Ф. Ницше и О. Уайльда). Учился в силезской гимназии. О своём детстве отзывался так: «Такого воспитания, как в моём детстве, я не пожелаю никому. Ребёнок вряд ли способен это пережить, не бунтуя». Гадамер нашёл свою форму бунта, увлекшись ненавистными отцу гуманитарными науками. Он читает Шекспира и зубрит древнегреческие глаголы.

Гадамер изучает философию, историю, теорию литературы, историю искусств и евангелическую теологию в университетах Бреслау и Марбурга. Его учителями были Н. Гартман, Р. Бультман, П. Тиллих. В 1922 г. под руководством П. Наторпа и Н. Гартмана защитил в Марбурге докторскую диссертацию «Сущность удовольствия в диалогах Платона».

Затем Гадамер увлёкся философией Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, к которым и приехал во Фрайбург. Лекции раннего Хайдеггера оказали на Гадамера, как и на многих других, магическое влияние:

«Для меня это было как удар электрическим током... У меня открылись глаза...», как он пишет в своих мемуарах. Он становится одним из учеников Хайдеггера.

Гадамер дополнил образование изучением классической филологии и в 1929 г. защитил диссертацию «Диалектическая этика Платона» по диалогу «Филеб». Во время нацизма Гадамер ушёл в своего рода внутреннюю эмиграцию. Он занимался античной философией, а также философией И. Канта, Г. Гегеля, Э. Гуссерля.

С 1939 по 1947 гг. Гадамер является профессором Лейпцигского университета, в 1946–1947 гг. занимает пост его ректора. После двухлетнего преподавания во Франкфурте-на-Майне занял кафедру в университете Гейдельберга, которой ранее руководил К. Ясперс. С тех пор жизнь Гадамера связана с Гейдельбергским университетом.

В отличие от Хайдеггера, который пять послевоенных лет был изгнан из университета за связи с нацистским режимом, Гадамер никогда не вступал в нацистскую партию. Но едва ли его можно назвать убеждённым демократом. Он не был согласен со многими частностями правления национал-социалистов: концентрационные лагеря и т.д. Но это не мешало ему принимать режим в целом.

Например, в 1933 г. Гадамер вместе с другими профессорами Марбургского университета подписал публичную декларацию верности национал-социалистскому государству. Заявление было переведено на множество языков и распространено за границей. Его целью было показать мировому общественному мнению, что нацистская диктатура пользуется широкой поддержкой среди немцев, особенно среди просвещённой элиты.

В 1953 г. Гадамер основал журнал «Философское обозрение» – один из важнейших дисциплинарных журналов в Германии, Международное гегелевское общество, в котором был председателем (1962). Являлся членом академий наук Лейпцига, Гейдельберга, Афин, Будапешта, Брюсселя, Рима, Турина и Лондона, почётным членом немецкой Академии творчества в Дармштадте и американской Академии изящных искусств в Бостоне. С 1962 по 1966 гг. Гадамер возглавлял Немецкое философское общество, а в 1968–1972 гг. являлся президентом Академии наук в Гейдельберге.

Свои систематические рассуждения Гадамер подвергал постоянной практической проверке. Он интенсивно занимался истолкованием поэзии (Ф. Гёльдерлин, И.В. Гёте, С. Георге, П. Целан) и философской классики (Хайдеггер и Гегель, но в первую очередь мыслители греческой античности – Платон и Аристотель).

После выхода в 1968 г. на пенсию Гадамер преподавал в качестве приглашённого профессора в университетах США (до 1989), в течение более чем трёх десятилетий оставался активным участником германских и международных философских семинаров и конференций.

Гадамер удостоен звания почётного доктора («Honogus Causa») в Оттавском и МакМастерском университетах (Канада), Католическом университете Америки (США), Бамбергском, Лейпцигском, Марбургском, Тюбингенском университетах (ФРГ), Карловом (Чехия) и Вроцлавском (Польша) университетах.

Благодаря поколениям учеников и почитателей Гадамера Гейдельберг становится синонимом «герменевтики», как некогда «Марбург» – неокантианского рационализма.

Ясность ума не оставляла Гадамера до конца дней. Он умер в Гейдельберге на сто третьем году жизни 13 марта 2002 г.

*Основные работы Г.-Х. Гадамера:* «Истина и метод» (1960), «Диалектика Гегеля» (1971), «Идея добра между Платоном и Аристотелем» (1978), «Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества» (1983), многочисленные статьи, объединённые в России в сборник «Актуальность прекрасного» (1991).

## **Понятие герменевтики**

Герменевтика сложилась как теория о предпосылках, возможностях и особенностях процесса понимания.

Термин «герменевтика» восходит к древнегреческому «hermeneia», что означает «толкование», и находится в символической связи с олимпийским богом Гермесом, который вошёл в мифологию как изобретатель языка и письменности, а также вестник богов. Гермес выполнял посредническую функцию между богами и людьми, между живыми и мёртвыми, воплощая собой звено опосредования противоположностей. Механизмы понимания «Я» – «Другой» как раз выражают формы опосредованного отношения в рамках межличностной коммуникации.

Герменевтика – это искусство и теория истолкования, имеющего целью выявить смысл текста, исходя из его объективных (грамматическое значение слов и их исторически обусловленные вариации) и субъективных (намерения авторов) оснований.

Она возникает в период эллинизма в связи с задачами научного исследования и издания классических текстов и развивается далее в средневековой культуре в рамках толкования Св. Писания. Кро-

ме того, традиции герменевтики лежали в основе перевода текстов с языка одной эпохи на язык другой.

В философском понимании этот термин стал употребляться в раннем немецком романтизме. Известный деятель эпохи немецкого романтизма Ф. Шлейермахер толковал герменевтику как искусство понимания чужой индивидуальности – «другого». Именно он заложил основы герменевтики как общей теории понимания. Шлейермахер выделил в тексте предметно-содержательный и индивидуально-личностный аспекты.

Содержание текста, т.е. то, что описывалось, было противопоставлено плану выражения текста, т.е. тому, *как описывалось событие*, особенностям стиля изложения, проставлению акцентов в тексте и т.д. Главное в герменевтике, считал Шлейермахер, понять не предметное содержание, выраженное в мысли, а самих мыслящих индивидов, создавших тот или иной текст. Последний аспект получил название выразительного. Таким образом, предметом герменевтики у Шлейермахера выступает аспект выражения, поскольку именно он является воплощением индивидуальности в её проявлениях.

Как метод исторической интерпретации герменевтика разрабатывалась В. Дильтеем. Это немецкий историк культуры и философии, представитель философии жизни, основоположник понимающей психологии. Центральным для него является понятие жизни, под которым имеются в виду прежде всего культурно-исторические реалии. Дильтей считал, что человек не имеет истории, он сам – история. Задача философии как науки о духе состоит в понимании «жизни», исходя из неё самой.

Предмет герменевтики – это феномены понимания, которые лежат в основе духовно-практических ситуаций живущего в мире человека. Герменевтические феномены, в названии которых очевидно влияние идей феноменологической философии Э. Гуссерля, рассматриваются в качестве сущностного и существенного состояния бытия человека. Активно используется и другой термин Гуссерля, а именно – «смыслопорождение».

Смыслопорождение, или смыслоформирование, квалифицируется как реализация смысла человеческой жизни и деятельности в конкретных ситуациях и событиях, личностных актах или межличностных отношениях. Тезис М. Хайдеггера о *герменевтичности бытия* способствовал усмотрению в герменевтических феноменах не второстепенных фактов жизни человека, не фон деятельности, а фундаментальные основания бытия.

Герменевтику интересует человек, живущий не столько в объективном мире, сколько в пространстве истории и культуры, в мире социально-исторических ценностей и личностных смыслов. Чтобы понять человека, необходимо понять условия его жизни и его обычаи, мысли и полученные знания, искусства, к которым стремится человек, и глубинные основания его желаний и стремлений. Необходимо отыскать индивидуальное в смысловом поле социально-исторических установок и ценностей конкретной культуры. Выделение герменевтических феноменов в особую область исследования позволяет увидеть генетические и функциональные связи духовного опыта человека, базовые механизмы формирования личности и культуры в целом.

Спецификой герменевтики является установление связи и определённых «отношений понимания» между двумя субъектами: интерпретатора и интерпретируемого, принадлежащих, как правило, к разным культурам, а если к той же самой культуре, то имеющих различные личностные ориентации и установки.

Представители современной философской герменевтики (Е. Бетти, Х.-Г. Гадамер, М. Ладман) видят в ней не только метод гуманитарных наук, но и способ толкования бытия вообще. Кроме того, в философской герменевтике понятие «текст» рассматривается предельно широко – начиная от письменной формы в рамках естественного языка, записи текста в любой знаковой системе до понимания бытия как Текста, от формы живого высказывания до выражения чувств и эмоций, выраженных в форме восклицаний (междометий).

### **Философская герменевтика**

Гадамер является основоположником *философской герменевтики*. Философская герменевтика связана с переходом от толкования текстов к толкованию человеческого бытия, знания о мире и бытия в целом.

Философ, опираясь в своих воззрениях на М. Хайдеггера, предлагает рассматривать герменевтику не в качестве учения о методе и механизмах понимания, а как *учение о бытии, как онтологию*.

Позиция Гадамера в герменевтике состоит в *онтологическом прочтении субъекта познания*. Это означает, что в отличие от разработанных герменевтических методов понимания текстов, Гадамер вслед за своим учителем Хайдеггером включает в проблематику герменевтики вопросы мироощущения, смысла жизни. Хайдеггер превратил герме-

невтику в философию понимания текста, где текст – это любая информация между двумя субъектами процесса понимания: письменный текст, устный текст (речь), интонация, взгляд, жест, молчание.

Гадамер не рассматривает герменевтику в качестве способности воссоздания авторского текста. Он видит в ней возможность продолжения действительной истории текста, в построении каждым новым интерпретатором (читателем) нового смысла, а по сути – нового текста. Гадамер обращает внимание на формирование собственного смысла чужого текста в процессе интерпретации, прочтения. Он выступает против понимания герменевтики как метода постижения духовной реальности, против понимания текста как узнавания смысла. По его мнению, в такой интерпретации герменевтический текст перестаёт быть текстом в собственно герменевтическом смысле слова, превращаясь в объект исследования, аналогично объекту естественнонаучного знания.

### **«Истина и метод»**

Главный труд Гадамера – «Истина и метод», в котором изложены основные черты мировоззренчески ориентированной философской герменевтики и основные моменты полемики с указанными выше её интерпретациями. Как пишет сам мыслитель, «проблемы герменевтики исходно развивались отдельными науками (теологией и особенно юриспруденцией), а затем и историческими науками. Но уже немецкие романтики пришли к мысли о том, что понимание (*Verstehen*) и интерпретация, как это было сформулировано у Дильтея, имеют отношение не только к письменно фиксированным выражениям жизни, но затрагивают и всеобщую соотнесенность людей друг с другом и с миром. Это проявилось и в употребляемых терминах, например, в слове «*Verständnis*». В немецком языке само слово «*Verstehen*» означает в том числе «иметь относительно чего-либо согласие». Таким образом, возможность понимания есть основополагающее оснащение человека, которое берёт на себя основную тяжесть его совместной жизни с другими людьми, особенности на пути, ведущем через язык и взаимность разговора».

Проблема понимания, как она решается Гадамером, означает, что обращение к любому тексту требует прежде всего опыта осмысления, которое никогда не начинается с нуля и никогда не замыкается на бесконечности. Философ акцентирует внимание на том, что интерпретация текста состоит не в воссоздании авторского текста или смысла, а в создании собственного текста, в активизации собствен-

ных мыслительных процессов посредством диалога, вопрос-ответной системы.

Герменевтический опыт становится началом формирования понимания текста. Акцентируя внимание на онтологическом прочтении проблемы понимания, Гадамер создаёт концепцию понимания как состояния, в котором открывается возможность достижения полноты бытия. Понимание способствует совершенствованию отношений с миром и другими людьми. Такое понимание есть не что иное как механизм вписывания человека в социокультурные условия своего существования. Но не это является значимым для Гадамера. Понимание в таком ракурсе является лишь инструментом. Жизнь, основанную на инструментальности понимания, он называет псевдожизнью, суррогатом.

Исходя из экзистенциализма, Гадамер различает существование и бытие. Поэтому его представления о философской герменевтике получают экзистенциальную онтологическую глубину. Понимание, по Гадамеру, – повод к размышлению над текстом, в ходе которого осуществляется самоутверждение интерпретатора. В процессе онтологической встречи с Другим формируется «Ты-опыт». Такое понимание является базисом деятельности человека и даже жизни в целом именно потому, что в диалоге рождается настоящее, действительное смыслоформирование. Смысл же вплетён в строение самой жизни.

Процесс смыслоформирования, о котором пишет Гадамер, покоится не на рациональном основании, а на бессознательных механизмах, вызвавших к жизни дорефлексивные слои сознания. Понимание Гадамера не является продуктом мыслительной деятельности, поскольку понимание не мыслимо. Отмеченные характеристики понимания свидетельствуют о допонятийных, следовательно, доязыковых формах понимания. Гадамер не устаёт подчёркивать, что его понимание является прежде всего предпониманием. Для этого он вводит целую сеть таких понятий, как «предвосхищение», «предмнение», «преднамерение» и др. Тем самым он подчёркивает, что наша жизнь и деятельность детерминирована допредметными формами связи *герменевтично ориентированного человека*.

Понимание как смыслообразующий акт «Я» заставляет по-новому посмотреть на особенность герменевтики. Индивид в своей единичности и особенности перестаёт быть проявлением общеродового, но является единственным и уникальным открывателем нового

смысла. В «Ты-опыте» осуществляется истина бытия, возникает диалог (разговор у Гадамера) и обретается свобода. Основанием такого понимания является герменевтический опыт.

*Герменевтический опыт* – это принципиальная открытость миру, постоянное «ученичество» у мира. Герменевтический опыт – это время жизни человека, время его истории, историческое время. Мышление человека, согласно Гадамеру, не беспредпосылочно. Предпосылки понимания и мышления отражают историчность человека и являются фундаментом самой жизни.

Герменевтический опыт является первой достоверностью существования «Я», самой очевидной очевидностью. Этот опыт принципиально не техничен и не методичен. Поэтому деятельность, в том числе познавательная, лишь опосредованно связана с ним. Прежняя герменевтика, как считает Гадамер, сознательно или нет, скрывала герменевтический опыт и демонстрировала лишь суррогат жизни. Прежняя герменевтика стремилась понять всё многообразие мира и человеческих отношений посредством отыскания одного единственного инструмента – герменевтического метода как метода понимания Другого.

В результате мир и человек были упрощены, за истину жизни была выдана мёртвая схема жизни. Но схема ложна, неистинна уже по причине своей замкнутости, ибо в основании любой схемы лежит один метод, на котором вырастает всё здание методологической односторонности. Чтобы выйти за границы неистинности и войти в истину бытия, необходимо сменить старый метод герменевтики как понимания на новый – диалогичный, плюралистичный метод самого бытия. Необходимо войти в *герменевтический круг*.

Что является более значимым для понимания – понимание целого или понимание части? Когда можно достичь понимания, когда известно целое? И когда методом дедукции мы приходим к пониманию частей? Например, понимая общество, в котором живёт человек, можно ли понять отдельного члена этого общества? Или понимание осуществляется только тогда, когда известны части целого? И тогда с помощью непосредственных умозаключений и вероятностных умозаключений можно понять само целое? Это и есть герменевтический круг.

Герменевтика до Гадамера пыталась выйти из этого круга. Гадамер настаивает на том, что такой выход не только невозможен, но и не нужен. Стремление разорвать герменевтический круг проистекает из характерной для классической европейской

гносеологии противопоставленности субъекта и объекта: понимаемое мыслится ею как «объект», а понимающий – как «субъект». Интерпретация выступает здесь как предварительный этап и условие понимания, а понимание – как результат интерпретации. В философской герменевтике Гадамера положение меняется. Поскольку тот, «кто понимает», изначально вовлечён внутрь того, «что понимается», постольку невозможно провести чёткую границу между пониманием и интерпретацией. Чтобы нечто понять, его нужно истолковать, но чтобы его истолковывать, нужно уже обладать его пониманием, то есть тем, что Гадамер называет «предпониманием».

Тем самым Гадамер размывает критерии и масштабы понимания, исчезают гарантии «правильности» интерпретации. Мы не можем определить, чей способ понимания и самопонимания истинен, а чей ложен? Но Гадамера не заботит этот вопрос, его интересуют условия понимания. Иными словами, как пишет В. С. Малахов, философская герменевтика переводит вопрошание из методологического плана в онтологический. Выход из герменевтического круга, повторяет Гадамер слова Хайдеггера, есть выход за границы понимания. Поэтому задача герменевтики не выйти из круга, а, наоборот, правильно войти в него, не нарушая сложившейся традиции, не ломая чужих герменевтических опытов.

### **Заключение**

Именно Х.-Г. Гадамер, ученик М. Хайдеггера, толковал герменевтику в широком смысле – как учение о бытии, как теорию познания. Философ придал герменевтике универсальное содержание, превратив проблему понимания в самую суть философии. Предметом философского знания, с точки зрения герменевтики, является мир человека, который трактуется как область человеческого общения, диалога, которым у Гадамера может быть в том числе диалог с текстом.

Именно в области диалога протекает повседневная жизнь людей, создаются культурные и научные ценности. Человек живёт в мире переизбытка информации, схем и концептуализаций. В связи с этим резко возрастает потребность в поиске соответствующего языка понимания, возникает желание человека понять самого себя. Не случайно одна из статей Гадамера называется «Неспособность к разговору». Поэтому в отношении герменевтики Гадамера уместно говорить о герменевтичности философии в целом.

## ГЕРБЕРТ МАРКУЗЕ (1898–1979)

*Немецко-американский философ и социолог, культуролог, один из ведущих представителей Франкфуртской школы, идеолог лево-радикальных социальных движений 1960-х гг., один из теоретиков неомарксизма.*

### Жизнь

Герберт Маркузе родился 19 июля 1898 г. в еврейской семье в Берлине. Во время Первой мировой войны был призван в немецкую армию. В 1917 г. принимал участие в революции в Германии, был членом Социалистической партии Германии. В 1918 г. Маркузе становится членом солдатского Совета, принимавшего участие в Ноябрьской революции и социалистическом восстании «Союза Спартака» (будущей Коммунистической партии Германии). Сговор руководства Социал-демократической партии Германии с реакционными кругами высшего немецкого генералитета и известие об убийстве фрайкорами Розы Люксембург и Карла Либкнехта заставили его покинуть СДПГ, в рядах которой он состоял в конце войны.

Вместе с тем Маркузе, в отличие от большинства будущих представителей Франкфуртской школы, сохранил связь с организованным рабочим движением. После получения степени доктора литературы в 1922 г. в Университете Фрайбурга (где он специализировался в области германистики) некоторое время проработал в книжной лавке в Берлине. В 1928 г. Маркузе возвращается в Фрайбург, чтобы продолжить изучение философии под руководством философа-экзистенциалиста М. Хайдеггера, в те времена одного из влиятельнейших мыслителей Германии.

К этому периоду относится публикация первых статей Маркузе, в которых он пытался добиться синтеза феноменологической философии, экзистенциализма и марксизма. В начале 1930-х годов он изучал гегелевскую концепцию бытия и исторического процесса, а в 1933 г. опубликовал большой обзор «Экономических и философских рукописей 1844 г.» К. Маркса. Обзор выдвинул Маркузе в число наиболее перспективных теоретиков своего поколения.

В 1932 г. совместно с М. Хоркхаймером и Т. Адорно он основал Институт социальных исследований при университете Франкфурта-на-Майне. Этот институт стоял у истоков того, что сегодня называется «западным марксизмом». Маркузе испытал влияние

марксизма и фрейдизма, но вначале эти учения не считались для него близкими. Но в начале 1930-х гг. были опубликованы рукописи молодого Маркса. Маркузе отметил, что проблематика многих трудов Маркса и Фрейда схожа и сумел в своих воззрениях объединить марксизм, экзистенциализм и фрейдизм.

После прихода нацистов к власти в 1933 г. (которые преследовали Франкфуртскую школу) Маркузе эмигрировал в Швейцарию (Женева), в 1934 г. – в США. Преподавал в Колумбийском университете. Для него было большой неприятностью узнать, что значительная часть немецкой интеллигенции, включая его бывшего учителя Хайдеггера, приняла нацизм.

В начале войны Маркузе работал в ОВИ (Офис военной информации), позже – в ОСС (Офис стратегической информации – предшественник ЦРУ). Ничего странного в такой работе немецкого марксиста не было: все силы были брошены на борьбу с нацизмом. Маркузе выступал с антифашистскими статьями. В одной из них он писал: «Под угрозой террора, которую испытывает сегодня мир, идеалы стягиваются в один узел. Сталкиваясь с фашистским варварством, каждый теперь понимает, что значит свобода».

«Франкфуртцы» были одними из тех, кто принес в Америку европейские традиции в образовании. Они основали в Нью-Йорке «Новую школу социальных наук». Маркузе обратился к исследованию психологии коллектива и личности, его интересовало, как общество может деформировать личность.

В Америке в 1941 г. вышла его первая большая работа «Разум и революция», в которой автор прослеживает генезис идей Гегеля, Маркса и новейшей социальной теории. Книга была в своём роде одним из лучших введений в философию Гегеля и Маркса и одним из лучших анализов методов и категорий диалектического мышления.

После 1945 г. Маркузе работал в Германии экспертом американской разведки по денацификации (возглавлял Центрально-европейский отдел управления разведывательных исследований). Много времени посвятил выяснению, можно ли того или иного человека считать нацистом по убеждению, нацистом ради карьеры (как это сделал его бывший учитель Хайдеггер, вступивший в НСДАП, не желая расстаться с профессорским креслом) или же нацистом, ставшим таковым по принципу «все вступали и я вступал».

После того как денацификация стала сворачиваться и разгорелась «холодная война», Маркузе ушёл из разведки. Но за это время он успел поработать с колоссальным количеством документов. Особен-

но его интересовала советская пропагандистская и идеологическая литература. По ней Маркузе написал книгу «Советский марксизм» (1958), где было изложено подробное описание советского марксизма-ленинизма и его критика, как с точки зрения классического марксизма, так и с точки зрения Франкфуртской школы.

В 1951–1954 гг. Маркузе преподавал философию и социологию в Колумбийском университете. Одновременно изучал советский марксизм в Русском исследовательском центре Гарвардского университета. Вёл курс философии в университете Брандейс (Нью-Йорк, 1954–1965), в котором имел исключительное влияние.

В 1955 г. Маркузе опубликовал книгу «Эрос и цивилизация», в которой содержится синтез идей К. Маркса и З. Фрейда под углом зрения формирования нерепрессивного общества. Под последним он имеет в виду общество, которое отказывается от жёсткой регламентации человеческой жизни и эксплуатации человека человеком и переходит к «принципу удовольствия», т.е. организации жизни на основе неотчуждённого труда, игры, свободы и открытой сексуальности. Радикальная критика Маркузе существующего общества, его ценностей оказала в 1960-е годы большое интеллектуальное и политическое влияние.

Маркузе не ограничивался критикой советского коммунизма, он критиковал и современный капитализм. Эта критика особенно ярко проявилась в книге «Одномерный человек» (1964). Автор объединил социализм и капитализм под именем «развитого индустриального общества», которое подчинило все элементы общества задачам своей собственной репродукции и подавления критики, оппозиции. Это общество втянуло рабочий класс в «потребительскую гонку», навязало некритическое мышление, превратило человека в «одномерное» существо. Маркузе делает вывод, что революционной силой в таком обществе может быть только радикально мыслящая интеллигенция. После выхода этой книги Маркузе получил имя «отца новых левых».

Философ работал профессором политических наук в Калифорнийском университете Сан-Диего (с 1965), почётным профессором которого он оставался после своего ухода на пенсию в 1976 г. Неоднократно совершал поездки с лекциями по ряду европейских стран.

Свои идеи Маркузе развил в работах «Онтология Гегеля и основание теории историчности» (1932), «Репрессивная терпимость» (1965), «Конец утопии: Герберт Маркузе ведёт дискуссию со студентами и профессорами Свободного университета в Западном Берлине» (1967), «Негации. Эссе по критической теории» (1968), «Психо-

анализ и политика» (1968), «Эссе об освобождении» (1969), «Идеи к критической теории общества» (1969), «Революция и восстание» (1972), «Эстетическое измерение: К критике марксистской эстетики» (1977) и др.

В 1960–70-е гг. к Маркузе были обращены взоры радикальной молодёжи всего мира.

Философ скончался 29 июля 1979 г. в Штарнберге.

### **Истоки и влияния**

Герберт Маркузе является одним из наиболее заметных теоретиков современного левого движения. Его труды важны не только своим критическим потенциалом, но и тем, что в них делается попытка сформулировать альтернативу современному капитализму и модели социализма советского типа. Теория Маркузе представляет интерес тем, что является одной из попыток построения концепции социализма, в основе которой лежит индивидуальность человеческой личности.

Философ пытается уйти от прямолинейного «экономического детерминизма» и придать большее значение нематериальным факторам. Он обвиняет марксизм в недооценке роли субъективного начала, в связи с чем «исторический материализм приобретает окраску вульгарного материализма». Для Маркузе индивидуальность человека не менее важный фактор, чем производительные силы. Маркс обвиняется и в том, что он «недооценивал степени покорения природы и человека, степени контроля технологии над свободой и самоопределением людей, ассоциации свободы и необходимости, удовлетворения и подавления ожиданий политики, бизнеса и индивида».

Маркузе и пытается дополнить учение К. Маркса идеями Г. Гегеля, З. Фрейда, Ш. Фурье и теоретиков экзистенциализма. В марксизме Маркузе привлекает его общая критическая направленность и концепция, согласно которой «новое общество» будет в значительной степени зависеть от появления «нового человека». При этом марксизм он истолковывает в гегельянском духе. Недаром Маркузе большое внимание в своих работах уделял Гегелю и подробно рассматривал его концепцию, подчёркивая, что главное достоинство Гегеля – «негативное мышление».

Немалое влияние на Маркузе оказал З. Фрейд. Маркузе был убеждён, что в условиях современного развития капитализма психологическое господство над человеком, манипуляция его инстинктами играет огромную роль. Именно эта манипуляция в значительной

степени ответственна за интеграцию человека в систему. На становление взглядов Маркузе несомненное влияние оказали также теории М. Вебера, Г. Лукача. Таким образом, концепция Маркузе вобрала в себя многие широко обсуждаемые идеи своего времени.

Большинство работ Маркузе показывают, что он постоянно рассматривает не только философские вопросы, но и экономические, социальные, политические. Это свидетельствует о понимании философом того, что только синтез всех этих подходов может дать возможность получить целостную картину современного общества и наметить контуры будущего.

### **Концепция «одномерного человека»**

С 30-х годов Маркузе начинает разрабатывать так называемую «критическую теорию», направленную против культуры индустриального общества, несущей угрозу индивидуальной свободе. Этому посвящена его уже упомянутая работа «Одномерный человек: Исследование по идеологии развитого индустриального общества».

Развитое индустриальное общество, в представлении Маркузе, – это общество комфортабельной, мирной, умеренной, демократической несвободы. На ранних этапах индустриального общества права и свободы играли роль жизненно важных факторов. В процессе перехода этого общества на более высокую ступень они утрачивают своё значение, сдают свои позиции. Свобода мысли, слова и совести первоначально выступали как критические идеи, способствующие вытеснению устаревшей культуры и становлению более продуктивной и рациональной. Но постепенно они «вросли» в общество, стали его составной частью.

Всё содержание общественной жизни – транспортные средства, средства массовой информации, пища, одежда, многообразные развлечения и т.д. – навязывает обязательные отношения и привычки, устойчивые интеллектуальные и эмоциональные реакции. По мере того как продукты, которые обладают манипулирующей силой, становятся доступными для новых социальных классов, они превращаются в образ жизни. Возникает, по выражению Маркузе, *одномерное мышление и поведение*. Одномерное мышление систематически насаждается политиками и их представителями в средствах массовой информации.

Современное общество благодаря технологиям зашло в тупик тоталитаризма. Технология не может быть безразличной по отношению к обществу и личности. В условиях капитализма она спо-

способствует подавлению индивидуальности и свободы. Происходит выравнивание людей на уровне их «усреднения». Это облегчает осуществление власти и господства одних над другими. Именно при таких технологиях возникает «одномерное общество».

Критическое мышление людей потерялось под лавинами разнообразия продуктов. Люди теряют подлинность, становятся конформистами. Индивид не в состоянии критически оценить ни общество, ни своё место в нём, ни тем более перспективы собственного развития. Он становится «одномерным человеком». Его многостороннее культурное, социальное, моральное, чисто человеческое, индивидуальное развитие становится невозможным. Маркузе первым указал на любовное обожание, с которым люди относятся к приобретённым вещам. Раньше это чувство относилось к детям. Сейчас «люди видят себя через свои вещи. Их душа в их автомобиле, в их электронике, в их доме, в бытовой технике».

Современное индустриальное общество, считает Маркузе, способствует формированию у своих членов определённой структуры элементарных жизненных потребностей («влечений»), которые соответствуют требованиям этого общества. Затем создаёт необходимые условия для их удовлетворения или по крайней мере не препятствует их реализации. Этим обеспечивается молчаливое согласие членов общества с существующим состоянием общества и со своим положением в нём.

Главными среди потребностей, утверждает вслед за Фрейдом Маркузе, являются сексуальные – «влечения». Всё это означает, что революция против подобного «одномерного» общества может быть успешной только в том случае, если она выйдет на уровень жизненных индивидуальных потребностей. Маркузе имеет в виду создание необходимых предпосылок, которые бы способствовали превращению социальной революции в сексуальную, или, точнее говоря, соединению их в единую революцию.

Таким образом, Маркузе был поставлен один из центральных социологических вопросов: «Как возможна революция в индустриальном обществе?». Занимаясь поисками ответа на него многие годы, он приходит к выводу, что его решение может иметь *трёхуровневый* характер.

*Первый уровень – сугубо индивидуальный.* Революция должна была стать сексуальной, т. к. речь идёт об «освобождении» подавленных капиталистическим обществом эротических влечений. *Второй уровень имеет уже культурный характер.* Здесь главным является

борьба против «репрессивной культуры» индустриального общества. Сущность «культурной революции» Маркузе видит в победе авангардистского сюрреалистического искусства, в котором выражается бунт сексуальных влечений. Наконец, *третий уровень – социальный*. Есть общественные группы, которые не интегрированы в современное индустриальное общество – представители стран «третьего мира», люмпенизированные слои, бунтующие, не согласные с истеблишментом, интеллектуалы, студенты, сексуальные и этнические меньшинства и др. Они осуществляют социальную революцию, направленную против тоталитаризма, репрессивной культуры индустриального общества.

Следует отметить, что Маркузе (как и другие представители Франкфуртской школы) отказался видеть в рабочем классе главную революционную силу, как это считал Маркс. Основной аргумент состоял в том, что рабочим классом стали успешно управлять с помощью «массовой культуры», и он перестал представлять угрозу для индустриального общества. Поэтому на передовые революционные позиции выдвигаются новые социальные силы, о которых отмечалось выше. Единственное, что они могут противопоставить Системе, – это Великий Отказ, тотальное неприятие Системы и её ценностей.

Трёхуровневая социологическая концепция революции получила большой отклик у новых левых, молодёжного (студенческого) движения, которые объявили «тотальную революционную войну» против капиталистического общества. Эта концепция обеспечила огромную популярность социологу среди различных групп и движений, и прежде всего среди экстремистов.

Однако увидев, к чему приводит его идея «Великого отказа» на практике (терроризм, нигилизм и аморализм), Маркузе испугался такого их воплощения и отошёл от левых экстремистов. Это привело к резкому падению его авторитета в левых кругах. Особенно явно это проявилось, когда вышла работа «Контрреволюция и бунт». В ней Маркузе осудил экстремистские и террористические действия 1968–1969 гг.

### **Эрос и цивилизация**

В 50–60-х гг. Маркузе специально обратился к изучению философских и социокультурных аспектов психоанализа З. Фрейда. Именно в тот период вышли из печати его работы «Эрос и цивилизация. Философское исследование учения З. Фрейда» (1955) и «Психоанализ и политика» (1968). Психоанализ интересовал Маркузе не как

метод и техника лечения неврозов. Философ занялся им как сугубо философской дисциплиной, способной объяснить положение человека в современном мире и наметить пути его гуманизации. Этим определялась и основная цель его работы «Эрос и цивилизация» – способствовать развитию философии психоанализа. Маркузе считал, что Фрейд разработал такую теорию психики человека (в строгом смысле «психологию»), которая позволяет считать основоположника психоанализа «представителем великой философской традиции».

Маркузе не стремился «улучшить» или «исправить» воззрения Фрейда. Он хотел выявить их специфический, зачастую скрытый и неявный философский и социокультурный смысл. Философ реконструирует фрейдовскую философию культуры. В этом процессе Маркузе обратился к анализу постоянно возобновляющегося в ходе истории конфликта между репрессивной цивилизацией и «естественной» природой человека, между «принципом реальности» и «принципом наслаждения».

Маркузе вводит в структуру психоаналитической философии и социологии такие понятия, как «дополнительная репрессия» – ограничения, налагаемые на человека политической властью; «принцип производительности» – господство одних групп людей над другими, отчуждённый труд. «Нерепрессивная цивилизация» – общество будущего, когда силы Эроса одержат победу над репрессией и инстинктом смерти.

Философ ставит вопрос: возможно ли такое разумное, цивилизованное устройство общества, в котором удовлетворение потребностей человека не влекло бы за собой «дополнительную реPRESSION» и отчуждённый труд. И отвечает: такое устройство общества возможно лишь в том случае, если будут преодолены не только рабский, отчуждённый труд, но и всевозможные репрессивные ограничения сексуальности. А для этого необходимо освобождение сублимированной сексуальной энергии, её трансформация в Эрос, что приведёт к «новой чувственности», к отмене репрессивного контроля разума над чувством.

Это ключевая идея маркузеанской концепции философии психоанализа. Философ её обосновывает, ссылаясь на историко-философскую традицию Запада. Он имеет в виду эстетические учения А. Баумгартена, И. Канта и Ф. Шиллера. Именно в них важная роль отводится основанной на свободной игре воображения «нерепрессивной культуре», доказывающейся необходимость освобождения культуры от тирании разума и утверждение силы эстетического чувства.

Данная установка Маркузе сформировалась в ходе его полемики с представителями «ревизионистских школ неотрейдизма», превративших психоанализ в разновидность идеологии. Концепцию общества и культуры Фрейда, выводящую социально-репрессивный контроль из биологической инстинктивной природы человека, он считал гораздо ближе к истине, чем идеологизированные социологические концепции, отстаиваемые «ревизионистами».

Главное в маркузеанской критике «реформированного психоанализа» состояло в том, что его лидеры, и особенно Э. Фромм, отошли от фрейдовского «биологизма». Тем самым они разрушили глубинные основы психоаналитической теории. Эта критическая направленность размышлений Маркузе об идеях неотрейдизма сохранилась и в его более поздней работе «Психоанализ и политика».

Теория бессознательного Фрейда выступила здесь в качестве своеобразного инструмента понимания тенденций развития политической жизни общества. С помощью психоанализа Маркузе объяснял механизмы зарождения и развития социального угнетения, тоталитарных режимов, политического господства, манипулирования людьми, контроля и лидерства. Философ рассуждает об опасности деструктивной энергии инстинктов в современном мире. Он считает, что вместе с прогрессом культуры возрастает общий объём агрессивной энергии. Она-то и прорывается в мировых войнах, массовых истреблениях людей, политических убийствах, росте преступности, террористических акциях.

Для того чтобы поставить предел этой энергии, необходимо, по мнению Маркузе, баланс, равновесие двух противоположных инстинктов – Эроса и Танатоса. Установление такого баланса он связывал с образованием в будущем «нерепрессивной цивилизации», управляемой жизненной энергией любви.

Свои надежды на разрешение данной проблемы Маркузе связывал с возникновением в будущем такой ситуации, когда труд человека станет ничем не обременённой игрой, источником радости и непрерывного наслаждения человека. Вслед за К. Лоренцем и Й. Хейзинга он понимал игру как естественное проявление свободы человека, как источник и конечную цель развития культуры.

## **Заключение**

Герберт Маркузе вместе с другими представителями Франкфуртской школы (М. Хоркхаймером, Т. Адорно, Э. Фроммом и др.) внёс большой вклад под названием «критической теории» в исследование

протекающих в обществе процессов. Эта теория не только объясняла социальные процессы, но и инициировала критику существующего общества и поиск путей его улучшения. Полное отрицание индустриального общества, по Маркузе, возможно путём «революции в сознании», составной частью которой является социальная революция. Необходим полный отказ от традиционных ценностей, который перерастёт в культурную революцию. Только она может обеспечить обретение новой чувственности и освобождение людей от тотального контроля.

## **ЭРИХ ФРОММ** **(1900–1980)**

*Немецко-американский философ, психолог, социолог, учёный-гуманист. Один из основателей и главный представитель неофрейдизма.*

### **Жизнь и труды**

Эрих Фромм родился 23 марта 1900 г. во Франкфурте-на-Майне в семье ортодоксальных иудеев. Его мать Роза Фромм (в девичестве Краузе) была дочерью раввина, эмигрировавшего из России. Отец Эриха – Нафтали Фромм – также был сыном и внуком раввинов, хотя он и занимался торговлей, сохранял и поддерживал в семье ортодоксальные религиозные традиции.

Во Франкфурте Фромм посещал национальную школу, в которой наряду с основами вероучения и религиозными традициями преподавались и все предметы общеобразовательного цикла. Окончив её в 1918 г., он поступил в Гейдельбергский университет, где изучал философию, социологию и психологию. В 1922 г. под руководством А. Вебера он защитил докторскую диссертацию. Психоаналитическую подготовку Фромм завершил в 1923–1924 гг. в Берлинском психоаналитическом институте.

В 1925 г. Фромм завершил обязательную психоаналитическую подготовку и открыл собственную частную практику. Обширная практика, общение с пациентами дали ему богатый материал для переосмысления соотношения биологического и социального в формировании человеческой психики. Анализ эмпирического материала был осуществлён им в период работы в Институте социальных исследований во Франкфурте-на-Майне (1929–1932), в котором он был руководителем отдела социальной психологии.

После прихода Гитлера к власти в 1933 г. Фромм переехал сначала в Женеву, а затем в 1934 г. в Нью-Йорк. В США он работал в Институте социальных исследований в Нью-Йорке, преподавал в Колумбийском и Иельском университетах. В 1943 г. Фромм помог сформировать нью-йоркское отделение Вашингтонской школы психиатрии, а в 1946 г. выступил в качестве сооснователя Института психиатрии Уильяма Алансона Уайта.

В 1950 г. Фромм переехал в Мехико, где преподавал в Национальном автономном университете Мексики до 1965 г. Основал и возглавлял Институт психоанализа при Национальном университете в Мехико.

Будучи в Мексике, Фромм посвятил себя исследованию Нового времени, изучению социальных проектов прошлого и настоящего; издал книгу «Здоровое общество», в которой выступил с критикой капиталистической системы. В 1960 г. он вступил в Социалистическую партию США и написал её программу, которая, впрочем, из-за партийных споров была отвергнута. Фромм продолжал заниматься политической деятельностью, выступал с лекциями, писал книги и участвовал в митингах.

В период с 1957 по 1961 г. преподавал психологию в Мичиганском университете, а с 1962 г. – в Нью-Йоркском университете. В 1962 г. принял участие в качестве наблюдателя в конференции по разоружению в Москве.

В 1968 г. у Фромма случился первый инфаркт. В 1974 г. он переехал в Локарно. Вскоре после окончания работы «Иметь или быть» в 1977 году с ним случается второй, а потом и третий (1978) инфаркт. Он скончался в Швейцарии в Локарно в своём доме 18 марта 1980 г.

Концептуальными истоками творчества Э. Фромма являлись идеи З. Фрейда, К. Маркса (главным образом «раннего»), а также буддизм, труды Б. Спинозы, Ф. Ницше и др.

Основные сочинения: «Бегство от свободы» (1941), «Человек для себя» (1947), «Искусство любить» (1956), «Дзен-буддизм и психоанализ» (1960), «Концепция человека у Маркса» (1961), «Из плена иллюзий» (1962), «Сердце человека» (1964), «Революция надежды» (1968), «Анатомия человеческой деструктивности» (1973), «Иметь или быть?» (1976) и др.

### **«Здоровое общество»**

Фромм, акцентируя внимание на проблеме человека, стремился к комплексному рассмотрению её биологических, социальных и экзистенциальных аспектов. Человек как биологический вид, по Фром-

му, является представителем приматов, возникающим в тот момент, когда детерминация поведения инстинктами достигает минимума, а развитие мозга – максимума. Человеку присущи специфические свойства, отличающие его от животного: разум, самосознание и воображение. Их возникновение порождает ситуацию неопределённости, осознание своей отдельности, одиночества.

Это осознание, по мнению Фромма, становится источником тревоги, вины и стыда. Разрушение гармонии дочеловеческого существования определяет человеческую природу (натуру). Человеческая природа не может быть рассмотрена ни как биологически обусловленная сумма желаний, ни как безжизненный слепок с матрицы социальных условий. Она не является ни неизменной, ни безгранично пластичной. Фромм утверждает, что человеческая природа есть результат исторической эволюции в синтезе с определёнными врождёнными механизмами и законами.

Разрыв единства с природой, жажда обретения новой гармонии взамен утраченной порождают экзистенциальные дихотомии (неразрешимые противоречия человеческого существования): между жизнью человека и его смертностью, между человеческими возможностями и пределами их реализации. Кроме того, Фромм указывал на наличие исторических дихотомий – противоречий индивидуальной и социальной жизни, не являющихся имманентными для человеческого существования, а исторически обусловленных и в принципе разрешимых.

Примером исторической дихотомии является, по Фромму, институт рабства в Древней Греции. Физиологически обусловленные потребности, вытекающие из необходимости обеспечения биологического выживания, требуют удовлетворения при любых условиях и в этом смысле являются первичным мотивом человеческого поведения. Уникальность человеческого положения, по Фромму, состоит в том, что удовлетворения потребностей недостаточно не только для счастья, но даже для психического здоровья. Потребности, порождаемые дисгармонией человеческого существования, выходят далеко за пределы животных потребностей. Их выражением является стремление восстановить единство человека с миром.

По мнению Фромма, источником всех движущих человеком сил, всех его страстей, аффектов, стремлений является необходимость постоянного разрешения противоречий своего существования и поиска всё более высоких форм единства с природой, с другими людьми и самим собой. Независимо от удовлетворения животных потребностей актуализируются специфически человеческие потребности.

В работе «Здоровое общество» Фромм даёт следующую их классификацию:

1) *потребность в приобщённости* (необходимость преодолеть одиночество, отделённость, изолированность). Конструктивным путем её удовлетворения является любовь. При невозможности её реализации возникают паллиативные формы в виде «симбиоза» в подчинении или овладении. Предметом «симбиоза» могут являться люди или внешние силы. Полная неудача в обретении приобщённости выражается в нарциссизме – патологической фиксированности на себе, неспособности к установлению связей с окружающим миром и его объективному восприятию;

2) *потребность в преодолении ограниченности собственного существования*. Неудовлетворённость человека собственным положением случайного, пассивного, бессильного создания порождает стремление стать «творцом», быть созидательно активным. Отрицательным вариантом удовлетворения этой потребности является разрушительность, стремление к самоутверждению в деструкции;

3) *потребность в укоренённости и братстве*. Разрыв естественных связей, невозможность возврата к доиндивидуальному существованию вынуждают каждого взрослого человека к поиску помощи, близких межличностных отношений, защиты. Обратной стороной этой потребности является «инцест», трактуемый Фроммом как не критическая связанность индивида с общностью: семьёй, родом, государством, церковью. В современных обществах, по его мысли, распространены такие формы «инцестуальной связи», как национализм и квазипатриотизм;

4) *потребность в чувстве тождественности*. Человек с его разумом и воображением нуждается в представлении о самом себе, в способности почувствовать себя субъектом своих действий, в обретении индивидуальности. Отсутствие подлинно индивидуального чувства тождественности компенсируется его заместителями, которыми являются чувства принадлежности к нации, религии, социальному классу, роду занятий. В этом случае имеет место, по Фромму, «стадная» идентичность, при которой чувство тождественности покоится на чувстве безусловной принадлежности к толпе;

5) *потребность в системе ориентации и потребность в поклонении*. Их основой является неопределённость человеческой ситуации и необходимость в силу этого сформулировать систему координат для организации восприятия мира, интеграции усилий и осмысления жизни. Ответами на эти потребности могут быть раз-

личные теистические и нетеистические системы. В таких системах, по мнению Фромма, значимы не их формальные аспекты (догматы, вероучение и т. д.), а глубинные личностные мотивации. Рациональные системы стимулируют развитие зрелой, разумной, созидательно активной личности. Иррациональные же поощряют непродуктивные черты характера и удовлетворяют соответствующие «религиозные» потребности. По Фромму, специфически человеческим (экзистенциальным) потребностям отвечают произрастающие из характера страсти (потребность в любви, нежности, свободе, разрушении, садизм, мазохизм, жажда собственности и власти).

Какое же здоровое общество, согласно Фромму, должно соответствовать душевно здоровой личности и какой должна быть структура здорового общества? Мыслитель ставит эти вопросы перед собой и чётко, ясно, конкретно на них отвечает.

Во-первых, это должно быть общество, в котором ни один человек не должен быть средством для достижения каких бы то ни было целей для другого человека. Человек должен являться целью сам по себе, т. е. в здоровом обществе никто не используется и не использует себя для того, чтобы не способствовать раскрытию человеческих возможностей, способностей и талантов.

Во-вторых, это общество, где поступать по совести и чести считается хорошим и необходимым качеством человека.

В-третьих, где человек занимается общественными проблемами как своими собственными.

В-четвёртых, это такое общество, в котором человек должен быть активным и ответственным участником жизни общества.

В-пятых, отношения в данном обществе должны быть доброжелательными, дружелюбными и добросердечными.

В-шестых, здоровое общество способствует стимулированию разума и позволяет выразить каждому члену общества свои желания и потребности в коллективном творчестве и т. д.

Какие черты должны быть присущи здоровому обществу? По мнению Фромма, здоровое общество представляет собой такое общество, которое выдвигает реалистическую программу социальных действий, направленных на благо людей, живущих в этом обществе.

## **Человек и характер**

Фромм трактует характер как замену для слаборазвитых у человека инстинктов. Характер определяется им как относительно стабильная система всех неинстинктивных стремлений, через которые

человек соотносится с природным и человеческим миром. Коренящиеся в характере страсти и влечения, будучи категориями биосоциальными, историческими (в отличие от физиологически обусловленных инстинктов – биологической природной категории), не служат физическому выживанию, но обладают иногда даже большей, чем инстинкты, мотивирующей силой. Экзистенциальные потребности у всех людей одинаковы, но в то же время индивиды и группы различны по преобладающим страстям. Это различие, по мнению Фромма, в значительной степени зависит от социальных условий, влияющих на биологически заданную экзистенциальную ситуацию и соответствующие ей потребности.

Характер позволяет человеку действовать последовательно и «разумно» (целенаправленно), а также задаёт возможность его приспособления к обществу. В то же время каждое общество для своего устойчивого существования нуждается в соответствии характеров своих членов социоэкономической ситуации. Приспособление индивида к обществу первоначально происходит в семье («психическом посреднике» общества), транслирующей нормы и ценности данной культуры от родителей к детям. По мнению Фромма, факт сходства значимых черт характера у членов одной культуры позволяет говорить о «социальном характере», формирующемся под влиянием социально-экономической структуры общества.

Философ определяет «социальный характер» как основное ядро структуры характеров большинства членов группы, который развился в результате фундаментального опыта и образа жизни, общего для данной группы. «Социальный характер» является, по мнению Фромма, основным элементом в функционировании общества и в то же время – «приводным ремнём» между экономическим базисом и идеями, господствующими в обществе. С одной стороны, «социальный характер» направляет поведение индивидов в соответствующем потребностям общества направлении. С другой стороны, он делает такое поведение нормой и формирует его внутреннюю мотивацию, зачастую неосознаваемую. Таким образом, благодаря «социальному характеру» человек хочет делать то, что он должен делать. В то же время, как полагал Фромм, несоответствие «социального характера» изменившимся социально-экономическим реалиям делает его дисфункциональным элементом общества.

Философ полагает, что все существовавшие в истории типы обществ не отвечали подлинным нуждам человека. Репрессивность общества проявляется, по его мысли, в манипуляции сознанием,

а также в вытеснении в бессознательное нежелательных с социальной точки зрения устремлений – как негативных, так и позитивных. В связи с этим Фромм говорит о «социальном бессознательном», обусловленном действием «социального фильтра». В «социальный фильтр», согласно Фромму, входят язык, присущая данному обществу логика мышления и социальные запреты – «табу». Всякое побуждение или мысль допускается в сознание только по прохождении «социального фильтра». Соответственно символику бессознательно Фромм связывает с социокультурно заданными внутриспсихическими конфликтами.

Целью спасительной для людей психоаналитической терапии становится, согласно Фромму, «дерепрессия» – осознание позитивных человеческих потенций и достижение их баланса с социальной дееспособностью.

### **«Иметь» или «быть»?**

В своем последнем крупном труде «Иметь или быть?» Фромм рассматривает два противостоящих понятия – «иметь» и «быть». Обращая внимание на то, что «нормальному человеческому сознанию» это противопоставление не бросается в глаза, философ пишет о том, что провести различие необходимо.

В человеческом характере установки на обладание и бытие борются друг с другом: «... Обладание и бытие – это две совершенно разные формы человеческих переживаний: от наличия и интенсивности той или иной формы зависят различия индивидуальных и коллективных характеров».

Ориентация на обладание более всего проявляется в современном понятии собственности, особенно после Первой мировой войны. Свою крайность ориентация на обладание нашла в современном обществе потребления: «Новый принцип отношений диктует новое поведение: приобрести – попользоваться – и выбросить (а если удастся, то и выгодно продать или поменять на лучшую модель) – вот он, круговорот, девизом которого является идея «Новое – всегда лучше!»».

По мнению Фромма, «сущность обладания коренится в самой природе частной собственности. В модусе обладания смыслом становится приобретение собственности и неограниченное право сохранить всё то, что приобретено и накоплено». В результате такая ориентация приводит к тому, что называют «жадность» или «алчность». Фромм пишет о том, что установка на обладание превращает самого человека в вещь, своего рода её придаток.

«Модусу обладания» противостоит «модус бытия». Понятие «иметь», принадлежащее модусу обладания, намного легче для понимания повседневному сознанию, чем понятие «быть». Понятие «иметь» привязано к конкретным вещам, а значит, более наглядно, чем понятие «быть».

«Важнейшей предпосылкой для возникновения у человека ориентации на «бытие» (модуса бытия), – пишет Фромм, – является свобода и независимость, а также наличие критического разума. Главным признаком такого состояния духа является активность не в смысле деятельности, а в смысле внутренней готовности к продуктивному использованию человеческих потенциалов».

Под «свободой и независимостью» Фромм прежде всего имеет в виду свободу от ориентации на обладание. Человек должен отбросить свою привязанность к своей частной собственности, перестать держаться за своё имущество. У человека должно быть желание «давать, делиться и жертвовать собой». Однако беда в том, что в современном обществе доминирует ориентация на обладание, которая активно поддерживается в том числе и средствами массовой пропаганды, и сложившимися социально-экономическими отношениями, основанными на конкурентной борьбе между людьми.

Для разделения понятий «иметь» и «быть» Фромм предлагает следующие дихотомии:

1) *Надёжность – неуверенность*. Ориентация на обладание подразумевает уверенность и надёжность. Это ассоциируется с безопасностью (приобрести – значит обезопасить). Ориентация же на бытие подразумевает неуверенность, т.к. подразумевает активность, а активность – это всегда риск, шаг в неизвестное, неопределённое: «Итак, можно утверждать, что страх перед жизнью для экзистенциального сознания – исключение, в то время как потребительскому сознанию органически присущи страхи перед «утратой собственности»»;

2) *солидарность – антагонизм*. Говоря о человеческих отношениях, Фромм обращает внимание на то, что человеку с «потребительским мышлением» присущ прежде всего антагонизм к другим людям, т.к. он опасается, что они могут отобрать его собственность. Если такой человек и испытывает к кому солидарность, то к тем, кого считает для себя безопасными (например, к детям). Человек же, ориентированный на бытие, не хочет радоваться в одиночку (владея ей), он хочет разделить свою радость с другими людьми;

3) *радость – удовольствие*. По мнению Фромма, разницу между «радостью» и «удовольствием» нелегко уловить, т.к. «мы все живём

в мире безрадостных удовольствий». Удовольствие является удовлетворением какой-либо потребности, оно кратковременно. Радость же – «это не экстаз, не вспышка, а пламя, которое освещает всю глубину бытия», «радость – это то чувство, которое мы испытываем на пути реализации своих сущностных сил, на пути становления личности и её самореализации»;

4) *здесь и сейчас – прошлое и будущее*. Это, пожалуй, самая сложная из дихотомий, предложенных Фроммом. Человек обладательного модуса привязан ко времени, к прошлому. Он привязан через накопление материальных и социальных благ. К будущему же человек привязывается через планы получения новых благ: «Это проявляется в выражении: «У этого человека есть будущее» (которое подразумевает, что у него ещё будет много вещей, которых сейчас он не имеет)». Установку же «быть» «здесь и сейчас» следует отличать от потребительской установки «хочу приобрести здесь и сейчас» или «жить сегодняшним днём», ибо они просто сводятся к немедленному потреблению. Настоящее, по Фромму, – это «перекрёсток, место встречи прошлого и будущего, пограничная станция, на которой, однако, не происходит качественного скачка». Итак, «быть» означает у философа находиться вне времени, забыть поговорку «время – деньги» и пытаться созидать нечто «вечное».

Таким образом, Фромм пишет о том, что человек должен отойти от установки «иметь» и переключиться на установку «быть». Только в этом случае мы получим гармонично развитых личностей, которые, в свою очередь, смогут создать справедливое и гармоничное общество.

## Заключение

Пытаясь применить психоанализ к философии, социологии и науке о религии, Фромм выходит за узкие рамки психоанализа. Великолепно ориентируясь в философии и психологии, он создаёт самостоятельное направление аналитической социальной психологии. Она призвана выяснить, в какой мере и каким образом душевный аппарат человека является причиной, определяющей формирование и развитие общества. Фактически это был вопрос о философских и социально-психологических основах интеграции общества.

Ценность социально-психологического подхода Фромма состоит не в том, что он позволяет проникнуть в психическое своеобразие отдельного члена группы, а в том, что он устанавливает общие психические тенденции, играющие, по его мнению, решающую роль

в развитии общества. Фромм стремится объяснить динамику содержания общественного сознания и его представителей из изменения неосознаваемых явлений души не невротиков, а обычных, нормальных людей, членов этого же коллектива, общества.

Ориентация на «модус бытия», продуктивная ориентация – биофилия, влечение к принципу жизни и роста во всех существующих сферах жизнедеятельности. Фромм подробно излагает её принципы в книге «Человек для себя», а также в «Иметь или быть?» при описании ориентации характера на – «быть». «Мой идеал, – неоднократно повторяет Фромм, – что человек должен развиваться сам до высшей степени или совершенства своей личности».

Человек – это единство. Его мышление, чувства и жизненная практика неразрывно связаны между собой. Он не может быть свободен в своём мышлении, если он одновременно не свободен эмоционально, если он зависим и несвободен в своей жизненной практике, в своих экономических и социальных отношениях.

Желаемое общество должно быть таким, «в котором ни один человек не становится средством для другого, а всегда является самоцелью. Следовательно, никто не должен быть использован или использовать себя ради целей, не служащих развитию его собственных сил. В центре такого общества находится человек, и цели его развития должны быть подчинены вся экономическая и политическая деятельность».

Такая концепция жизни и свободного, разумного, любящего человека как высшей её цели получила в 60-х годах XX в. название «гуманистический социализм».

## **ПОЛЬ-МИШЕЛЬ ФУКО** **(1926–1984)**

*Французский философ, историк, теоретик культуры. Один из наиболее известных представителей антипсихиатрии.*

### **Жизнь**

Поль-Мишель Фуко родился 15 октября 1926 г. во французском городке Пуатье. Его родители были зажиточными буржуа. Отец – успешный хирург, преподавал в местном медицинском колледже. Мать – энергичная женщина, которая занималась вложением денег мужа, помогала ему в практической работе и была яркой автолюбительницей. Небольшой домик за городом и вилла на атлантическом

побережье обеспечивали семье из пяти человек (у Фуко была старшая сестра и младший брат) прекрасный летний отдых. Отец был добрым, но строгим, мать – деятельной, но заботливой.

В школе Поль-Мишель был слабым и близоруким, имел прозвище Полишинель (аналог нашего Петрушки), успехами не блистал, несмотря на явные способности. Когда Фуко исполнилось четырнадцать лет, во Францию вторглись нацисты. Война отразилась в сознании Фуко толпами беженцев и плохими результатами при окончании школы.

В 1945 г. со второй попытки он поступил в элитную Высшую школу (Эколь Нормаль), где вращались все сливки французского студенчества. Но даже здесь среди многих суперинтеллектуалов Фуко выделяется своим исключительно вспыльчивым характером. Во многом это было связано с тем, что к 1945–1946 гг. он окончательно осознал свою гомосексуальность. Для Франции того периода это было незаконно, а для Пуатье и незаконно, и безнравственно. Фуко не мог жить один, а студенты, которые смотрели на него как на опасного сумасшедшего, не хотели жить с ним вместе. Именно в этот период Фуко разошёлся с отцом и начал называть себя только Мишель. Он совершил несколько попыток самоубийства и начал изучать работы Гегеля, Хайдеггера и Сократа.

В 1951 г., показав блестящие результаты (четвёртые по всей Франции), Фуко сдаёт выпускные экзамены, становится преподавателем Эколь Нормаль, специализируясь на философии и психологии. Молодой человек исключительно быстро взрослеет как личность и как философ. Его уверенность в своих интеллектуальных силах сочеталась с эмоциональным самопознанием. Он научился принимать свою гомосексуальность, а жестокость его характера находила выход в происходивших время от времени садомазохистских развлечениях. Интерес к психологии делает его частым посетителем госпиталя Святой Анны. В этом же году Фуко вступает в ряды французской компартии. В 1953 г. вышел из неё, не согласившись с позицией коммунистов по поводу советского «дела врачей» и отношением коммунистов к гомосексуалистам.

В 1954 г. Фуко под впечатлением своих визитов к душевнобольным госпиталя Святой Анны пишет свою первую книгу «Душевная болезнь и личность». В ней он высказывает своё представление о психологии и сумасшествии в рамках теории Л. Бинсвангера и И. Павлова. В изложении идей чувствуется марксистская интерпретация решений проблемы взаимоотношения человека и среды.

Далее следует преподавательская работа: 1955–1958 гг. – младший преподаватель в г. Упсала (Швеция); 1959 г. – директор французского института в Гамбурге (Германия); затем – Клермон-Ферран, Тунис, Венсен (Франция), Бразилия, Коллеж де Франс (Франция), 1970 г. – первые лекции в США. Здесь он собирает большие залы в Буффало, Беркли и других университетах.

2 июня 1984 г. Фуко упал в обморок и был госпитализирован. 25 июня он скончался от СПИДа.

## Творчество

В середине XX в. информационно-технологический переворот в культуре приводит к краху тоталитарного мышления, кризису в развитии рационально-умственных способностей и способностей восприятия человека. Вместе с этим возрастает насилие. Всё более очевидным становится индифферентное отношение к личности, утрата индивидом жизненных ориентиров и снижение роли индивида как субъекта исторического развития. В этот период и возникла философия постмодернизма. Её появление необходимо рассматривать как философскую рефлексию на сложившуюся в обществе ситуацию неустойчивости и неопределённости. Наиболее адекватно основные идеи постмодернистской философии выразили Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида, Ж. Делёз, М. Фуко, Ж. Лиотар, Р. Рорти, Ф. Гваттари и др.

После первой книги Фуко (1954), не привлечшей к себе особенного внимания, последовали «Безумие и неразумие: история безумия и классический век» (1961); «Генезис и структура «антропологии» Канта» (1961); «Раймон Русель. Опыт исследования» (1963); «Рождение клиники: археология взгляда медика» (1963); «Предисловие к трансгрессии» (1963); «Отстояние, вид, первоначало» (1963). Знаменитым Фуко сделала книга «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966). После её выхода тексты Фуко неизменно оказывались в центре внимания профессиональных философов и широкой интеллектуальной общественности.

Всего Фуко написал более десятка монографий и более сотни статей. Среди последних, несомненно, следует отметить следующие: «Мысли извне» (1966), «Что такое автор» (1969), «Порядок дискурса» (1970), «Ницше, генеалогия, история» (1971), «Игра власти» (1976). Не может не удивлять и восхищать широта интересов Фуко – проблемы медицины и биологии, литературная критика и языковедение, история пенитенциарных систем и эволюция сексуальности в Европе. В работах «Надзирать и наказывать» (1975) и в трёх томах

«Истории сексуальности» (1976–1984) зафиксирован явный перелом в осмыслении социально-политической обстановки. Фуко начинает встраиваться в различные практики борьбы с авторитарностью.

Тексты Фуко различны по своему содержанию. Однако это не мешает его исследовательской программе выглядеть как целостной. Философ неоднозначен и многолик. В истории и методологии философского знания Фуко проявил себя как создатель «археологии знания», как автор «генеалогии власти», как «эстетик существования». Переход от первого Фуко ко второму может рассматриваться как развитие исследовательской позиции за счёт учёта дополнительной по отношению к языку «независимой переменной» – власти.

Язык для Фуко – это не категория лингвистики, а метафора для обозначения самой возможности соизмерения и взаимопреобразования разнородных ресурсов культуры. Единство истории и языка для него совершенно очевидно. Язык – это лаборатория, продуцирующая человеческую духовную культуру. Он есть общий механизм духовного производства, ступень первоначального структурирования, из которого выходят и вступают в силу социально-культурные механизмы более высоких ступеней.

Фуко никогда не стремился к построению особой системы или упорядочиванию своего социально-философского опыта. Он – историк и «осмыслитель» настоящего, мыслитель, мыслящий посредством истории. Перед своими исследованиями Фуко ставил следующие задачи:

- воссоздать археологию современных знаний о субъекте;
- расшифровать генеалогию современной власти и всей современной западной цивилизации;
- написать особую онтологию настоящего, которая мыслится областью пересечения других трёх онтологий: онтологии субъекта в его отношении к самому себе, онтологии субъекта в его отношении к другим людям и институтам в поле власти, онтологию субъекта в его отношении к истине в поле знания.

Творчество Фуко проходит под знаком трёх заимствованных у Канта вопросов:

- Что можно знать?
- Что следует делать?
- Что есть человек?

Согласно этой последовательности история мысли самого Фуко распадается на три периода:

- «археологический»;

- «генеалогический»;
- «период эстетик и существования».

В своем творчестве Фуко развивал основной фонд идей французского и европейского Просвещения в реалиях западной культуры второй половины XX в. Основной объект исследований Фуко – бес- сознательное различных исторических эпох. Этот интерес сближает его с Франкфуртской школой. В шестидесятые годы Фуко разрабаты- вает концепцию европейской науки на основе «археологии знания», имеющей своим ядром «знание-язык». Все известные теории науки и культуры Фуко относит к «доксологии». В 1970-е гг. на первый план в его работах выходит тема «знания-насилия», «знания-вла- сти». В 1980-х гг. в творчестве философа появляется понятие «субъ- ект» и рассматривается тема сексуальности, а вместе с ней вопросы этики, морали и свободы.

## **Основная проблематика**

### *Проблема субъекта*

По недвусмысленному заявлению мыслителя действительная цель большинства его работ состоит в создании истории различных способов субъективации человеческих существ в культуре. Интерес Фуко состоял в выяснении того, как именно человек конституиро- вался в качестве определённой исторической формы субъекта и по- средством каких практик. Он отверг априорную теорию субъекта, разработанную в классической философии, чтобы быть в состоянии выполнить анализ отношений, которые могут иметь место между самим субъектом (или различными его формами) и системой «зна- ние-истина».

По убеждению Фуко, субъект – это не субстанция (как у Гегеля, Канта, Шеллинга и др.), а форма, которая имеет исторически измен- чивую конституцию. Именно выделение социально-исторической конституции субъективности в рамках «археолого-генеалогическо- го» подхода подводит Фуко к изучению феномена власти.

Под понятием «субъект» он подразумевает два смысла: субъект, находящийся в подчинении другого через контроль и зависимость, и субъект, привязанный к своей собственной идентичности через сознание или самопознание. И в том, и в другом случае речь идёт о форме власти, которая поработает и подчиняет. В философии Фуко происходит переориентация в рассмотрении участия субъек- та в «играх» истины. Эти истины связываются уже не с дисципли-

нарными проектами и практиками (как в классической философии модерна), а с практиками самоформирования субъекта, которые он называет аскетическими упражнениями «самости над собой».

Таким образом, субъект в качестве формы организации исторического опыта должен уступить поиску различных «стилей существования», критической работе мысли над самим собой. В конце 70-х – начале 80-х гг. Фуко ведёт речь именно о такой историчности «стилей существования» и критической мысли субъекта. Он сводит оси генеалогии (ось истины в «Рождении клиники» и «Археологии знания»); ось власти в «Надзирать и наказывать» и ось морали в «Истории сексуальности») в «онтологию настоящего».

Именно здесь мы видим некоторое противоречие в выводах Фуко. Последовательно лишая человека его социальных оболочек – слоя языка, слоя дискурсивности и слоя механизмов власти, он не может не прийти к некоторому «сухому остатку», который побуждает субъекта к действию без этих механизмов. Это актуализирует взаимообусловленность социального и личного в человеке, их неразстворимость (до предела) друг в друге. Именно социальная обусловленность не отменяет возникновения в ней некоей новой размерности и причинности, несводимой ни к языку, ни к дискурсу, ни к власти. Между полем социального и возникновением индивидуальности неизменной всегда остаётся сфера свободы.

Вывод Фуко заключается в том, что дискурсивная практика образует знание, не являясь при этом ни обработанным наброском, ни побочным продуктом привычной жизни, созданным наукой. В этом главное достижение «Археологии знания» – открытие и размежевание субъективности, «где и литературная форма, и научная теорема, и повседневная фраза, и шизофреническая бессмыслица, и многое другое являются в равной мере высказываниями, хотя и несравнимыми, несводимыми друг к другу и не обладающими дискурсивной эквивалентностью... И наука, и поэзия в равной степени являются знанием».

История познания, сознания, знания как центральная проблема

Эта проблема была зафиксирована у Фуко как центральная с помощью термина «археология», реконструированного в непривычные значения. У него археология – это метод, позволяющий раскрыть структуру мышления, определяющую рамки концепций определённой эпохи. Наилучшему достижению цели способствует изучение подлинников документов этого периода. Археология являет собой вариант строгого анализа дискурса, она исследует его. Археология –

это то, что Фуко противопоставил традиционному историческому описанию (истории идей). Поиск поля возможностей того или иного дискурса ведётся археологическим способом, непохожим на привычный исторический или документальный. Дискурсы подвергаются анализу не как совокупность законов, а как практики, всё время образующие объекты, о которых они говорят.

Архив – это общая система формирования и преобразования высказываний. Это закон для всего того, что может быть сказано; система, которая управляет появлением высказывания, благодаря которой высказывание приобретает статус единичного события. При помощи архива всё сказанное сочетается между собой и сохраняется. Архив определяет систему высказываемости «высказывания-события» в его материальном воплощении. Архив является системой функционирования «высказывания-вещи» и определяет его тип актуальности. Архив различает дискурсы в их многообразном существовании. Язык определяет систему построения возможных предложений. Архив устанавливает возможный уровень между языком и тем, что пассивно накапливает произнесённые слова.

Как пишет Фуко в книге «Археология знания», невозможно дать исчерпывающее описание архива. Человек, сколько бы он ни старался, не может описать свой собственный архив.

Понятия, на которых базируется проект археологии знания и культуры Фуко, – «структура опыта», «дискурс», «историческое и аргіогі», «эпистема».

Понятие «структура опыта» он вводит для того, чтобы обозначить культурные ситуации, которые охватывают и познающего субъекта, и познаваемые объекты. Согласно Фуко, структура опыта какой-либо научной или культурной эпохи охватывает не только теоретические, т.е. располагающиеся на дискурсивном уровне, высказывания. В ещё большей мере сюда относится совокупная историческая ситуация, которую составляют политические, педагогические, экономические и культурные моменты и структуры различного вида.

Понятие «дискурса» обрисовывает структурированное поле высказываний, которое, в свою очередь, содержит в себе основные правила, влияющие на оформление познавательного опыта. Высказывания этого языкового поля не разрознены, не атомарны, а взаимосвязаны и всякий раз выполняют особую регулирующую функцию, определяемую дискурсом как целым.

«Историческое и аргіогі» в толковании Фуко обозначает наиболее существенные принципы организации познания, упорядочива-

ния тех или иных феноменов знания и сознания. Они характерны для определённой исторической эпохи. Как отмечают исследователи, Фуко в данном случае заимствовал у Канта сам принцип организации опыта через такие категории, как причинность, субстанция и т. д. (Фуко специально занимался философией Канта. В 1964 г. он опубликовал свой новый перевод кантовской «Антропологии».) Однако Фуко не принял гносеологического априоризма Канта, утверждавшего, что категории просто предзаданы опыту в качестве организующего начала, и не исследовавшего их генезис.

Одновременно французский философ превратил такого рода категории в «историческое а priori», т. е. стал выводить власть категорий над познанием конкретных субъектов из социально-исторических обстоятельств, которые, согласно Фуко, структурируют и организуют познавательный опыт. Эти в целом верные, но слишком общие и расплывчатые характеристики, он хотел конкретизировать с помощью понятия «эпистема».

Это понятие Фуко ввёл и разъяснил в работе «Слова и вещи» (1966). Он писал, что под «эпистемой» он понимает «совокупность отношений, которые в данное время могут объединять дискурсивные практики, благодаря которым становятся возможными «эпистемологические фигуры», науки и, возможно, формализованные системы». Эпистема, – разъяснял он далее, – это не форма познания и не тип рациональности, которые проникали бы в различные науки и через которые находило бы проявление суверенное единство субъекта, духа или эпохи. Эпистема – такая совокупность соотношений, которую можно открыть в данное время внутри наук и которая может быть проанализирована на уровне «дискурсивных упорядоченностей».

Речь идет о понятиях, которые возникают и применяются в определённом конкретно-историческом и культурном контекстах. Эти понятия как бы предписываются индивидам, работающим в науке, пусть они существуют на заднем плане и не обязательно осознаются субъектами. Фуко убеждён, что «эпистемы в их языково-семиотическом измерении образуются на том уровне, где формируются научные символы и научный язык. Символический порядок эпистем внутренне иерархичен: определённые основополагающие понятия и познавательные принципы организуют множество высказываний, наблюдений, аргументов и т. д. Эпистемы резко противостоят друг другу; основополагающие принципы организации научного мышления чётко отделяются друг от друга. Эти основополагающие прин-

ципы образуют нечто вроде правил связи многообразных впечатлений и возможных опытов...».

Отдельно Фуко обозначает три эпистемы, три исторически различных конфигурации знания. Из них отметим две, тщательно им проработанные:

– ренессансная (XVII–XVIII вв.) – *эпистема представления*. Язык превращается в автономную систему знаков и почти совпадает с самим мышлением и знанием. В этой связи именно всеобщая грамматика языка даёт ключ к пониманию не только других наук, но и культуры в целом;

– современная (с начала XIX в.) – *эпистема систем и организаций*. Возникают новые науки, не имеющие ничего общего с ранее существовавшими. Язык оказывается обычным объектом познания. Он превращается в строгую систему формальных элементов, замыкается на самом себе, развёртывая уже свою собственную историю, становясь вместилищем традиций «склада мышления».

Фуко давно задаётся вопросом (ещё в работе «Слова и вещи»): что представляет из себя человек в рамках этих эпистем. Он выдвигает гипотезу, согласно которой образ человека (не он сам!) очерчивается тремя разновидностями эмпирических объектов: Жизнь, Труд и Язык. Таким образом, конечность человека определена биологией его тела, экономическими механизмами труда и языковыми механизмами общения.

Неустойчивость нынешнего образа человека вызвана тем, что неустойчивыми являются и образующие его позитивности – труд, жизнь и язык. Науки, изучающие человека, оказываются в полной зависимости от наук, изучающих указанные три предмета. Формы познания, которые к ним обращаются, тоже обладают качеством неустойчивости. Перед человечеством и перед человеческим познанием встают более древние и более постоянные проблемы, нежели человек. Очередной сдвиг в пространстве знания освободит культуру от известного сегодня образа человека: «Человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке».

## **Генеалогия власти как проблема**

Генеалогия – это термин, который использовал Ф. Ницше для описания своего исследования морали. Это позволило ему проследить её эволюцию: что изначально представляли собой мораль и её скрытые мотивы и как это отражено в современном отношении к морали. Генеалогия прослеживает историю стремления к власти. Фуко

называет генеалогией свой исторический анализ различных «знаний» – таких как литература, медицина и этика. Этот анализ показывает, как изменялось понятие «истина» с их развитием. Данные изменения не подчинены законам логики, они зависят от определённой эпистемы, присущей конкретной эпохе. Все наши представления об истине на самом деле условны.

В 70-х гг. философские взгляды Фуко основательно меняются. Происходит это вследствие того, что он углубляется в философию Ф. Ницше. К самому началу этих годов относятся вступительная лекция в Коллеж де Франс «Порядок дискурса» и статья «Ницше – генеалогия истории». Теперь Фуко увлекают «ницшеанские» темы и прежде всего – «генеалогия морали». Поле дискурса теперь уже перестаёт быть нейтральным объектом исследования. Отныне Фуко видит в дискурсе также и сферу власти, господства и борьбы различных интересов.

Дискурс всегда ограничивает, согласно Фуко, число участвующих в нём индивидов. Он предельно ритуализирован и содержит в себе различные виды дискриминации. От него «отлучают» на основании различных принципов и требований: одни высказывания отвергаются как «безумные», другие – как ложные и т.д. Дискурс, следовательно, выступает как одна из составных частей господствующего общественного порядка, от которого, в свою очередь, исходит принуждение, оказывающее своё воздействие и на сферы знания, и на области практической жизни: «Знание как результат коммуникации, селекции и аккумуляции в той же мере покоится на технических приемах власти, в какой оно само есть предпосылка употребления власти».

Продолжением этого анализа стали книги «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» (1975); «История сексуальности» т. 1. «Воля к знанию» (1976), т. 2. «Пользование наслаждениями» (1984), т. 3 «Забота о себе» (1984). Идеи Фуко, выраженные в этих книгах, вкратце таковы. В первой из названных книг философ ставит в связь, с одной стороны, историю современной духовности и, с другой стороны, развитие системы правового принуждения. Тюремь, согласно Фуко, есть не просто наказывающее исправительное учреждение, а уголовное право – не только свод законов о преступлении и наказании. Это своего рода модели, с опорой на которые учреждаются системы власти в армии, школе, больнице, на фабрике и в других социальных институтах. Тут отрабатывается своего рода «микрофизика власти». К человеку применяется целая совокупность

дисциплинирующих «технических» социальных приёмов. Из процедур надзора и кары, наказания и принуждения рождается особая социально-историческая действительность.

Новая «аналитика власти», согласно Фуко, должна включать, во-первых, противопоставление «технического и позитивного» понимания власти – «юридическому и негативному», а во-вторых, различение двух форм власти: той, что связана преимущественно с государством и его аппаратами (система правосудия, армия и т.д.), и той, что, располагаясь на ином уровне и представляя собой особого рода сеть властных отношений, которые реализуют себя по самым разным каналам, оказывается относительно независимой от государственной власти. (В одной из бесед 1975 г. Фуко отмечает, что наличие этих двух форм власти обнаружилось при анализе феноменов фашизма и сталинизма.) Это – тот уровень анализа, который в литературе о Фуко будут именовать потом «микрофизикой» власти. За этими темами и направлениями анализа стоит, как о том не раз говорит сам Фуко, вопрос, который, по сути, задаёт горизонт для всего остального. Это вопрос об отношении секса и истины.

Этот вопрос лейтмотивом проходит через всю «Волю к знанию»: «Какая-то скользкая дорожка привела нас за несколько веков – к тому, чтобы вопрос о том, что мы такое суть, адресовать сексу».

## **Заключение**

Книги Фуко о социальных науках, медицине, тюрьмах, языке, безумности и сексуальности и их роли в культуре сделали его одной из самых влиятельных личностей XX века.

## **ЖАК ДЕРРИДА (1930–2004)**

*Французский философ и теоретик литературы, основатель деконструктивизма.*

### **Жизнь и основные работы**

Жак Деррида родился в 1930 г. в пригороде Алжира. Его родители были «ассимилированными» евреями и принадлежали к кругу мелкой буржуазии. Жизнь членов французского среднего класса протекала в этой столице колониального города (Алжир в то время был колонией Франции) в приятной атмосфере бесцельности – между работой, сиденьем в кафе и пляжем. Однако, когда в 1940 г. в Ал-

жир пришла Вторая мировая война, это спокойствие было нарушено. И хотя на территории страны не прогремело ни одной битвы, и ни один немецкий солдат не ступил на её территорию, Алжир, перешедший (после оккупации Франции) под управление коллаборационистского режима маршала Пэтэна, остро чувствовал войну.

Особенно это проявилось в 1942 г., когда были приняты законы о расовой чистоте. Они инициировали антисемитские настроения среди европейского населения колонии. Деррида, бывший в лицейском классе учеником номер один, был лишён права поднимать французский флаг над зданием лицея. Но это было лишь началом диффамации. Для старших классов лицея была введена система квот, по которой количество учащихся евреев не должно превышать четырнадцати процентов. Директор по своей инициативе уменьшил её до семи процентов, и Дерриду исключили из лицея. Одарённый и чувствительный мальчик воспринял это очень близко к сердцу, и всю оставшуюся жизнь он избегал сообщать о себе сведения личного характера.

Какое-то время подросток Жак не получал никакого образования, а занятия в неофициальном еврейском лицее, куда его тайком записали, он часто прогуливал. Европейское общество отвернулось от него, и этот болезненный опыт сделал Дерриду, во-первых, противником расизма в любых его проявлениях, и, во-вторых, с этого времени, по свидетельству Д. Беннигтона, Деррида «не терпел любого отождествления со стадом, как и требований обозначить свою принадлежность к какой-либо группе вообще...». Мечты об образованности у Жака замещались и перемешивались с мечтой стать профессиональным футболистом. Но услышав однажды правду об А. Камю, он заинтересовался философией, а его идеалом стал «мыслящий человек действия», прокламированный в романе Камю «Посторонний».

В 1949 г. Деррида отправляют на учёбу в Эколь Нормаль – самое престижное учебное заведение Франции. Здесь он увлёкся нигилистическим экзистенциализмом Ж.-П. Сартра, который укрепил его мысли о «мыслящем человеке действия». Ему импонировали положения Сартра о том, что «существование предшествует сущности», его заявления, что наша личность и наша жизнь не являются данностью, а есть творчество посредством наших поступков, а то, что мы есть, – это результат наших выборов. Эти идеи стали одними из основных, которые Деррида стал развивать позже.

Стрессы, наркотики (амфетамины и снотворное), а также социал-философская дезориентация привели к тому, что Деррида бросил учёбу. В 1952 г. он поступает в Эколь Нормаль второй раз и в тече-

ние пяти следующих лет тщательно изучает философию. На этот раз он вдохновлён философами, которые сыграли решающую роль в создании и развитии феноменологии («философии сознания») – М. Хайдеггером и Э. Гуссерлем. Согласно их утверждениям, наше сознание находится по ту сторону рациональности и науки. Познать сознание можно только интуитивно, а познаём мы не через разум, а через восприятие.

Начавшаяся в 1954 г. война за независимость Алжира закончилась победой и признанием его независимости только в 1962 г. За это время Деррида успел отслужить в армии (он учил детей солдат), жениться и опубликовать свою первую серьёзную философскую работу. В 1962 г. он перевёл «Происхождение геометрии» Э. Гуссерля и сопроводил её своими комментариями, по объёму намного превосходившими саму работу.

Деррида выступает против положений Гуссерля о том, что в основе любой науки лежат некоторые исходные основания (например, в геометрии это «прямая линия», «расстояние», «точка»), которые познаются интуитивно, а вся основная норма просто выводится из них на основании логических заключений. Деррида был уверен в том, что аргументация такого порядка содержит апорию, т.е. неразрешимое внутреннее противоречие. В структуре философии, по его мнению, также заложена подобная апория. Значит, само наше понятие знания содержит логическое противоречие: либо наше знание основано на интуитивном познании базовых понятий, либо нет. А то и другое одновременно невозможно.

Деррида обратился к Хайдеггеру и его утверждению о том, что центральная идея западной философии и сопутствующего ей научного знания опирается на представление о том, что каким-то образом можно и должно найти абсолютную истину, которая принадлежит некоему царству Абсолюта, где нет места относительному и положению о том, что истина доказывалась самим своим присутствием, которое и есть Абсолют. Эти положения привели Деррида к осознанию ещё одной апии. При упоминании о «присутствии» истины неизбежно возникает призрак «божественного» присутствия. В течение многих столетий гарантом абсолютной истины являлся Бог, который и есть истина как предел и объём (вспомним Августина и Фому Аквинского). Без такого присутствия (хоть Бога, хоть Абсолюта) существование истины невозможно. Деррида объявил, что подобное положение дел есть апория и поэтому отменяет саму возможность существования философии.

Опровержение существования истины (геометрической, божественной, философской и т.д.) привело его к логическому кругу, согласно которому и его собственные тезисы не могли оказаться истинными. Заслуга Деррида в этой работе (хотя и вслед за Д. Юмом, который в итоге размышлений об истине свёл её к опыту) состоит в следующем: философия может полностью подорвать статус нашего знания, так как в теории оно может быть сведено к нулю. Это первое. Второе состоит в том, что практика приобретения знания всё равно не прекратится. Одно дело признать истину относительной с точки зрения Абсолюта, и совсем другое – обращаться с ней как таковой. Так Деррида задал себе проблему на всю оставшуюся жизнь.

В 1965 г. он начал преподавать историю философии в Эколь Нормаль и активно работать в журнале с претенциозным названием «Ну и что». Издание объединило группу парижских интеллектуалов, имевших целью ниспровержение всех дотоле существовавших концепций литературы, литературной критики и философии. С этого периода в жизни философа начинается новый этап. На 1967 г. приходится публикация классических работ, где излагаются все его основные идеи: «Голос и феномен», «Письмо и различие» и «О грамматологии». К ним в 1974 г. прибавляется работа «Глас», а в 1980 году – работа «Почтовая открытка: от Сократа к Фрейду и дальше».

К концу 1960-х годов Деррида становится одинаково модным и скандальным по обе стороны Атлантики. Каждая его последующая работа представляет собой протест против ясности в языке. 1972 год – работы: «На полях философии», «Позиции», «Диссеминация». Основной темой исследований вновь становится тезис о невозможности для текста обладать одним смыслом.

Вершиной релятивистского скепсиса Дерриды в отношении языка стала работа «Глас». Как и в «Дессиминации» текст начинался с середины предложения. Далее триста страниц, сформатированных в две колонки и представляющие: левая – оригинальное изложение философии Гегеля; правая – комментарии творчества французского лирика (по совместительству заключённого и педераста) Ж. Жене. Апофеоз издательства над философией и языком на этом не закончился.

В 1981 г. Деррида читает лекции в Праге. Цель: помочь пражским интеллектуалам. Коммунистические власти, напуганные «пражской весной» 1968 г., «находят» у него пакет с марихуаной и арестовывают. Президент Франции Ф. Миттеран вмешивается в процесс. После этого Деррида освобождают, и он возвращается в Париж как герой.

Один из последних философских «кувырков» Дерриды связан с именем К. Маркса. В работе «Призраки Маркса» Деррида заявил о том (1991 год!), что коммунизм не является ни живым (как утверждалось ранее), ни мёртвым (как считают сейчас). Вместо этой бинарности есть неразрешимость, т.е. призрак. В конце работы Деррида утверждает, что деконструктивизм – это более радикальная форма марксизма. После этого почти все философы, политологи и социологи объединились против него.

В 2004 г. Ж. Деррида умер, на двадцать лет пережив М. Фуко, на двадцать восемь лет – М. Хайдеггера, на шестьдесят шесть лет – Э. Гуссерля.

### **Основные положения философии «деконструкции»**

Исходным тезисом размышлений Деррида является следующее утверждение: «Нет ничего кроме текста». Философ поставил перед собой цель: уничтожить «письмо» вообще, доказав, что оно неизбежно будет ложным. Это объясняется тем, что всё написанное, любой текст обладает собственной скрытой идеологией, содержит некоторые метафизические предпосылки. В особенности это касается языка. Эту мысль Деррида иллюстрирует анализом знаменитого утверждения Р. Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую», изложенного в работе «Письмо и различие».

1) По мнению Деррида, противоречия «... заложены непосредственно в сущности и идее языка, языка в самом широком смысле слова».

2) Противоречия порождаются тем, что язык не обладает какой-либо существенной связью с объектами или даже идеями, которые он призван называть или описывать. Язык – это всего-навсего система, состоящая из отличающихся элементов, и именно из этих различий и образуются значения и смыслы. Все оттенки смыслов, имеющиеся в языке, совершенно невозможно загнать в простые рамки идентичности.

3) Таким образом, загоня свой опыт в рамки логического знания (а в западноевропейской философии он носит бинарный характер, т.е. характер оппозиции), мы очень много лишаемся.

4) На уровне смыслов подтекста различия между смыслами приводят к полной текучести языка. А поскольку свои мысли и знания мы выражаем с помощью «текущего» языка, то и наши знания имеют такой же «текущий» характер, не идентичные реальности.

5) Деррида ввёл в философию термин «деконструкция», означавший метод анализа всевозможных текстов культуры. Суть этого

метода состоит в расчленении этих текстов, необходимом для выявления понятий, служащих базисом для их построения, а также для поиска «следов», оставленных в них прошлыми культурами. Такими «следами», с его точки зрения, являются метафоры (в философии, например, представляющие собой ниши – «абсолют», «трансцендентальное», «субстанция», «сogito» и т.п.). В конечном итоге Деррида предлагает «работать» не с действительностью, а с «письменностью», которая скрывается за тем, что лишь представляется человеку непосредственно данным.

б) Так Деррида выступил против логоцентризма западноевропейской философии с её тотальной систематизацией и утверждением абсолютной истины и фактически предлагает плюрализм «самозаявлений» и «толкований», что соответствует множественности истин.

Так какой же смысл имеет анализ Деррида? Философ просто показывает нам, что любой текст (исторический, научный, философский и др.) содержит большое количество конвенциональных элементов и собственных кодов. Он показывает не то, что означает текст, а каким образом текст приобретает значение. Если Фуко исповедовал релятивизм в культуре, то Деррида – релятивизм в лингвистике. Оба считались вождями философского направления, получившего название – постструктурализм.

Деррида, странствуя по Европе, производит на свет сотни произведений форматом от статей, имеющих нечленораздельное написание. В 1980 г. появляется на свет «Почтовая открытка: от Сократа к Фрейду и дальше». Отвлекаясь от рассмотрения психоанализа, которому посвящена большая часть работы, акцентируем внимание на следующих установках: «Реальность не является ни истинной, ни ложной. Но как только начинается речь, мы переходим в регистр поиска истины с её признаками правильности – присутствием, речью, свидетельством». Задача науки – описать реальность, которую описывает речь. А речь оперирует понятиями «истина» и «ложь», которые в реальности не существуют.

Опять Деррида возвращается к «оппозиции», которая содержит апорию. Поэтому научное знание описывает не саму реальность, а лишь результаты столкновения с ней. По форме научное знание, таким образом, есть не что иное, как запись наших столкновений с реальностью. В этом, по Деррида, и есть корень проблемы истинности. Иллюстрируя это, он пишет, что пузырьёк с мышьяком по своей природе не есть истинный или ложный. Ярлык «Яд», который на него наклеен, описывает лишь реальный результат столкновения

с этой реальностью, то есть отравление, а не содержимое собственно пузыря. Это и есть истина научная, так как в действии (столкновении) её можно проверить экспериментально.

### **Заключение**

Есть две точки зрения, содержащие бинарную оценку философского наследия Ж. Деррида:

1) Джин Пауэл: Некоторые считают Деррида «крупнейшим философом конца XX века. К сожалению, никто не может сказать с уверенностью, чем же является деконструктивизм, созданное им интеллектуальное течение, – дальнейшим шагом в развитии философии или же её смертью».

2) Питер Леннон: «Деконструктивизм – это теория, которая служит прикрытием, для многословной бессмыслицы».

## **ЖИЛЬ ДЕЛЁЗ (1925–1995)**

*Французский философ-постструктуралист.*

### **Жизнь**

Жиль Делёз родился 18 января 1925 г. в Париже в семье инженера. Его мать, занимавшаяся воспитанием детей, не работала. Старший брат Делёза во время Второй мировой войны принимал участие в движении Сопротивления. Был арестован немцами и умер в поезде по дороге в Освенцим. Образование Делёз получил в престижном парижском Лицее Карно. Тогда он подружился с Мишелем Турнье.

Окончив лицей в 1944 г. и получив, как и весь выпуск этого года, освобождение от воинской службы, Делёз поступает в Сорбонну, где продолжает изучать философию. У него были замечательные учителя – Франсуа Алькье, Морис де Гандийак, Жан Ипполит, Жорж Кангилем, и не менее замечательные товарищи – Франсуа Шатле, Мишель Бютор, Клод Ланцманн. Он увлечённо занимается, много читает, в то же время посещает экзотические сборища парижской интеллигенции в доме знаменитой меценатки Мари-Мадлен Дави. Здесь он видится с редактором авторитетного литературного журнала «Н. Р. Ф.» Жаном Поланом, восходящей звездой французского психоанализа Жаком Лаканом, с Пьером Клоссовски.

В 1948 г. после защиты дипломной работы «Эмпиризм и субъективность» Делёз вступает на преподавательское поприще: ведёт

философию в лицах Амьена (1948–1952), Орлеана (1953–1955). Позднее получает место преподавателя в парижском Лицее Людовика Великого. В 1957–1960 гг. он работает ассистентом кафедры истории философии в Сорбонне. Его лекции поражают студентов, выбиваются из рамок обычных университетских курсов. Он рассуждает о Д. Юме, Б. Спинозе, В. Г. Лейбнице, А. Бергсоне, но также, например, о «Новой Элоизе» Ж.-Ж. Руссо, обнаруживая свою способность извлекать концепты из самого разного мыслительного материала. Выступая в роли наставника-provokatora от истории философии, он хранит молчание как собственно философ. После публикации в 1953 г. работы «Эмпиризм и субъективность» в его творческой, писательской жизни образуется своего рода «дыра», которая, вероятно, заключает в себе тайну выбора пути, отправлений, блужданий, возвращений, превращений.

Восьмилетнее молчание философа закончилось с выходом книги «Ницше и философия» (1962), которая сразу же выдвинула Делёза в круг ведущих мыслителей Франции. Он сближается с Мишелем Фуко, организует вместе с ним коллоквиум по Ницше в Руайомоне (1964). Именно здесь берёт начало новый этап переоценки ницшевского наследия в европейской философии.

Между тем продолжается его университетская карьера: в 1964–1969 гг. он преподаёт философию в Лионе, в 1968 г. защищает докторскую диссертацию, которая по действовавшим тогда во Франции научным стандартам включает в себя две работы: основную – «Различие и повтор» и дополнительную – «Спиноза и проблема выражения».

Делёз-историк философии создаёт ряд монографий, посвящённых любимым или значимым для него авторам: «Философия Канта» (1963), «Ницше» (1965), «Бергсонизм» (1966), «Спиноза: практическая философия» (1981), «Складка. Лейбниц и барокко» (1988). Сюда же можно отнести работы о современниках: «Фуко» (1986) и «Перикл и Верди. Философия Франсуа Шатле» (1988). Делёз-историк философии не комментирует, не интерпретирует идеи авторов, не распутывает нити их рассуждений. Он стремится вникнуть в каждого автора, проникнуть в его мир. Для этого выстраивает целую систему собственных ходов, новых лазеек, через которые затем извлекает на свет внутреннюю метафизику философа.

В 1969 г. Делёз становится профессором университета Париж VIII-Венсенн, где проработает до 1987 г. – до выхода на пенсию. В университете он вновь сближается с Ф. Шатле, Ж.-Ф. Лиотаром. Однако главная встреча этого года – знакомство с психоаналитиком

Ф. Гваттари, который станет его ближайшим другом и соавтором: «Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Т. 1» (1972), «Кафка. В защиту малой литературы» (1975), «Ризома» (1976), «Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Т. 2.» (1980). Логике кино Делёз посвятил две книги: «Кинематограф I. Образ-движение» (1983) и «Кинематограф II. Образ-время» (1985).

Последние годы жизни Делёза были отмечены всплеском творческой активности. В 1990 г. он публикует книгу «Переговоры», где собраны его немногочисленные интервью и печатные выступления о ранних работах, кинематографе, политике, философии. Отдельный раздел посвящён М. Фуко. Через год выходит книга «Что такое философия?», где он вместе с Ф. Гваттари сводит в систему разработанные в предшествующих трудах концепты. В 1992 г. появляется его текст «Изнурённый», послесловие к «Quad» С. Беккета. Наконец, в 1993 г. выходит сборник литературоведческих и философских этюдов «Критика и клиника».

В 1992 г. умирает Ф. Гваттари, и можно думать, что это переживается Делёзом как своего рода ампутация какой-то исключительной возможности, перспективы мысли в сотворчестве и дружестве. Возможно, это она подталкивает Делёза к поиску новых «планов» развития философии. Он пытается наладить сотрудничество с Аленом Бадью, работы которого вызывают у него растущий интерес. Задумывает книгу о К. Марксе: «Моя следующая книга – она станет последней – будет называться «Величие Маркса».

Вместе с тем письмо, по-видимому, перестаёт соответствовать той работе мысли, которая продолжается в Делёзе, несмотря на обострение болезни: «В настоящее время у меня нет желания писать. Мне кажется, что после книги о Марксе мне придётся оставить письмо. Тогда я стану рисовать». Последние замыслы философа не были осуществлены.

В субботу 4 ноября 1995 г. его не стало. Последней книгой осталась «Критика и клиника».

## Творчество

Основная идея всего творчества Делёза заключается в представлении о том, как следует мыслить онтологическое различие (*differenz*). Применительно к проблеме субъективности это означает расстаться с традиционным представлением о субъективности как сознании, манией представления и сведения субъективности к понятию «я мыслю». Введение онтологического различия в самую плоть

сogito, позволяет мыслить безобразным, бессубъектным образом сам процесс становления живого я – от анализа становления габитуалитета субъективности до исследования индивидуации живой субъективности как субъектности. Но это означает, что мысль сама становится сущей. Нам представляется, что Делёз не только заложил основы новой онтологии, но и основы нового – неметафизического – дискурса субъективности.

### **Принцип 1. Новая онтология мышления**

Вместо традиционного – временного и ментального – понимания мышления (сознания) Делёз разрабатывает особое понимание мышления как топологической реальности.

Субъективность рассматривается как смысловая поверхность вещей. Топология или география этой сферы определяется рельефом, складками смыслов, которые есть возмущения и аттракторы малых перцепций субъективности. Делёзовское понятие дифференциалов мышления, очень близкое к теории малых перцепций Лейбница, напрямую связано с таким пространственно-энергетическим истолкованием сознания: для того, чтобы оно осуществилось как сознание, т.е. рефлексивно, оно должно обладать определённой силой интенсивности.

В таком случае мы можем мыслить само мышление как некий волновой процесс различной степени интенсивности. Смыслы есть «пики», достигающие определённого порогового уровня восприятия. Сознание и мысль вообще есть интерференция малых перцепций, так что сознательной становится та перцепция или точнее – их эффект «сложения», которая в силу этого «достигает» поверхности осознания. Смыслы – это гребни и пики складок малых перцепций, или суммарных эффектов их резонансов. Мышление есть конфигурирование субъективности, складывающееся в такую рельефную картину смыслов. В этом смысле сознание есть поверхность мышления, субъективности. Сознание поверхностно, мышление (субъективность) глубинно. Непрерывность сознания обеспечивается определённой силой интенсивности-энергичности самого мышления.

Мышление как интуиция «пробегаёт», и своим пробегом или следом вычерчивает конфигурацию смыслов, т.е. фигуру сознания. Но в таком случае и сам субъект перестаёт быть эмпирически данным и становится продуктом этого движения. Наше «Я» также есть минимум интенсивности, для того, чтобы произошло самосознание.

Таким образом, мысль как объективное явление есть определённое состояние среды, конфигурация интенсивностей и даже некое резонирование, осциллограмма или аттрактор пробега перцепций. В таком случае мы можем мыслить субъективность (сознание) либо пространственным образом – как некое поле, конфигурацию, сложение и резонирование бессознательных перцепций, либо энергетическим образом – как след пробега волны интенсивностей. И в том, и в другом случае – мысль есть некая складка.

## Принцип 2. Мысль как складка Бытия

Для того чтобы понять, как возникает мысль, нужно осуществить обратное к генезису движение. Но в таком случае мы должны заглянуть «за мысль», в то состояние, которое мыслью ещё не является. Тогда то, из чего возникает сознание (малые перцепции, интенсивности ниже порога осознания), выступает как внешнее по отношению к мысли. О каком внешнем по отношению к мысли здесь может идти речь? Внешнее по отношению к мысли – это сила, вызывающая к жизни мысль, т.е. само бытие, специфицируемое Делёзом как Идея. Идея отнюдь не эйдос классической философии или идеал Канта; она есть, согласно Делёзу, дифференциал, минимальное различие самого бытия.

Делёзовская конструкция виртуального и актуального, идеального и реального и призвана подчеркнуть онтологический статус Идеи. В своей актуализации Идея есть передача принуждения, т.е. пороговая интенсивность для осуществления мысли на поверхности сознания. Нет силы принуждения и необходимой энергетики различения для осуществления мысли, не произойдёт и резонирования малых перцепций, и мысль не осуществится как мысль.

Важно выяснить, как происходит актуализация Идеи, или, что то же самое, дифференциация бытия; как единое бытие превращается в конкретную индивидуацию мысли? Интуитивное отождествление мышления и Бытия осуществляется у Делёза как топологическое уплотнение внешнего, вплоть до момента, когда оказывается, что внешнее оборачивает внутреннее. Тогда в движении, с помощью которого она следует за этим оборачиванием (извне вовнутрь), дабы затем развернуть его (изнутри вовне), мысль онтологически соучаствует в могуществе Единого. Она и есть *складка бытия*.

Таким образом, мысль как сознание есть нечто внешнее, поверхностное по отношению к тому, что её «выносит» на поверхность, т.е. по отношению к самому процессу мышления. Процесс мышления

как бытийный – пространственный, энергетический – объективный акт саморазличения есть поэтому акт немислимый, безобразный и бессознательный. Однако, в свою очередь, это означает следующее. Мысль существует в своём движении как различие, как дизъюнкция не логическая, но дизъюнкция самого бытия, реализующая своим осуществлением различие различия самих сущих и их отношение сосуществования как не-связность, как не-взаимоотношение. Это означает, что топологическим оператором мышления является граница, точка или линия перегиба. Как понимать, что мысль есть граница?

Трудность мышления мысли как складки заключается в различии самого различия. В самом деле, речь идёт о мысли как постоянно осуществляющейся дизъюнкции самого существующего. Но такую дизъюнкцию – в то время как она хотя и есть дизъюнктивный, но синтез, – легко спутать с негацией, оппозицией и отрицанием. Обнажая делёзовскую мысль, А. Бадью пишет: «... Если граница мыслится не иначе как подвижный след на внешнем, нет уверенности, что мы сумеем спасти однозначность (т.е. различие. – Сост.). Ибо «Бытие» опять будет говорить в двух смыслах – о внешнем и границе, пространстве и следе, бытии и событии. Стало быть, необходимо, чтобы акт мысли сочетался с поверхностью (с внешним), как с тем, что само по себе является границей. Но что может быть одновременно движением поверхности и разграничивающей линией? Это как раз и есть складка».

Мысль и является, согласно Делёзу, складкой самого различающегося в своем осуществлении и происхождении бытия. Мысль как объективное есть складка бытия, его сгиб, перелом, пространственная конфигурация субъективности. Но онтологическое различие, как показал М. Хайдеггер, предполагает не только различие бытия как бытия, но и времени как времени. В своём существе присутствие есть чистая возможность, чистое начало до его втискивания в какие бы то ни было категориальные определения.

Как чистое время оно есть мгновение. Бытие есть исхождение из себя, время есть стояние внутри. Бытие событийно, время мгновенно. Однако если бытие понято пространственно, то и время как другое начало также может быть пространственно понято (М. Хайдеггер делает шаги к этому в работе «Время и бытие»). Но как может быть пространственно понято мгновение? Только если мгновение, достигнутое в его простой собранности, становится местом другого начала.

Делёз понимает глубину как особую топологию временности. Время есть потенциальная совокупность «мест» бытия. Топика времени – это не какое-то готовое пространство наряду с «настоящим» пространством, но само развёртывание бытия. Пространство не представляет время, подобно бесконечно продолжающейся линии, которая была бы неподвижным образом подвижного процесса. Но пространство раскрывает время, растягивая то самое мгновение, чтобы выставить настоящее, которое как настоящее приостановлено в своём происхождении и исчезновении. Субъективность как различение бытия, как событие бытия есть опространствливание времени как его одновременно и уничтожение, и раскрытие.

Субъект – не более чем пространственная модальность времени: «... В точке складывания мысль – то же, что и время, а, следовательно, поскольку нам известно, что время лишь одно из имён Бытия, мысль тождественна Бытию. И замечательно, что ни в чём не уступив картезианской традиции, мы можем назвать эту тождественность «субъектом». Ибо быть субъектом – значит «мыслить внешнее как время при наличии складки». В этом смысле субъективность есть само время как чистое временение мгновения-ока, а временение как пространственное развёртывание и распластывание самой субъективности. Мы только схематично наметили контуры нового неметафизического мышления субъективности. Дальнейший анализ заключается в детальном исследовании возможностей, открываемых философией онтологического различия, в понимании субъективности и самой возможности онтологически философствовать». Так заключает Делёз свои размышления.

Частичным онтологическим выражением прикладного качества таким образом представленной субъективности является «номадологический проект» Делёза – Гваттари. Сам проект задуман как альтернатива линейности классической европейской культуры в понимании мышления и бытия. Основанием и формой реализации «номадологического проекта» этих авторов является понятие «ризома». Ризома должна противостоять неизменным линейным структурам (как бытия, так и мышления), которые, по их мнению, типичны для классической европейской культуры. Делёз и Гваттари вводят это понятие в одноимённой книге в 1976 г.

Наглядным образом для неё выступает запутанная корневая система растения. Согласно Делёзу и Гваттари, у ризомы нельзя выделить ни начала, ни конца, ни центра, ни центрирующего принципа («генетической оси»), ни единого кода. Они называют следующие

основные свойства ризомы: (1) связь, (2) гетерогенность, (3) множественность, (4) незначительный разрыв, (5) картография, (6) декалькомания.

По мнению авторов, ризома способна порождать несистемные и неожиданные различия, которые невозможно противопоставить по наличию или отсутствию некоего признака. Ризома включает в себя линии членения, «сравнительные скорости» движения, по которым составляют её организацию. Связи линий ризомы образуют так называемое «плато» – временную зону устойчивости в её постоянно пульсирующей конфигурации.

Однако авторы принципиально противопоставляют эти зоны бинарным векторам развития, типичным для «древовидных структур». При этом номиналогия ставит проблему взаимодействия линейных («древовидных») и нелинейных («ризоморфных») сред. По толкованию М. А. Можейко, «ризоморфные среды обладают имманентным креативным потенциалом самоорганизации» и могут быть названы синергетическими.

### **Культурологические воззрения**

Основные культурологические взгляды Делёза зафиксированы в серии диалогов-интервью между Жилем Делёзом и Клер Парне общей длительностью семь с половиной часов. Они были сняты Пьером-Андре Бутаном в 1988–1989 гг. специально для еженедельного тележурнала «Метрополис», выходящего на французско-немецком канале «Арте». По договорённости эти интервью следовало обнародовать только после смерти Делёза. Однако они были показаны с его разрешения на канале «Арте» (первый эпизод вышел в эфир 15 января 1995 г.).

Парне спрашивает, что значит для Делёза «быть культурным». Она напоминает ему, что однажды он сказал, что он не «cultive», что обычно он читает, смотрит фильмы, наблюдает только в качестве функции конкретного текущего проекта. Однако, добавляет она, он всегда делал видимые усилия, чтобы выходить в кино, на художественные выставки, словно эти культурные усилия представляют собой некоторую практику, словно он осуществляет некоторую разновидность систематической культурной практики. Поэтому ей интересно, как он понимает этот парадокс и в целом «культуру».

Делёз говорит, что он не живёт как «интеллектуал» и не рассматривает себя как «cultive», потому, что когда он видит кого-нибудь, кто «cultive», его это просто пугает, что не обязательно сопряжено

с восхищением. Ему кажется, что «культурные люди» обладают «пугающими познаниями», они знают всё, они способны говорить обо всём. Поэтому, говоря, что он не является ни интеллектуалом, ни «cultive», Делёз имеет в виду, что у него нет «знания про запас», нет готового знания. Всему, чему он учится, он учится для определённой задачи, но, когда задача решена, он всё забывает и должен начинать с нуля, за редким исключением (например, Спиноза до сих пор занимает его сердце и ум).

Тогда что, спрашивает Делёз, может восхищать его в этих «пугающих познаниях»? Парне интересуется, не считает ли он такие познания эрудицией или просто мнением. Делёз отвечает, что нет, это не эрудиция. Он говорит, что может назвать одного подобного человека, поскольку восхищается им: это Умберто Эко, удивительный человек, ты как будто нажимаешь кнопку; он способен говорить о чём угодно, и он сам знает об этом. Делёз отмечает, что это пугает его, и он несколько этому не завидует. Он продолжает размышлять об одной вещи, которую понял, выйдя на пенсию и оставив преподавание.

Устная речь – довольно грязное дело, письмо намного чище. Говорить – значит очаровывать. Это Делёз связывает с участием в конференциях, которое он всегда терпеть не мог. Он больше не путешествует в силу своего здоровья, но для него путешествующие интеллектуалы – нонсенс. Все эти их перемещения, чтобы разговаривать, даже за едой, они разговаривают с местными интеллектуалами: «Я не выношу говорить, говорить, говорить».

И именно эта связь культуры с устным словом заставляет его ненавидеть культуру.

Парне указывает, что к разделению письменного и устного слова они вернутся при обсуждении буквы «Р», когда будут говорить о соблазне слова в преподавательских практиках Делёза. Затем она возвращается к усилиям или даже дисциплине, которой принуждает себя следовать Делёз, чтобы, несмотря ни на что, куда-то выходить, посещать выставки, смотреть фильмы. Она спрашивает, чему соответствует такая практика для него, такие усилия, находит ли он в этом удовольствие. Делёз отмечает, что да, конечно, удовольствие, хотя и не всегда. Он рассматривает это как элемент пребывания «настороже».

Он добавляет, что не верит в культуру, скорее, он верит во встречи, но эти встречи случаются не между людьми. Люди думают, что встречаться можно только с другими людьми, чем и занимаются интеллектуалы на конференциях. Но встречи случаются, скорее, с ве-

щами, с живописью, музыкой. Пересечения с людьми – это вовсе не встречи, такой тип отношений обычно заканчивается разочарованием, катастрофой. В субботу или воскресенье, выходя из дому, он не знает, произойдёт ли встреча. Он просто идёт, ищет встречи, чтобы выяснить, случится ли материальная встреча с фильмом, картиной.

Он настаивает, что чем бы мы ни занимались, это всегда вопрос преодоления, выхода за пределы или за грань. Когда мы занимаемся философией, например, чтобы остаться «в» философии, нам нужно выйти за неё. Это не значит, что мы займёмся чем-то другим. Мы выходим, оставаясь внутри, и для этого не обязательно писать роман. Делёз говорит, что в любом случае не смог бы написать роман, но даже если бы смог, это было бы абсолютно бесполезно.

Делёз подчёркивает, что он выходит за пределы или преодолевает философию посредством самой философии. Парне спрашивает, что он имеет в виду, и Делёз говорит, что, поскольку всё это услышат только после его смерти, он может говорить без всякой скромности. Он ссылается на свою книгу о Лейбнице, в которой он развивает понятие «складки», философскую книгу о странном незначительном понятии складки. После он получил множество писем, некоторые от интеллектуалов, но два письма были совершенно особыми.

Одно из них было от ассоциации производителей складных картонных папок, которые писали, что полностью согласны: они делали в точности то же самое, что и Делёз! Затем он получил другое письмо, автор которого говорил об этом же: складка – это наше! Делёз нашёл это удивительным, тем более что это напомнило ему историю Платона, поскольку Делёз считает, что великие философы не пишут абстракции, а являются великими писателями очень конкретных вещей.

Платон предлагает определение, к примеру, того, что есть политик. Политик – это пастырь людей. Вслед за этим определением огромное количество людей заявляет: мы и есть политики! Пастух, одевающий человечество, мясник, обеспечивающий человечество пищей. Появляются соперники, и Делёз чувствует, что столкнулся с чем-то в этом роде: возникают производители картонных складных папок, которые говорят: складка – это мы! И другие, которые пишут: мы – серферы, мы понимаем, мы полностью согласны. Мы постоянно погружаемся в складки природы. Для них природа – это своего рода подвижная складка, и они считают своей задачей жить в складках волн.

Подобные встречи помогают преодолевать философию посредством философии. У Делёза были именно такие встречи с производителями картонных складных папок, с серферами, без необхо-

димости видеть их. Фактически в ходе этих встреч с серфингом, с производством картонных папок, он вышел за пределы философии при помощи самой философии. Поэтому, когда Делёз идёт на выставку, он внимательно ищет картину, которая могла бы затронуть его, оказать на него воздействие. Театр не предоставляет возможности для встреч, потому что Делёз не способен сидеть на одном месте столько времени.

Парне спрашивает, всегда ли ходить на фильмы – работа, может ли быть кино для развлечения. Делёз говорит, что это уже не культура, и Парне уточняет: всё ли, что он делает, предписано его работой. Делёз говорит, что это не работа, он просто внимателен, насторожённо наблюдает за тем, что «происходит», за тем, что беспокоит, удивляет. Парне замечает, что Делёз смотрит только Бенни Хилла. Делёз соглашается и говорит, что по некоторым причинам его интересует Бенни Хилл.

Отправляясь куда-то, Делёз ищет идею, которую он может вынести из своих встреч, например, с фильмами. Он ссылается на Минелли, Джозефа Лоузи и говорит, что понял, что именно в их работах привлекает его: эти художники захвачены идеей. Это для Делёза и есть встреча. Парне перебивает Делёза: он уже вторгается на территорию буквы «I», и поэтому здесь следует остановиться. Делёз говорит, что он только хотел указать, что такое встреча в его понимании и что это не встреча с интеллектуалом. Даже когда он встречается с интеллектуалом, то это встреча с обаянием личности, с той работой, которую он делает; встречи происходят, но не с самими людьми: «Я не знаю, что делать с другими людьми, совершенно не знаю». Парне замечает, что они, возможно, просто трутся об него, как кошки, и Делёз, смеясь, соглашается: может быть, дело в том, что трутся, а может в том, что лают!

Парне говорит, что Делёз жил как в культурно богатые, так и в культурно бедные периоды, и спрашивает его о нашем времени – богато оно или бедно? Делёз начинает смеяться: в его возрасте, говорит он, после всего, что ему пришлось пережить, ему не впервой видеть «бедное время». Годы Освобождения и последующие были настолько насыщенными, насколько это вообще можно было вообразить, он и другие постоянно что-то открывали: Кафку, американцев, Сартра, живопись, все разновидности спора, которые сегодня могут показаться инфантильными. Это была чрезвычайно стимулирующая, творческая атмосфера.

Период до и после мая 68-го также был очень плодотворен. Однако были и бедные периоды. Но Делёза беспокоит не их скудность,

а скорее высокомерие и надменность тех людей, которые наполняют эти бедные периоды. Чем они глупее, замечает он, тем они счастливее, например, утверждая, что теперь литература – это незаметное маленькое личное дело.

Делёз обращается к тому, что кажется ему более важным в этом отношении. Он недавно посмотрел русский фильм «Комиссар», который он нашёл замечательным, великолепным. Но одновременно он напомнил ему те фильмы, которые русские снимали до войны, во времена Эйзенштейна. Как будто после войны ничего не изменилось, как будто режиссёр был настолько закрыт в своей работе, что создавал фильм точно таким же образом, каким делали кино двадцать лет назад, словно он рос в пустыне. Ужасно, говорит Делёз, родиться в такой пустыне и расти в ней, особенно тем, кому сегодня восемнадцать.

Кроме того, когда что-то исчезает, никто этого не замечает, потому что никто не испытывает нехватки. Например, при Сталине русская литература в стиле девятнадцатого века просто исчезла, и никто ничего не заметил. Сегодня появляются гениальные авторы, возможно, новые Беккеты. Но если их не будут публиковать, никто не испытает нехватки, никто не почувствует отсутствия нового произведения. Делёз говорит, что самая бесстыдная ложь, какую он когда-либо слышал, состоит в том, что сегодня мы больше не рискуем ошибиться так, как ошиблось издательство «Галлимар». Оно отказалось поначалу опубликовать Пруста, поскольку у нас сегодня якобы есть средства для определения и обнаружения новых Прустов и Беккетов. Делёз полагает, что это то же самое, как говорить, будто имеется некий счетчик Гейгера, способный выявить нового Беккета по испускаемому звуку или теплоте!

Делёз связывает текущий кризис, пустынный период, с тремя вещами. 1. С тем, что журналисты захватили книжную форму. Журналист теперь считает вполне нормальным сделать книгу из того, для чего даже газетной статьи было бы много. 2. С широко распространённым представлением о том, что любой может писать, так как письмо стало маленьким делом конкретного индивида, его семейного архива, архива в его голове. У людей есть опыт, и они решают написать роман. 3. С тем, что реальные потребители изменились: потребители телевидения – не зрители, а скорее дикторы, рекламодатели. В издательском деле потребители – не потенциальные читатели, а скорее продавцы. В итоге мы имеем быстрый товарооборот, режим бестселлера.

Вся литература а la Беккет, творческая литература, уничтожается. Это и определяет «засушливый» период, период выхолощенности,

исчезновения любой литературной критики и засилия коммерческой раскрутки. Однако положение не столь уж безнадежно, поскольку всегда будет существовать параллельный круг выражения, своеобразный чёрный рынок. Русские утратили свою литературу, но сумели заново отвоевать её. Парне говорит, что за многие годы, кажется, не появилось ничего действительно нового, и спрашивает, чувствует ли это Делёз? Тот отвечает: да, как он только что сказал, период между Освобождением и Новой волной, началом 1960-х, был необычайно богат. Это похоже на то, что сказал Ницше, заканчивает Делёз: как стрела запускается в пространство, так и эпоха или народ выстреливает стрелу, которая в конце концов падает (так и в литературном творчестве случаются пустынные периоды).

### **Хаос как онтология науки и искусства**

В качестве исходной точки размышлений о науке и искусстве Делёз выбирает момент их возникновения, рождения. Но для него само понятие «начало» не слишком существенно, поскольку утрачивает для него свою парадоксальность. Начало как присущее тому, началом чего оно является, ему неинтересно. Хотя Делёз и не стал бы, по-видимому, возражать против того, что на базе парадоксальности понятия начала могут быть созданы действительно глубокие философские системы. Если уж и говорить о начале, то для Делёза оно – это основание, не имеющее ничего общего с тем, что оно обособляет, в конечном счёте – это хаос.

Доминирующее направление рассуждений Делёза от точки зарождения к хаосу, из которого возникает всё, но который в то же время не содержит в себе ничего из актуализированного мира даже в виде возможности. Любая наметившаяся было в хаосе форма тут же рассеивается с бесконечной скоростью. Хаос – это пустота, считает Делёз. Но не небытие, а виртуальность, содержащая в себе все возможные элементы мира и принимающая все возможные формы, которые, едва возникнув, тут же исчезают без всяких последствий.

Развитие актуализированного мира, путешествие культуры (в самом широком смысле слова) в веках, появление новых участников диалога – вот где надо искать источник рождения новой индивидуальности, способной существовать в горизонте личности. Этот источник не содержит веера возможностей, среди которых можно выбирать на основе ситуаций, возникших в актуализированном мире. Хаос сам порождает мир, являясь главным действующим ли-

цом. Человек (учёный, художник, философ) базирует свою деятельность на случайном выборе, который предопределяется не им.

Бросание костей – достаточно частый образ в философии Делёза. Его логика смысла из точки зарождения – индивидуальностей, всеобщего, личностей, науки, философии, искусства... – смещается к хаосу, пытаясь обнаружить порядок, каждый раз свой, в акте актуализации мира. Хаос как бы стимулирует деятельность человека в той или иной области. Индивидуальность, личностность, особенность рождаются у него из хаоса, где нет ни индивидуального, ни всеобщего. Каким же образом хаос может породить всё разнообразие актуализированного мира, если в нём самом это разнообразие ни в каком виде не присутствует?

Делёз осознаёт эту трудность. Для него важно показать различие между наукой, философией и искусством. Для решения своих задач наука совсем не нуждается в философии. Её предметом являются функции, элементы которых называются функтивами. В научно сконструированном объекте (геометрическое пространство, например) никоим образом не содержится его философское осмысление. Философский концепт как предмет философии может взять в качестве своей составляющей любой функтив, но при этом он не приобретёт никакой научной значимости, станет только более очевидной разнотипность философии и науки.

Их различие состоит прежде всего в отношении к хаосу. Философия стремится сохранить бесконечную скорость, с которой в хаосе исчезают, едва возникнув, любые формы, и добиться при этом формирования концептов, придав виртуальному специфическую консистенцию. Наука же отказывается от бесконечности, чтобы добиться референции, способной актуализировать виртуальное. Наука – это грандиозное замедление, посредством которого актуализируется не только материя, но и сама научная мысль, способная проникать в неё.

Замедление означает, что в хаосе полагается предел, и все скорости проходят ниже его. Предел образует универсальную константу (например, максимум сжатия). Скорости же – это переменная величина, наподобие абсциссы. Предел и переменная – это первые функтивы; референция – отношения между значениями переменной, а на более глубоком уровне – отношение переменной как абсциссы скоростей с пределом. Протопредель, возникающие вне всяких координат, сразу же порождают абсциссы скоростей.

Делёз и Гваттари пишут: «Частица обладает определённым положением, энергией, массой, значением спина, но лишь при том ус-

ловии, что она получает физическое существование или физическую актуальность, то есть «приземляется» по траекториям, которые могут быть зафиксированы с помощью систем координат. Эти первопределы и производят то замедление хаоса, образуют тот порог приостановки бесконечности, которые служат эндореференцией и осуществляют счёт; теперь это уже не отношения, а числа, и вся теория функций зависит от чисел. Может быть названа скорость света, абсолютный нуль, квант действия, Big Bang... Подобные пределы важны не своим эмпирическим значением, которое они получают лишь в той или иной системе координат; прежде всего они действуют как предпосылка первичного замедления, которая по отношению к бесконечности распространяется на всю шкалу соответствующих скоростей, на их так или иначе обусловленные ускорения или замедления». Не конечная вещь ставит предел бесконечному, а как раз предел делает возможной конечную вещь, пишут Делёз и Гваттари, ссылаясь при этом на древних мыслителей (Пифагора, Анаксимандра, Платона).

### Заключение

1. Задачу философии Делёз и Гваттари видят в творении концептов для выражения подвижности и силового многообразия жизни, точнее – состояния хаоса, где совпадают исчезновение и возникновение и где сливаются бесконечные скорости с неподвижностью.

2. Всякому субъекту (по значению. – Сост.) противостоит некое «поле неопределённостей», в котором доиндивидуальные и внеперсональные события вступают в отношения дифференциации и повторения. Овладение этим полем достигается тогда, когда субъект надстраивает над ним уровень языка, в котором каждое предшествующее событие подвергается ограничению через выражение. («Ницше и философия», «Бергсонизм», «Спиноза и проблема выражения»).

3. Делёз противопоставляет свою концепцию психоанализу, ориентированному на выявление основ человеческого поведения, психоанализу, ориентированному на анализ желаний, «бессознательных социальных инвестиций» как основы поведения человека, рождённого капитализмом. Капитализм для Делёза олицетворяет «общество отчуждения». Человек в нём живет по законам «желающего производства»: «“Машина желаний” разрывает связи и сцепления социального и индивидуального бытия и ведёт к появлению личности, способной не бояться своих желаний и утверждать жизнь не в типичных, а в конкретных её проявлениях».

**Раздел II**  
**В МИРЕ СОВРЕМЕННОЙ**  
**ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ**  
**(тексты)**

---

**КАРЛ ПОППЕР**

*Произведение К. Поппера приводится по изданию: Поппер К.Р. Все люди – философы. Как я понимаю философию. Иммануил Кант – философ Просвещения. – Изд. 2-е, стереотипное. – М., 2003. – С. 10–22.*

**КАК Я ПОНИМАЮ ФИЛОСОФИЮ:  
мысли, навеянные Фридрихом Вайсманном  
и одним из первых астронавтов, высадившихся на Луну**

*I*

Известная и блистательная статья моего друга Фридриха Вайсмманна, скончавшегося в 1959 году, называется «Как я понимаю философию». Многим в этой статье я восхищаюсь и по многим пунктам с ним согласен, хотя моя точка зрения полностью расходится с его взглядами.

Фридрих Вайсманн и многие его коллеги полагают, в частности, что философы суть люди особого сорта, а философию следует считать их особым делом. В своей статье он пытается подтвердить примерами особый характер философов и философии, сравнивая её с другими дисциплинами, например математикой или физикой. Так, он стремится описать и объяснить интересы и деятельность современных академических философов таким образом, что можно заключить: они продолжают дело, начатое великими философами прошлого.

Всё это крайне интересно; более того, Вайсманн не скрывает своей симпатии к этой академической деятельности и своё сильное увлечение ею. Разумеется, сам он душой и телом принадлежит к этой избранной группе философов и, очевидно, желает зажечь и нас энтузиазмом, который движет лучшими членами этого закрытого сообщества.

Я представляю себе философию совершенно иначе, полагая, что все люди являются философами, хотя некоторые в большей степени, чем другие. Я, конечно, согласен с тем, что существует особая

и замкнутая группа академических философов, однако не разделяю восхищение Вайсманна их деятельностью и взглядами. Напротив, я думаю, что многое говорит в пользу тех людей (в моих глазах они также являются особым типом философов), которые не доверяют академической философии. В любом случае я решительный противник теории, на которой зиждется блистательное эссе Вайсманна. Я имею в виду теорию о существовании интеллектуальной и философской элиты.

Конечно, можно согласиться с тем, что лишь незначительное число философов были действительно великими и лишь некоторые из них достойны восхищения. И хотя сделанное ими чрезвычайно значимо для академической философии, тем не менее философию нельзя считать в буквальном смысле их творением, подобно тому, как картина есть творение великого художника, а музыка – творение великого композитора. И, кроме того, великая философия, например философия греческих досократиков, предопределила почти всю академическую и профессиональную философию.

## II

По моему мнению, на профессиональной философии лежит некоторая вина. Она нуждается в оправдании своего существования.

Я думаю даже, что поскольку я сам – профессиональный философ, то и на мне также лежит определённая доля вины. Я признаю себя виновным и, подобно Сократу, готов защищаться.

В связи с этим мне вспоминается «Апология Сократа» Платона, поскольку из всех философских трудов больше всего меня восхищает эта работа.

Я полагаю, что с исторической точки зрения «Апология...» подлинна: в общем и целом она есть подлинный рассказ о том, что говорил Сократ перед афинским судом.

Я восхищаюсь ею: здесь говорит человек скромный, ироничный и бесстрашный.

Защита его очень проста: он осознаёт свою интеллектуальную ограниченность, понимает, что он не мудр, за исключением, может быть, уверенности: он знает, что ничего не знает; он самокритичен и является критиком всякого надменного жаргона; но прежде всего он остаётся другом ближних своих и лояльным гражданином афинского государства.

Это есть не только защита Сократа, но, как мне представляется, впечатляющая защита самой философии.

### III

И всё же, в чём вина философии? По моему мнению, на многих философах, включая некоторых великих, лежит доля вины. Мне хотелось бы в связи с этим упомянуть четверых из великих философов: Платона, Юма, Спинозу и Канта.

У Платона, величайшего, глубочайшего и гениальнейшего из всех философов, мы обнаруживаем такое понимание человеческой жизни, которое я нахожу отвратительным и прямо-таки ужасным. При этом он был не только великим философом и основателем значительной профессиональной философской школы, но и вдохновенным поэтом, написавшим наряду с другими удивительными произведениями и «Апологию Сократа».

Как и у многих профессиональных философов, живших после него, его слабостью (в отличие от Сократа) была вера в теорию элиты. В то время как Сократ от государственного мужа требовал мудрости, и тем самым полагал, что ему (государственному мужу. – Сост.) следовало бы знать, как мало он знает; Платон же считал, что мудрецу, учёному-философу следует быть государственным мужем, даже абсолютным правителем. (С Платона мания величия становится самой распространённой профессиональной болезнью философов.) В десятой книге «Законов» он вводит даже институт, который стал образцом инквизиции и концентрационных лагерей. И он же сам рекомендовал построить концентрационный лагерь с одиночной камерой с целью исцелять инакомыслящих – диссидентов.

Давид Юм, который был не профессиональным философом, а наряду с Сократом, по-видимому, одним из самых искренних и уравновешенных среди великих философов и при этом скромным, рациональным и довольно бесстрастным человеком, прельщал своей неудачной и ошибочной психологической теорией (и теорией познания, которая учила его не доверять заслуживающим внимания способностям собственного рассудка), давшей начало его следующей ужасной теории, у неё, впрочем, нашлось впоследствии много сторонников: «Разум служит рабом аффектов; и он должен быть им и остаётся им. Он не может претендовать ни на какую другую роль, кроме как служить аффектам и повиноваться им».

Я готов согласиться, что без аффектов ничего величественного никогда не достигалось; и тем не менее я занимаю иную, отличную от Юма, позицию. По моему мнению, обуздание наших аффектов ограниченной разумностью, на которую мы, неразумные люди, способны, остаётся единственной надеждой человечества.

Спиноза – святой среди великих философов, – как и Сократ и Юм, не был профессиональным философом и учил совершенно иному, чем Юм. И тем не менее я считаю, что то, чему он учил, не только ошибочно, но и неприемлемо с этической точки зрения. Как и Юм, он был детерминистом. Он не верил в свободу человеческой воли и считал интуитивность свободы воли заблуждением. И он же учил, что человеческая свобода может состоять лишь в ясном, отчётливом и должном понимании важных, необходимых причин наших действий: «Аффект, составляющий пассивное состояние, перестаёт быть им, как скоро мы образуем ясную и отчётливую идею его».

Согласно Спинозе, покуда есть аффект, мы остаёмся в сетях его и несвободны. Как только мы образуем ясную и отчётливую идею его, хотя мы всё ещё и детерминированы им, мы превращаем его в часть нашего разума. Лишь это и есть свобода – учит Спиноза.

Мне это учение представляется несостоятельной и опасной формой рационализма, хотя я и сам рационалист. Во-первых, я не верю в детерминизм и не считаю также, что Спиноза или, впрочем, кто-то ещё выдвинул серьёзные аргументы в защиту детерминизма или аргументы, которые примирили бы детерминизм с человеческой свободой (а тем самым и со здравым рассудком). Детерминизм Спинозы представляется мне типичным заблуждением, хотя и верно, конечно, что многое из того, что мы делаем (но не всё), детерминировано и даже предсказуемо. Во-вторых, хоть и верно, что чувственный порыв – Спиноза называет это («аффектом») – делает нас несвободными, мы, согласно приведённой выше формуле, лишь до тех пор не отвечаем за наши действия, покуда не создали ясное, отчётливое и должное рациональное представление об их мотивах.

Я, напротив, утверждаю, что мы никогда не сможем этого достичь. И хотя, подобно Спинозе, я считаю, что в наших действиях, как и в обхождении с нашими ближними, важно умение управлять разумом, однако вряд ли кто-то сможет похвастаться, что ему удалось достичь этого.

Кант – один из немногих достойных восхищения и в высшей степени оригинальных мыслителей среди профессиональных философов – пытался разрешить юмовскую проблему несвободного разума и спинозовскую проблему детерминизма, однако обе попытки не увенчались успехом.

Это лишь некоторые из великих философов, которых я глубоко уважаю и почитаю. Теперь понятно, почему я считаю должным защищать философию.

#### IV

В отличие от моих друзей – Фридриха Вайсмана, Герберта Фейгля и Виктора Крафта – я никогда не был членом Венского кружка логического позитивизма. Отто Нейрат даже называл меня «официальной оппозицией». Меня никогда не приглашали на заседания кружка, возможно, из-за моей хорошо известной оппозиции позитивизму. (Я с удовольствием бы принял такое приглашение не только потому, что некоторые из членов кружка были моими друзьями, но и потому, что я пользовался большим уважением и среди других его членов.) Под влиянием «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейн Венский кружок не только был антиметафизичным, но стал и антифилософским.

Мориц Шлик, руководитель кружка, с присущей ему пророческой способностью предупреждал, что философия, поскольку она никогда не пользуется осмысленными словами, а всегда лишь повторяет «бессмыслицу», скоро исчезнет, философы обнаружат, что у них больше нет «зрителей», «они один за другим исчезли».

Долгие годы Вайсманн был единомышленником Витгенштейна и Шлика. Его энтузиазм оборачивается для философии энтузиазмом наставника.

Я всегда защищал философию и даже метафизику от Венского кружка и тем не менее должен был признать некоторую неудачу философов, сталкивающихся с подлинными философскими проблемами разной степени серьезности и трудности. Я полагал, что некоторые из этих проблем могут быть разрешены.

Существование актуальных и серьезных философских проблем и необходимость их критически обсуждать служит фактически единственным оправданием так называемой профессиональной, или академической, философии.

Витгенштейн и члены Венского кружка отвергли существование серьезных философских проблем. В заключение «Трактата...» утверждается, что проблемы философии, включая и проблемы самого «Трактата...», суть псевдопроблемы, возникающие из-за бессмысленности их слов. (Имеется в виду «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна. – Сост.).

Эта теория стала возможной благодаря предложению Рассела рассматривать логические парадоксы как псевдовысказывания, которые не истинны и не ложны, а бессмысленны. Это привело к современной философской технике устранения неудобных высказываний и проблем «как бессмысленных». Витгенштейн отрицал существование подлин-

ных проблем, или подлинных головоломок (riddles); позднее он чаще говорил о головоломках, т.е. о затруднениях или недоразумениях, которые возникают из-за злоупотребления философским языком. Я могу лишь добавить к этому, что для меня было бы непростительно оставаться философом при полном отсутствии и серьёзных философских проблем, и всякой надежды их решить. В таком случае существование философии было бы невозможно оправдать.

## V

Теперь мне хотелось бы представить ряд новых, характерных для философии и деятельности, мнений, которые, однако, я считаю неудовлетворительными.

Этот раздел я хотел бы назвать «Как я философию не понимаю».

Во-первых, задача философии не состоит в устранении ошибок, хотя такое устранение иногда необходимо в качестве подготовительной работы.

Во-вторых, я не считаю философию галереей произведений искусства, удивительных и оригинальных картин мира или рациональных и необычных его описаний. Полагаю, что мы поступаем совершенно несправедливо по отношению к великим философам, понимая таким образом философию.

Великие философы не преследовали чисто эстетические цели. Они не хотели быть архитекторами утончённых систем; напротив, как и все великие учёные, они прежде всего были искателями истины, искателями реальных решений подлинных проблем.

Я смотрю на историю философии в целом как на часть истории поиска истины и отвергаю её чисто эстетическую ценность, хоть и согласен с тем, что красота в философии, как и в науке, имеет большое значение.

Интеллектуально я очень мужественный человек. Мы не можем быть одновременно интеллектуальными трусами и искателями истины. Кто ищет истину, должен дерзать быть мудрым: *Sapere aude!* (лат.: имей мужество знать. – Сост.).

Следует дерзать быть революционером в сфере мышления.

В-третьих, я не рассматриваю историю философских систем как историю интеллектуальных сооружений, на которых апробируются всевозможные идеи и в которых истина обнаруживается как побочный продукт.

Я считаю, что мы несправедливы к истинно великим философам, если хоть на миг сомневаемся в том, что каждый из них отка-

зался бы от своей системы, как только убедился, что она ни на шаг не приблизила его к истине. (Впрочем, этим объясняется, почему я не считаю Фихте или Гегеля великими философами: сомневаюсь в их любви к истине).

В-четвёртых, я не считаю философию попыткой объяснения, анализа или «экспликации» понятий, слов или языка.

Понятия или слова служат простым инструментом для формулировки высказываний, положений или теорий. Понятия или слова как таковые не могут быть ни истинными, ни ложными. Они лишь служат описывающему и обосновывающему человеческому языку. Нашей целью должен быть не анализ значений, а поиск интересных и фундаментальных истин, т.е. поиск истинных теорий.

В-пятых, я не считаю философию средством определения разумности.

В-шестых, я не считаю философию интеллектуальной терапией (как Витгенштейн), деятельностью, посредством которой люди освобождаются от своих философских путаниц. Мне представляется, что Витгенштейн в своих поздних работах не указал, говоря его словами, выход из мухоловки. Скорее муха, которая не может выбраться из мухоловки, есть точный автопортрет Витгенштейна. (Своим примером Витгенштейн подтверждает теорию Витгенштейна, так же как Фрейд – теорию Фрейда.)

В-седьмых, я не вижу, чтобы в философии стремились выражаться точно или пунктуально. Точность и пунктуальность не являются сами по себе интеллектуальными ценностями, и мы никогда не должны пытаться быть более точными и пунктуальными, чем этого требует соответствующая проблема.

В-восьмых, я не считаю философию занятием по определению оснований или понятийных рамок для решения проблем, которые могут встать в ближайшем или отдалённом будущем. Такую работу проделал в свое время Джон Локк, намеревавшийся написать эссе об этике, для чего он считал необходимым провести предварительную работу в области понятий. Его «Эссе» состоит из этой предварительной работы; и английская философия с тех пор застряла – за исключением некоторых политических эссе Локка и Юма – в этой подготовительной работе.

В-девятых, я также не понимаю философию как постижение духа времени. Это гегелевская идея, которая не выдержала критики. Разумеется, в философии, как и в науке, существует мода. Но, кто серьёзно относится к поиску истины, не станет следовать моде; он скорее не будет доверять ей и даже сумеет с ней бороться.

## *VI*

Все люди – философы. Даже если они не осознают, что сталкиваются с философскими проблемами, тем не менее в любом случае у них имеются философские предрассудки. Большинство из них (этих предрассудков. – Сост.) теории, которые признаются как самоочевидные. Люди заимствуют их из своей духовной среды или традиции.

Поскольку лишь некоторые из этих теорий полностью осознаются нами, то они суть предрассудки в том смысле, что их принимают без критической проверки, хотя они и могут иметь большое значение для практической деятельности и всей человеческой жизни.

Существование профессиональной, или академической, философии оправдывается необходимостью критически исследовать и про- верить эти широко распространённые и влиятельные теории.

Именно такие теории образуют отправные точки всей науки и философии. Однако они являются ненадёжными началами. Всякая философия должна начинаться с сомнительных и часто пагубных воззрений некритического обыденного разума.

Отсюда ясно, что установка делается на просвещённый, критический обыденный разум, на достижение точки зрения, приближающей к истине и оказывающей менее скверное влияние на человеческую жизнь.

## *VII*

Мне хотелось бы здесь привести некоторые примеры широко распространённых и опасных философских предрассудков.

Существует очень влиятельная философская точка зрения на жизнь, согласно которой кто-то должен нести ответственность за происходящее в мире зло (или нечто крайне нежелательное): кто-то это делает с необходимостью, даже преднамеренно. Эта точка зрения известна издавна.

У Гомера ревность и ярость богов были ответственны за большинство ужасных событий, происходивших в окрестностях Трои и самом городе; а Посейдон – ответствен за скитания Одиссея. Позднее, в христианской традиции, дьявол несёт ответственность за зло.

А в вульгарном марксизме заговор алчных капиталистов препятствует наступлению социализма и достижению небесного царства на земле.

Теория, согласно которой войны, нищета и безработица оказываются следствием злых умыслов и намерений, является частью обы-

денного разума, но она не критична. Я называю эту не критичную теорию обыденного разума заговорщицкой теорией общества. (Можно говорить вообще о заговорщицкой теории мира: достаточно вспомнить хотя бы громовержца Зевса.)

Эта теория широко распространена. Она выразилась в поиске козла отпущения, гонениях и ужасных страданиях.

Важной чертой заговорщицкой теории общества является поощрение ею действительных заговоров. Однако критическое исследование показывает, что заговоры едва ли достигают своих целей. Ленин, который отстаивал теорию заговора, был заговорщиком; этой теории придерживались также Муссолини и Гитлер.

Но замыслам Ленина не суждено было сбыться в России, так же как и замыслам Муссолини в Италии или Гитлера в Германии.

Все они стали заговорщиками, потому что не критически восприняли заговорщицкую теорию общества.

Философия внесла [в правильное её (этой теории), восприятие] скромный, но, по-видимому, значимый вклад, обратив внимание на ошибки заговорщицкой теории общества. Более того, этот вклад побудил к мысли о том, что большое значение для общества имеют непредвиденные последствия человеческой деятельности, а также о том, что задача теоретических социальных наук состоит в объяснении социальных явлений как непредвиденных последствий нашей деятельности.

Возьмём, к примеру, проблему войны. Даже критический философ такого ранга, как Бертран Рассел, считал, что войны должны объясняться психологическим мотивом – человеческой агрессивностью.

Я не отрицаю наличие агрессивности, но удивляюсь близорукости Рассела, не заметившего, что большинство современных войн совершается скорее из боязни агрессии, чем из-за самой агрессии. Это были либо идеологические войны из страха перед заговором, либо нежелательные войны, которые, напротив, начинались в определённой ситуации из-за такого страха.

Примером этому служит сегодняшний страх перед агрессией, ведущей к гонке вооружений, а затем к войне; может быть, к превентивной войне, как её некоторое время предлагал называть Рассел, противник войны и агрессии, поскольку он (и вполне справедливо) опасался, что Россия в скором времени будет обладать водородной бомбой. (Никто на Западе не хотел создавать бомбу; лишь страх, что Гитлер сумеет заполучить её раньше, побудил приступить к её созданию).

Другой пример философского предрассудка: считается, что мнения человека всегда определяются его интересами. Эта теория (которую можно квалифицировать как вырожденную форму юмовского учения, согласно которому разум служит и должен служить рабом аффектов) применяется, как правило, не к собственным (что делал Юм, поучая, что наш разум скромнен и ненадёжен, включая его собственный разум), а лишь к другим, особенно чужим, мнениям.

Но это мешает нам быть терпимыми к новым мнениям и воспринимать их всерьёз, поскольку мы можем их вновь объяснить «интересами» других.

В силу этого, однако, невозможна рациональная дискуссия.

Наша природная любознательность, наш интерес к истине пропадают. Очень важный вопрос: в чём состоит истина этой вещи? – подменяется другим, значительно менее важным вопросом: в чём состоит твой интерес, какими мотивами определяется твоё мнение?

Тем самым мы будем препятствовать желанию учиться у того, чьё мнение расходится с нашим. Нарушается наднациональное единство человеческого разума, то единство, на котором зиждется наша общая рациональность.

Аналогичным философским предрассудком является современный крайне влиятельный тезис, согласно которому рациональная дискуссия возможна лишь между теми, у кого позиции совпадают в принципиальном. Это пагубное учение означает, что невозможна рациональная или критическая дискуссия, если её участники выступают с различных позиций. Оно приводит, как и рассмотренные прежде теории, к нежелательным и нигилистическим последствиям.

Многие придерживаются этих теорий. Их критика входит в сферу задач философии, одну из основных областей которой у многих профессиональных философов составляет теория познания.

## VIII

На мой взгляд, проблемы теории познания составляют ядро как некритической популярной философии обыденного разума, так и академической философии. Они являются даже решающими в теории этики.

Проще говоря, основная проблема в этой и в других областях философии состоит в конфликте между «теоретико-познавательным оптимизмом» и «теоретико-познавательным пессимизмом». Способны ли мы достигнуть знания? Что мы можем знать?

В то время как теоретико-познавательный оптимист верит в возможность человеческого познания, пессимист считает, что действительное знание находится по ту сторону человеческой способности.

Я – поклонник обыденного разума, но не коллективного; я утверждаю, что обыденный разум является для нас единственно возможным исходным пунктом. И всё же мы не должны пытаться строить на нём здание достоверного знания.

Напротив, нам следует его подвергать критике и тем самым улучшать его. В этом смысле, с позиций обыденного разума, я – реалист; я верю в реальность материи (которую рассматриваю, например, как то, что подразумевают под словом «реальный»).

Я мог бы назвать себя «материалистом», если бы это выражение не обозначало также то верование, которое а) полагает, что материя принципиально непознаваема; б) оспаривает реальность нематериальных силовых полей, и, конечно, также в) отрицает реальность духа или сознания и вообще реальность всего того, что не является материальным.

Я придерживаюсь обыденного разума, допуская, что существуют как материя («мир-1»), так и дух («мир-2»), и полагаю, что существуют ещё и другие вещи, прежде всего продукты человеческого духа, к которым относятся наши научные проекты, теории и проблемы («мир-3»). Другими словами, я – плюралист. Поэтому готов эту позицию критиковать и заменить другой.

Однако все известные мне критические контраргументы, на мой взгляд, несостоятельны. (Впрочем, описанный здесь плюрализм необходим также и этике).

Все аргументы, которые выдвигались до сих пор против плюралистического реализма, основывались в конечном итоге на некритическом принятии обыденным разумом теории познания. Однако эта теория познания представляется мне его наибольшим недостатком.

Теория познания обыденного разума в высшей степени оптимистична, поскольку она отождествляет в целом знание вообще с достоверным знанием; так, она утверждает, что всё, что основывается на предположениях, гипотезах, не является действительным «знанием». Этот аргумент я отвергаю как чисто словесный. Я охотно допускаю, что слово «знание» во всех известных мне языках не обозначает чего-то вполне достоверного.

Но наука, по сути, гипотетична. А программа обыденного разума исходит из наиболее достоверного или, по меньшей мере, кажущегося

ся достоверным (базисное знание, чувственное знание), и на этом надёжном основании затем строится здание достоверного знания. Эта наивная программа обыденного разума и позитивизма не выдержала критики.

Кроме того, следует отметить, что она приводит к двум философским концепциям реальности, противоречащим обыденному разуму и прямо противоположным друг другу.

Во-первых, к нематериализму (Беркли, Юм, Мах).

Во-вторых, к бихевиористскому материализму (Уотсон, Скиннер).

Первый отрицает реальность материи, поскольку единственно известное и достоверное основание нашего познания заключается в опыте наших собственных восприятий (ощущений, наблюдений), которые всегда нематериальны.

Второй, бихевиористский, материализм отвергает существование духа (и тем самым существование человеческой свободы), ибо всё, что мы можем наблюдать, является внешним человеческим поведением, которое в любом отношении соответствует поведению животных.

Обе эти теории зиждутся на несостоятельной теории познания обыденного разума, ведущей к традиционной, но недействительной критике теории реальности обыденного разума.

Обе теории не являются этически нейтральными. Если я хочу утешить плачущего ребёнка, то в таком случае не желаю, чтобы прекратились неприятные для меня ощущения; также мне не хочется и изменить поведение ребёнка или помешать ему утереть слёзы. Нет, мною движет иной мотив – недоказуемый, не выводимый логически, но человеческий (гуманный).

Имматериализм (нематериализм. – Сост.) обязан своим происхождением тезису Декарта – конечно, он не был материалистом, – согласно которому мы должны исходить из несомненного (очевидного) основания, например из знания о нашем собственном существовании.

Своего наивысшего развития имматериализм достиг на рубеже веков у Эрнста Маха, однако сегодня он потерял своё большое влияние и уже не моден.

Бихевиоризм – отрицание существования сознания, духа – сегодня очень моден. Хотя он и превозносит наблюдения, тем не менее бихевиоризм не только противоречит человеческому опыту, но и пытается вывести из своих идей ужасную этическую теорию – кондионализм, теорию условного рефлекса, которая объясняет любое поведение позитивным или негативным научением. Бихеви-

оризм не замечает, что в действительности из человеческой природы нельзя вывести никакую этическую теорию (см. мою книгу «Открытое общество и его враги»). Будем надеяться, что наступит день, когда пройдет эта мода некритически принимать теорию познания обыденного разума, несостоятельность которой я пытался доказать.

## IX

Таким образом, философия, как я её понимаю, никогда не должна – а также не может – отделяться от частных наук. В историческом плане вся западная наука выступает как наследница философских спекуляций греков о космосе, мировом порядке. Общими предками всех учёных и философов являются Гомер, Гесиод и досократики.

Исследование структуры универсума и нашего места в нём было для них центральной темой; из неё выросла проблема познания универсума (проблема, которая, на мой взгляд, оставалась решающей для всей философии). Именно критическое исследование науки, её открытий и методов продолжает оставаться характерным для философского исследования даже после отделения науки от философии.

«Математические начала натуральной философии» Ньютона представляются мне большим интеллектуальным событием, великой интеллектуальной революцией в общей духовной истории человечества. Их можно рассматривать как свершение более чем двухтысячелетней мечты, и они свидетельствуют о зрелости науки и её отделении от философии.

Ведь Ньютон, как и все великие ученые, оставался философом, критическим мыслителем, искателем и скептиком в отношении своих собственных теорий. Так, в письме к Бентлей от 25 февраля 1693 г. он писал о своей теории гравитации, которая, впрочем, была и теорией дальнего действия: «То, что тяготение является врождённым, существенным и присущим материи свойством, так что одно тело может (непосредственно) воздействовать на другое на расстоянии... это мне представляется настолько абсурдным, что я не верю в существование хоть одного человека, искушённого в философии, который мог бы принять подобную нелепость».

Эта теория гравитации Ньютона привела его к скептицизму и мистицизму. Он считал, что если материальные вещи, находящиеся на определённом расстоянии друг от друга, могут воздействовать друг на друга мгновенно и непосредственно, то это объ-

ясняется вездесущностью одной и той же самой нематериальной сущности во всех точках пространства – вездесущностью Бога. Таким образом, попытка решить проблему дальнего действия привела Ньютона к мистической теории, согласно которой пространство является сенсорностью Бога – теория, соединившая в себе через науку критическую и спекулятивную физику и философию со спекулятивной теологией. Известно, что Эйнштейн нередко следовал подобным же идеям.

## Х

Я согласен с тем, что в философии имеются некоторые очень щекотливые и одновременно крайне важные проблемы, включающиеся естественным образом в академическую философию, например, проблемы математической логики и, в целом, проблемы философии математики.

Я нахожусь под большим впечатлением от поразительного прогресса, достигнутого в нашем столетии в этих областях.

Однако что касается академической философии в целом, то меня беспокоит влияние тех, кого Беркли обычно называл «мелкими философами». Конечно, критическая установка остаётся центральным стержнем философии.

Но мы должны остерегаться мелочности.

Мелочная критика мелочных дел без понимания фундаментальных проблем космологии, человеческого познания, этики и политической философии и без принятия серьёзных усилий решить их представляется мне губительной.

Похоже, что любая печатная строка, допускающая неправильное толкование, становится основанием для написания очередной критической философской статьи. Схоластика в худшем смысле этого слова расцветает; все великие идеи тонут в потоке слов.

В то же время многие редакторы журналов в качестве доказательства смелости и оригинальности мышления нередко допускают на их страницах самонадеянность и грубость, в прошлом почти не встречавшиеся в философской литературе.

Я полагаю, что долг каждого интеллектуала – осознать своё привилегированное место. Он обязан писать просто и ясно и по возможности цивилизованным образом, не забывая ни о проблемах, волнующих человечество, для решения которых необходимы новые, смелые и дерзкие идеи, ни о сократовской скромности – проницательности человека, знающего, как он мало знает.

В отличие от мелочных философов с их мелочными проблемами, я вижу основную задачу философии в том, чтобы критически размышлять о Вселенной и нашем месте в ней, а также о наших познавательных возможностях и способности вершить добро и зло.

## XI

Мне хотелось бы закончить одной шуткой, взятой, разумеется, из неакадемической философии. Один из астронавтов, участвовавший в первом полёте на Луну, после своего возвращения на Землю остроумно заметил (цитирую по памяти): «Я видел в своей жизни и другие планеты, но всё-таки Земля лучше».

Это замечание представляется мне не просто мудростью, а мудростью философской.

Мы не знаем, как объяснить и может ли быть вообще объяснено, что мы живём на этой удивительной маленькой планете или почему существует нечто, например жизнь, которая делает такой прекрасной нашу планету.

Но мы живём на ней, и у нас есть все основания удивляться этому и быть благодарными.

Это даже чудо. С точки зрения науки Вселенная почти пуста: много пустого пространства и мало материи; а там, где имеется материя, она находится в хаотическом вихревом движении и необитаема. Возможно, есть много других планет, на которых существует жизнь. И всё-таки, если наугад выбрать точку во Вселенной, то вероятность (рассчитанная на основе нашей современной космологии) найти в этом месте вещество, являющееся носителем жизни, равна нулю. Следовательно, жизнь в любом случае имеет исключительную ценность: она драгоценна.

Мы порой забываем об этом и пренебрегаем жизнью; может быть, по недомыслию или потому, что наша прекрасная Земля несколько перенаселена.

Все люди – философы, поскольку они придерживаются той или иной точки зрения на жизнь и смерть. Некоторые считают жизнь ничего не стоящей, потому что она конечна.

Они забывают, что можно было бы таким же образом отстаивать и контраргумент: если бы жизнь длилась бесконечно, то она ничего бы не стоила.

Они не замечают, что постоянный страх потерять жизнь позволяет нам ощутить её ценность.

## ЗИГМУНД ФРЕЙД

*Фрагменты из книги З. Фрейда даются по изданию: Фрейд З. Психоналитические этюды. – Минск, 1997. – С. 5–15.*

### О ПСИХОАНАЛИЗЕ

#### I

Уважаемые дамы и господа! Я смущён и чувствую себя необычно, выступая в качестве лектора перед жаждущими знания обитателями Нового Света. Я уверен, что обязан этой честью только тому, что моё имя соединяется с темой психоанализа, и потому я намерен говорить с вами о психоанализе. Я попытаюсь дать вам в возможно более кратком изложении исторический обзор возникновения и дальнейшего развития этого нового метода исследования и лечения.

Если создание психоанализа является заслугой, то это не моя заслуга. Я не принимал участия в первых начинаниях. Когда другой венский врач д-р Йозеф Брейер в первый раз применил этот метод к одной истерической девушке (1880–1882), я был студентом и держал свои последние экзамены. Этой-то историей болезни и её лечением мы и займёмся прежде всего. Вы найдете её в подробном изложении в «*Studien uber Hysterie*» 1895. Fr. Deuticke, Wien, 2 Aufl., 1909, опубликованной впоследствии Брейером совместно со мной.

Ещё только одно замечание. Я узнал не без чувства удовлетворения, что большинство моих слушателей не принадлежит к врачебному сословию. Не думайте, что для понимания моих лекций необходимо специальное врачебное образование. Некоторое время мы пойдём, во всяком случае, вместе с врачами, но вскоре мы их оставим и последуем за д-ром Брейером по совершенно своеобразному пути.

Пациентка д-ра Брейера, девушка двадцати одного года, очень одарённая, обнаружила в течение её двухлетней болезни целый ряд телесных и душевных расстройств, на которые приходилось смотреть очень серьёзно. У неё был спастический паралич обеих правых конечностей с отсутствием чувствительности, одно время такое же поражение и левых конечностей, расстройства движений глаз и различные недочёты зрения, затруднения в держании головы, сильный нервный кашель, отвращение к приёму пищи; в течение нескольких недель она не могла ничего пить, несмотря на мучительную жажду; нарушения речи, дошедшие до того, что она утратила способность говорить на своём родном языке и понимать его; наконец, состояния

спутанности, бреда, изменения всей её личности, на которые мы позже должны будем обратить наше внимание.

Когда вы слышите о такой болезни, то вы, не будучи врачами, конечно, склонны думать, что дело идёт о тяжёлом заболевании, вероятно, мозга, которое подаёт мало надежды на выздоровление и должно скоро привести к гибели больной. Но врачи вам могут объяснить, что для одного ряда случаев с такими тяжёлыми явлениями правильное будет другой, гораздо более благоприятный взгляд. Когда подобная картина болезни наблюдается у молодой особы женского пола, у которой важные для жизни внутренние органы (сердце, почки) оказываются при объективном исследовании нормальными, но которая испытала тяжёлые душевные потрясения, притом если отдельные симптомы изменяются в своих тонких деталях не так, как мы ожидаем, тогда врачи считают такой случай не слишком тяжёлым. Они утверждают, что в таком случае дело идёт не об органическом страдании мозга, но о том загадочном состоянии, которое со времён греческой медицины носит название истерии и которое может симулировать целый ряд картин тяжёлого заболевания. Тогда врачи считают, что жизни не угрожает опасность, и полное восстановление здоровья является весьма вероятным. Различение такой истерии и тяжёлого органического страдания не всегда легко. Но нам незачем знать, как ставится подобный дифференциальный диагноз; с нас достаточно заверения, что случай Брейера таков, что ни один сведущий врач не ошибся бы в диагнозе. Здесь мы можем добавить из истории болезни, что пациентка заболела во время ухода за своим горячо любимым отцом, который и умер, но уже после того, как она вследствие собственного заболевания должна была оставить уход за отцом.

До этого момента нам было выгодно идти вместе с врачами, но скоро мы уйдём от них. Дело в том, что вы не должны ожидать, что надежды больного на врачебную помощь сильно повышаются от того, что вместо тяжёлого органического страдания ставится диагноз истерии. Против тяжких заболеваний мозга врачебное искусство в большинстве случаев бессильно, но и с истерией врач тоже не знает, что делать. Когда и как осуществится полное надежд предсказание врача, – это приходится всецело предоставить благодетельной природе.

Диагноз истерии, следовательно, для больного мало меняет дело; напротив, для врача дело принимает совсем другой оборот. Мы можем наблюдать, что с истеричным больным врач ведёт себя совсем не так, как с органическим больным. Он не выказывает первому того

участия, как последнему, так как страдание истеричного далеко не так серьёзно, а между тем сам больной, по-видимому, претендует на то, чтобы его страдание считалось столь же серьёзным. Но тут есть и ещё одно обстоятельство. Врач, познавший во время своего учения много такого, что остаётся неизвестным дилетанту, может составить себе представление о причинах болезни и о болезненных изменениях, например, при апоплексии или при опухолях мозга – представление до известной степени удовлетворительное, так как оно позволяет ему понять некоторые детали в картине болезни. Относительно понимания деталей истерических явлений врач остаётся без всякой помощи; ему не помогают ни его знания, ни его анатомо-физиологическое и патологическое образование. Он не может понять истерию, он стоит перед нею с тем же непониманием, как и дилетант. А это всякому неприятно, кто дорожит своим знанием. Поэтому-то истерики не вызывают к себе симпатии; врач рассматривает их как лиц, престопающих законы его науки, как правоверные рассматривают еретиков; он приписывает им всевозможное зло, обвиняет их в преувеличениях и намеренных обманах, в симуляции, и он наказывает их тем, что не проявляет к ним никакого интереса.

Этого упрёка д-р Брейер у своей пациентки не заслужил: он отнёсся к ней с симпатией и большим интересом, хотя и не знал сначала, как ей помочь. Может быть, она сама помогла ему в этом деле благодаря своим выдающимся духовным и душевным качествам, о которых Брейер говорит в истории болезни. Наблюдения Брейера, в которые он вкладывал столько любви, указали ему вскоре тот путь, следуя которому можно было оказать первую помощь.

Было замечено, что больная во время своих состояний абсанса<sup>1</sup>, психической спутанности бормотала какие-то слова. Эти слова производили впечатление, как будто они относятся к каким-то мыслям, занимающим её ум. Врач просил запомнить эти слова, затем поверг её в состояние своего рода гипноза и повторил ей снова эти слова, чтобы побудить её сказать ещё что-нибудь на эту тему. Больная пошла на это и воспроизвела перед врачом то содержание психики, которое владело ею во время состояний спутанности и к которому относились упомянутые отдельные слова. Это были глубоко печальные, иногда поэтически прекрасные фантазии – сны наяву, можем мы сказать, – которые обычно начинались с описания положения девушки у постели больного отца. Рассказав ряд таких фантазий, боль-

---

<sup>1</sup> Абсанс – кратковременное затемнение (отсутствие) сознания. – Примеч. ред. перевода.

ная как бы освобождалась и возвращалась к нормальной душевной жизни. Такое хорошее состояние держалось в течение многих часов, но на другой день сменялось новым приступом спутанности, который, в свою очередь, прекращался точно таким же образом после высказывания вновь образованных фантазий. Нельзя было отделаться от впечатления, что те изменения психики, которые проявлялись в состоянии спутанности, были результатом раздражения, исходящего от этих в высшей степени аффективных образований. Сама больная, которая в этот период болезни удивительным образом говорила и понимала только по-английски, дала этому новому способу лечения имя «talking cure» (лечение разговором) или называла это лечение в шутку «chimney sweeping» (прочистка труб).

Вскоре как бы случайно оказалось, что с помощью такого очищения души можно достичь большего, чем временное устранение постоянно возвращающихся расстройств сознания. Если больная с выражением аффекта вспоминала в гипнозе, по какому поводу и в какой связи известные симптомы появились впервые, то удавалось совершенно устранить эти симптомы болезни. «Летом, во время большой жары, больная сильно страдала от жажды, так как без всякой понятной причины она с известного времени вдруг перестала пить воду. Она брала стакан с водой в руку, но как только касалась его губами, тотчас же отстраняла его, как страдающая водобоязнью. При этом несколько секунд она находилась, очевидно, в состоянии абсанса. Больная утоляла свою мучительную жажду только фруктами, дынями и т.д. Когда уже прошло около шести недель со дня появления этого симптома, она однажды рассказала в гипнозе о своей компаньонке, англичанке, которую она не любила. Рассказ свой больная вела со всеми признаками отвращения. Она рассказывала о том, как однажды вошла в комнату этой англичанки и увидела, что её отвратительная маленькая собачка пила воду из стакана. Она тогда ничего не сказала, не желая быть невежливой. После того как в сумеречном состоянии больная энергично высказала своё отвращение, она потребовала пить, пила без всякой задержки много воды и проснулась со стаканом воды у рта. Это болезненное явление с тех пор пропало совершенно» (Studien über Hysterie, 2 Aufl., S. 26. 349).

Позвольте вас задержать на этом факте. Никто ещё не устранял истерических симптомов подобным образом, и никто не проникал так глубоко в понимание их причин. Это должно было бы стать богатыми последствиями открытием, если бы опыт подтвердил, что и другие симптомы у этой больной, пожалуй, даже большинстве симпто-

мов, произошли таким же образом и так же могут быть устранены. Брейер не пожалел труда на то, чтобы убедиться в этом, и стал планомерно исследовать патогенез других, более тяжёлых симптомов болезни. Именно так и оказалось: почти все симптомы образовались как остатки, как осадки, если хотите, аффективных переживаний, которые мы впоследствии стали называть «психическими травмами». Особенность этих симптомов объяснялась их отношением к порождающим их травматическим сценам. Эти симптомы были, если использовать специальное выражение, детерминированы известными сценами, они представляли собой остатки воспоминаний об этих сценах. Поэтому уже не приходилось больше описывать эти симптомы как произвольные и загадочные продукты невроза. Следует только упомянуть об одном отклонении от ожиданий. Одно какое-либо переживание не всегда оставляло за собой известный симптом, но по большей части такое действие оказывали многочисленные, часто весьма похожие повторные травмы. Вся такая цепь патогенных воспоминаний должна была быть восстановлена в памяти в хронологической последовательности и притом в обратном порядке: последняя травма сначала и первая в конце, причём невозможно было перескочить через последующие травмы прямо к первой, часто наиболее действенной.

Вы, конечно, захотите услышать от меня другие примеры детерминации истерических симптомов, кроме водобоязни вследствие отворачивания, испытанного при виде пьющей из стакана собаки. Однако я должен, придерживаясь программы, ограничиться очень немногими примерами. Так, Брейер рассказывает, что расстройства зрения его больной могли быть сведены к следующим поводам, а именно: «Больная со слезами на глазах, сидя у постели больного отца, вдруг слышала вопрос отца, сколько времени; она видела циферблат неясно, напрягала своё зрение, подносила часы близко к глазам, отчего циферблат казался очень большим (макропсия и *strabismus conv.*)<sup>2</sup>; или она напрягалась, сдерживая слёзы, чтобы больной отец не видел, что она плачет». Все патогенные впечатления относятся ещё к тому времени, когда она принимала участие в уходе за больным отцом. «Однажды она проснулась ночью в большом страхе за своего лихорадящего отца и в большом напряжении, так как из Вены ожидали хирурга для операции. Мать на некоторое время ушла, и Анна сидела у постели больного, положив правую руку на спинку стула. Она впала в состояние грёз наяву и увидела, как со стены ползла к боль-

---

<sup>2</sup> Сходящееся косоглазие. – Примеч. ред. перевода.

ному чёрная змея с намерением его укусить. (Весьма вероятно, что на лугу, сзади дома, действительно водились змеи, которых девушка боялась и которые теперь послужили материалом для галлюцинации). Она хотела отогнать животное, но была как бы парализована: правая рука, которая висела на спинке стула, онемела, потеряла чувствительность и стала паретичной. Когда она взглянула на эту руку, пальцы обратились в маленьких змей с мёртвыми головами (ногти). Вероятно, она делала попытки прогнать парализованной правой рукой змею, и благодаря этому потеря чувствительности и паралич ассоциировались с галлюцинацией змеи. Когда эта последняя исчезла и больная захотела, всё ещё в большом страхе, молиться, – у неё не было слов, она не могла молиться ни на одном из известных ей языков, пока ей не пришёл в голову английский детский стих, и она смогла на этом языке думать и молиться». С воспоминанием этой сцены в гипнозе исчез спастический паралич правой руки, существовавший с начала болезни, и лечение было окончено.

Когда через несколько лет я стал практиковать брейеровский метод исследования и лечения среди своих больных, я сделал наблюдения, которые совершенно совпадали с его опытом. У одной сорокалетней дамы был тик, а именно – особый щёлкающий звук, который она производила при всяком возбуждении, а также и без видимого повода. Этот тик вёл своё происхождение от двух переживаний, общим моментом для которых было решение больной теперь не производить никакого шума. Несмотря на это решение, как бы из противоречия, этот звук нарушил тишину однажды, когда она увидела, что её больной сын наконец с трудом заснул, и сказала себе, что теперь она должна сидеть совершенно тихо, чтобы не разбудить его, и в другой раз, когда во время поездки с её двумя детьми в грозу лошади испугались, и она старалась избегать всякого шума, чтобы не пугать лошадей ещё больше. Я привожу этот пример вместо многих других, которые опубликованы в «*Studien uber Hysterie*».

Уважаемые дамы и господа! Если вы разрешите мне обобщение, которое неизбежно при таком кратком изложении, то мы можем всё, что узнали до сих пор, выразить в формуле: наши истеричные больные страдают воспоминаниями. Их симптомы являются остатками и символами воспоминаний об известных (травматических) переживаниях. Сравнение с другими символами воспоминаний в других областях, пожалуй, позволит нам глубже проникнуть в эту символику. Ведь памятники и монументы, которыми мы украшаем наши города, представляют собой такие же символы воспоминаний. Когда

вы гуляете по Лондону, то вы можете видеть невдалеке от одного из громадных вокзалов богато изукрашенную колонну в готическом стиле, Чаринг-Кросс. Один из древних королей Плантагенетов в XIII ст., когда препровождал тело своей любимой королевы Элеоноры в Вестминстер, воздвигал готический крест на каждой из остановок, где опускали на землю гроб, и Чаринг-Кросс представляет собой последний из тех памятников, которые должны были сохранить воспоминание об этом печальном шествии<sup>3</sup>. В другом месте города, недалеко от Лондон-Бридж, вы видите более современную, ввысь уходящую колонну, которую коротко называют Монумент (The Monument). Она должна служить напоминанием о великом пожаре, который в 1666 г. уничтожил большую часть города, начавшись недалеко от того места, где стоит этот монумент. Эти памятники служат символами воспоминаний, как истерические симптомы; в этом отношении сравнение вполне законно. Но что вы скажете о таком лондонском жителе, который и теперь бы стоял с печалью перед памятником погребения королевы Элеоноры вместо того, чтобы бежать по своим делам в той спешке, которая требуется современными условиями работы, или вместо того, чтобы наслаждаться у своей собственной юной и прекрасной королевы сердца? Или о другом, который перед монументом будет оплакивать пожар своего любимого города, который с тех пор давно уже выстроен вновь в ещё более блестящем виде? Подобно этим двум непрактичным лондонцам ведут себя все истерики и невротики, не только потому, что они вспоминают давно прошедшие болезненные переживания, но и потому, что они ещё аффективно привязаны к ним; они не могут отделаться от прошедшего и ради него оставляют без внимания действительность и настоящее. Такая фиксация душевной жизни на патогенных травмах представляет собой одну из важнейших характерных черт невроза, имеющих большое практическое значение.

Я вполне согласен с тем сомнением, которое у вас, по всей вероятности, возникнет, когда вы подумаете о пациентке Брейера. Все её травмы относятся ко времени, когда она ухаживала за своим больным отцом, и симптомы её болезни могут быть рассматриваемы как знаки воспоминания о его болезни и смерти. Они соответствуют, следовательно, скорби, и фиксация на воспоминаниях об умершем спустя столь короткое время после его смерти, конечно, не представляет со-

---

<sup>3</sup> Скорее позднейшее подражание такому памятнику. Слово «Чаринг» происходит, по всей вероятности, от слов *chere reine* (дорогая королева), как мне сообщил д-р Э. Джонс.

бой ничего патологического; наоборот, вполне соответствует нормальному чувству. Я согласен с этим; фиксация на травме не представляет у пациентки Брейера ничего исключительного. Но в других случаях, как, например, в случае моей больной с тиком, причины которого имели место десять и пятнадцать лет тому назад, эта особенность ненормального сосредоточения на прошедшем ясно выражена, и пациентка Брейера, наверное, проявила бы эту особенность точно так же, если бы вскоре после травматических переживаний и образования симптомов не была подвергнута катаргическому лечению.

До сих пор мы объясняли только отношение истерических симптомов к истории жизни больной; из двух других моментов брейеровского наблюдения мы можем получить указание на то, как следует понимать процесс заболевания и выздоровления. Относительно процесса заболевания следует отметить, что больная Брейера должна была почти при всех патогенных положениях подавлять сильное возбуждение вместо того, чтобы избавиться от этого возбуждения соответствующими выражениями аффекта, словами или действиями. В небольшом событии с собачкой своей компаньонки она подавляла из вежливости своё очень сильное отвращение; в то время, когда она бодрствовала у постели своего отца, она непрерывно была озабочена тем, чтобы не дать заметить отцу своего страха и своего горя. Когда она впоследствии воспроизводила эти сцены перед своим врачом, то сдерживаемый тогда аффект выступал с необыкновенной силой, как будто он за это долгое время сохранялся в больной. Тот симптом, который остался от этой сцены, сделался особенно интенсивным, когда приближались к его причинам, и затем после прекращения действия этих причин совершенно исчез. С другой стороны, можно было наблюдать, что воспоминание сцены при враче оставалось без всяких последствий, если по какой-либо причине это воспоминание протекало без выражения аффекта. Судьба этих аффектов, которые могут быть рассматриваемы как способные к смещению величины, была определяющим моментом как для заболевания, так и для выздоровления. Напрашивалось предположение, что заболевание произошло потому, что развившемуся при патогенных положениях аффекту был закрыт нормальный выход, и что сущность заболевания состояла в том, что эти ущемлённые аффекты получили ненормальное применение. Частью эти аффекты оставались, отягощая душевную жизнь как источники постоянного возбуждения для последней; частью они испытывали превращение в необычные телесные иннервации и задержки (Hemmungen), которые представляли собой телесные симптомы данного случая. Для это-

го последнего процесса мы стали использовать термин «истерическая конверсия». Известная часть нашего душевного возбуждения и в норме выражается в телесных иннервациях и даёт то, что мы знаем под именем «выражение душевных волнений». Истерическая конверсия утрирует эту часть течения аффективного душевного процесса; она соответствует более интенсивному, направленному на новые пути выражению аффекта. Когда река течёт по двум каналам, то всегда наступит переполнение одного, коль скоро течение по другому встретит какое-либо препятствие.

Вы видите, мы готовы прийти к чисто психологической теории истерии, причём на первое место мы ставим аффективные процессы. Другое наблюдение Брейера вынуждает нас при характеристике болезненных процессов приписывать большое значение состояниям сознания. Больная Брейера обнаруживала многообразные душевные состояния: состояния спутанности, с изменением характера, которые чередовались с нормальным состоянием. В нормальном состоянии она ничего не знала о патогенных сценах и об их связи с симптомами; она забыла эти сцены или во всяком случае утратила их патогенную связь. Когда её приводили в гипнотическое состояние, удавалось с известной затратой труда вызвать в её памяти эти сцены, и благодаря этой работе воспоминания симптомы пропадали. Было бы очень затруднительно истолковывать этот факт, если бы опыт и эксперименты по гипнотизму не указали нам пути исследования. Благодаря изучению гипнотических явлений мы привыкли к тому пониманию, которое сначала казалось нам крайне чуждым, а именно, что в одном и том же индивидууме возможно несколько душевных группировок, которые могут существовать в одном индивидууме довольно независимо друг от друга, могут ничего «не знать» друг о друге и которые попеременно захватывают сознание. Случаи такого рода, называемые *double conscience* (раздвоение сознания), иногда возникают самопроизвольно. Если при таком расщеплении личности сознание постоянно присуще одному из двух состояний, то это последнее называют сознательным душевным состоянием, а отделённое от неё – бессознательным. В известных явлениях так называемого постгипнотического внушения, когда заданная в состоянии гипноза задача впоследствии беспрекословно исполняется в нормальном состоянии, мы имеем прекрасный пример того влияния, которое сознательное состояние может испытывать со стороны бессознательного, и на основании этого образца возможно во всяком случае выяснить себе те наблюдения, которые мы делаем при ис-

теории. Брейер решил выдвинуть предположение, что истерические симптомы возникают при особом душевном состоянии, которое он называет гипноидным. Те возбуждения, которые попадают в момент такого гипноидного состояния, легко становятся патогенными, так как гипноидные состояния не дают условий для нормального оттока процессов возбуждения. Из такого процесса возбуждения возникает ненормальный продукт гипноидного состояния, именно – симптом, и этот последний переходит в нормальное состояние как нечто постороннее. Нормальное состояние ничего не знает о патогенных переживаниях гипноидного состояния. Где существует симптом, там есть и амнезия, пробел в памяти, и заполнение этого пробела совпадает с уничтожением условий возникновения симптома.

Я боюсь, что эта часть моего изложения показалась вам несколько туманной. Но будьте терпеливы – дело идёт о новых и трудных воззрениях, которые, пожалуй, и не могут быть более ясными, а это служит доказательством того, что мы ещё недалеко продвинулись в нашем познании. Впрочем, брейеровская гипотеза о гипноидных состояниях оказалась излишней и даже задерживающей дальнейшее развитие метода, почему и оставлена современным психоанализом. Впоследствии вы услышите, хотя бы только в общих чертах, какие воздействия и какие процессы можно было открыть за поставленной Брейером границей. У вас может вполне справедливо возникнуть впечатление, что исследования Брейера приводят только к очень несовершенной теории и неудовлетворительному объяснению наблюдаемых явлений, но совершенные теории не падают с неба, и вы с ещё большим правом отнесётесь с недоверием к тому, кто вам предложит в самом начале своих наблюдений законченную теорию без всяких пробелов. Такая теория может быть только результатом его спекуляции, но не плодом исследования фактического материала без предвзятых мнений.

## **КАРЛ ГУСТАВ ЮНГ**

*Фрагменты из книги К.Г. Юнга даются по изданию: Юнг К.Г. Психология и алхимия. – М., 2008. – С. 20–153.*

### **ПСИХОЛОГИЯ И АЛХИМИЯ**

[20] Можно эмпирически показать, что архетипы бессознательного эквивалентны религиозным догмам. Герменевтический язык Отцов Церкви богат аналогиями с индивидуальными и спонтанными результатами, которые можно найти в психологии. То, что вы-

ражает бессознательное, находится очень далеко от произвольного или самоуверенного; случается нечто, что должно быть «точно так», как в случае с любой другой природной сущностью. Это позволяет заключить, что образы бессознательных содержаний естественны, а не определены догмой; они точно соответствуют аллегориям Отцов Церкви, которые вовлекли в орбиту своего рассмотрения всю природу. Если взять некоторые удивительные *allegoriae Christi*, мы находим много подобного психологии бессознательного. Единственная разница состоит в том, что аллегории патристики *ad Christum special* – обращены к Христу – в то время как архетип существует сам по себе и, следовательно, может быть интерпретирован по-разному времени, месту и обстановке. На Западе архетип выражается через догматический образ Христа; на Востоке – через Пурушу, Атмана, Хираньягарбху, Будду и так далее. Религиозная точка зрения, достаточно понятная, акцентирует внимание на том, что оставляет след, в то время как научная психология подчеркивает *typos* (отпечаток), единственную вещь, которую она может понимать. С религиозной точки зрения отпечаток – это след некоей печати, с научной точки зрения – это символ неизвестного и невыразимого содержания. Поскольку *typos* есть нечто менее определённое и более пестрое, чем любой религиозный или священный образ, постулируемый религией, психология вынуждается своим эмпирическим материалом выражать *typos* с помощью терминологии, не привязанной ко времени, месту или обстановке. Если, например, *typos* согласуется в каждой детали с догматическим образом Христа и при этом не содержит детерминанты, выходящей за пределы этого образа, мы вынуждены определить *typos* по меньшей мере как достоверную копию догматического образа и именовать её соответственно. *Typos* тогда соответствует Христу. Но опыт показывает, что бессознательное, подобно аллегориям Отцов Церкви, производит множество других детерминант, неявно содержащихся в догме, так что в *typos* включаются и нехристианские образы, как, например, упоминавшиеся выше. Но ни один из этих персонажей не исчерпывает неопределимую природу архетипа. Совершенно непостижимо, что существуют какие-то конкретные образы, способные выразить архетипическую неопределённость. Поэтому я считаю себя обязанным дать соответствующему архетипу психологическое наименование «Самость» – термин, который, с одной стороны, достаточно конкретен для того, чтобы передать сущность человеческой целостности, а с другой стороны, достаточно неопределён, чтобы выразить неопишумую и неопреде-

ляемую природу этой целостности. Парадоксальные качества термина отражают тот факт, что целостность включает в себя отчасти сознающего человека, отчасти – бессознательного. Но мы не можем определить или указать эти границы. Следовательно, при научном применении термин «самость» соответствует не Христу, не Будде, а всем тем образам, которые являются их эквивалентом, и каждая из этих фигур есть символ Самости. Этот способ выражения является интеллектуальной необходимостью в научной психологии и не означает трансцендентального предрассудка. Наоборот, как было сказано ранее, эта объективная позиция позволяет одному человеку решить в пользу образа Христа, другому в пользу Будды, и так далее. Те, кого такая объективность раздражает, должны понять, что наука без неё совершенно бессильна. Следовательно, отрицая за психологией право на объективность, они пытаются погасить жизненный свет знания. Если такие нелепые попытки будут успешны, то это лишь расширит катастрофическую пропасть между мирским умом, с одной стороны, и церковью и религией – с другой...

## ***Часть II. Символизм сновидения и его связь с алхимией***

### ***Глава 1. Введение***

#### **1. МАТЕРИАЛ**

[44–46] Символы процесса индивидуации, которые появляются в снах, суть образы архетипической природы, которые описывают централизующий процесс или создание нового центра личности. Главная идея этого процесса описана в моём эссе «Отношения между Я и бессознательным». По некоторым причинам, приведённым там, я назвал этот центр «самостью», что следовало бы понимать как целостность психе. Самость – это не только центр, но также целая область, которая охватывает и сознание, и бессознательное; это центр личности в целом, тогда как эго – только центр сознания...

Рассматриваемые символы связаны не с различными этапами и изменениями процесса индивидуации, а с образами, которые относятся прямо и исключительно к новому центру сознания. Эти образы принадлежат к определённой категории, которую я назвал символизмом мандалы. В «Тайне Золотого цветка», изданной вместе с Рихардом Вильгельмом, я детально описал этот символизм. В данной работе я хочу развернуть серию таких символов в хронологическом

порядке. Материал состоит из более чем тысячи снов и видений превосходно образованного молодого человека. Для настоящей книги я обработал первые четыреста снов и видений, занимавших период около десяти месяцев. Чтобы избежать субъективизма и предвзятости, я попросил одну из своих учениц, начинающего врача, наблюдать за процессом. Это продолжалось пять месяцев. Исключая короткие интервью в самом начале, до наблюдения, я не видел исследуемых все первые восемь месяцев. Случилось так, что 355 снов приснились без какого-либо контакта со мной. Лишь последние сорок пять происходили под моим наблюдением. Я не пытался ничего толковать, ибо образованный, интеллигентный сновидец в помощи не нуждался. Поэтому условия для непредубеждённого наблюдения и регистрации были просто идеальными.

Прежде всего я представлю фрагменты двадцати двух первых снов, тем самым показывая, как символизм мандалы проявляется на самой ранней стадии и запечатлевается в остальном материале. Потом опишу в хронологическом порядке сны, которые относятся именно к мандале...

[122] Как я уже говорил, мною собрана серия из почти четырёхсот снов и видений, которые я рассматриваю как мандалообразные. Термин «мандала» был выбран потому, что это слово означает ритуальный или магический круг, используемый в ламаизме и в тантрической йоге в качестве *yantra* или средства медитации... Восточные мандалы, используемые в церемониале, являются изображениями, зафиксированными традицией: они могут чертиться или рисоваться, или в определённых специальных церемониях даже представляться пластически.

В 1938 году в монастыре Бхутиа Басти близ Дарджилинга я разговаривал с ламаистским *rimpoche* по имени Лингдам Комхен о *khilkor*, или мандале. Он описал ее как *dmigspa* (произносится «мигпа»), мысленный образ, который может построить лишь полностью обученный лама с помощью воображения. Он подчеркнул, что нет мандал, похожих одна на другую, все они имеют индивидуальные различия. Кроме того, он сказал, что мандалы, которые можно найти в монастырях и храмах, не имеют особой ценности, потому что они являются лишь внешними представлениями. Истинная мандала – это всегда внутренний образ, который постепенно строится (активным) воображением в то время, когда нарушено психическое равновесие или когда необходимо разобраться в каком-либо положении, не разъяснённом в священной доктрине...

*Сновидящий обнаруживает себя с отцом, матерью и сестрой в очень опасной ситуации на платформе трамвайного вагона.*

Опять сновидящий образует четвёрку с другими персонажами сна. Он возвращается в детство, время, в котором мы ещё далеки от целостности. Целостность представлена семьёй, и её компоненты проецируются на членов семьи и персонифицируются ими. Но это состояние опасно для взрослых своей регрессивностью: оно означает расщепление личности, которое примитивный человек воспринимает как опасную «потерю души». В процессе распада личностные компоненты, собранные с такой болью, ещё раз поглощаются окружающим миром.

Личность утрачивает чувство вины и заменяет её инфантильной невинностью; ещё раз она может упрекнуть злого отца за это и не любящую мать за то, и в то же время он запутывается в этой безысходной причинной связи как муха в паутине, не замечая, что он потерял свою моральную свободу. Но не имеет значения, насколько родители и прародители грешны по отношению к ребёнку. Действительно зрелый человек будет воспринимать эти грехи как условия, с которыми приходится считаться. Только глупец интересуется виной других людей, ибо он не может ничего изменить. Мудрый человек учится только на собственных ошибках. Он должен спросить себя: кто есть я, что всё это должно было случиться со мной? Чтобы найти ответ на этот судьбоносный вопрос, он должен заглянуть в собственное сердце.

Как в предыдущем сне средством передвижения был самолёт, так в данном случае – это трамвай. Тип транспортного средства во сне иллюстрирует вид движения или способ, которым сновидящий движется вперёд во времени – другими словами, как он живёт в физической жизни, индивидуально или коллективно, на своих или на заимствованных средствах передвижения, спонтанно или механически. Самолётом управляет неизвестный пилот, то есть его ведёт интуиция, исходящая из бессознательного. (Ошибка, что «зеркало» играет чересчур большую роль в управлении полётом.) Но в этом сне он находится в коллективном экипаже, в трамвае, которым не может управлять никто из пассажиров, таким образом, он движется или ведёт себя точно так же, как и все остальные. Но тем не менее он снова один из четырёх, это значит, что в обоих транспортных средствах он бессознательно стремится к целостности.

## ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

*Фрагмент из произведения Э. Гуссерля дан по публикации: Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. – 1986. – № 3. – Стр. 104–106, 108–110.*

### КРИЗИС ЕВРОПЕЙСКОГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА И ФИЛОСОФИЯ

Духовная Европа имеет место рождения. Я имею в виду не географическое, в одной из стран, хотя и это тоже правильно, но духовное место рождения в одной из наций и соответственно в отдельных людях и группах, принадлежащих этой нации людей. Это древнегреческая нация 12 и 11 столетий до Р. Х. В ней сформировалась новая установка индивида по отношению к окружающему миру. Следствием её стало рождение, прорыв совершенно нового рода духовной структуры, быстро развившейся в систематически законченное культурное образование; греки называли его философией. В правильном переводе, в изначальном смысле своём это обозначает не что иное, как универсальную науку, науку о мировом целом, о всеохватном единстве всего сущего. Очень скоро интерес к целому, а следовательно, и вопрос о всеохватном становлении и бытии в становлении стал делиться по отношению к всеобщим формам и регионам бытия, и таким образом, философия, единая наука, разветвилась на многообразные частные науки.

В возникновении такого рода философии, заключающей в себе все науки, я вижу, как ни парадоксально это может прозвучать, изначальный феномен духовной Европы. При ближайшем рассмотрении, хотя оно будет по необходимости кратким, скоро снимется видимость парадоксальности.

Философия, наука – это название особого класса культурных образований. Историческое движение, принявшее стилевую форму европейской сверхнации, ориентировано на лежащий в бесконечности нормативный образ, не на такой, однако, который можно было бы вывести путём чисто внешнего морфологического наблюдения структурных перемен. Постоянная направленность на норму внутренне присуща интенциональной жизни отдельной личности, а отсюда и нациям с их особенными общностями и, наконец, всему организму соединённых Европой наций. Разумеется, речь идёт не о каждом человеке, и эта направленность не полностью реализуется в конституированных intersубъективными актами личностных об-

разований высшей ступени, но она так или иначе им присуща и реализуется как необходимый процесс развития и распространения духа общезначимых норм. А это означает прогрессирующую перестройку всего человечества под влиянием возникших в узком кругу и ставших действенными идейных образований.

Идеи, свойственные человеку смысловые структуры удивительного нового рода, скрывающие в себе интенциональные бесконечности, представляют собой нечто совершенно иное, чем реальные вещи в пространстве, которые, вступая в поле человеческого опыта, тем самым не становятся значимыми для человека как личности. Создав первую концепцию идеи, человек становится совершенно новым человеком. Его духовное бытие выступает на путь постоянного обновления. Сначала это коммуникативное движение: пробуждается новый стиль жизни личности в своём кругу, а в подражании и понимании – соответствующее новое становление. Сначала в рамках движения (а в дальнейшем и помимо него) возникает и распространяется особенное человечество, которое, видя в конечном, стремится к полюсу бесконечности. Одновременно формируется новый способ общественных соединений и новая форма постоянно существующих общностей, духовная жизнь которых несёт в себе благодаря любви к идеям изготовление идей и идеальному нормированию жизни бесконечность в горизонте будущего: бесконечность поколений, обновляющихся под действием идей. Всё это происходит сначала в духовном пространстве одной-единственной, греческой нации как развитие философии и философских сообществ. Вместе с тем в этой нации складывается всеобщий дух культуры, влекущий к себе всё человечество; так происходит прогрессирующее преобразование в форму новой историчности ...

В историческом горизонте до философии не существовало культурной формы, которая была бы культурной идеей в вышеуказанном смысле, знала бы бесконечные задачи, идеальные всеединые, которые в целом и в своих составляющих, а также и в методах деятельности заключали бы в себе смысл бесконечности.

Вненаучная, ещё не затронутая наукой культура является задачей и продуктом человека в конечном. Бесконечный горизонт, в котором он живёт, не замкнут, его труды и цели, достижения и деятельность, его личные, групповые, национальные, мифологические мотивации – всё осуществляется в конечном, обозримом окружающем мире. Здесь нет бесконечных задач, идеальных достижений, бесконечность которых сама становится полем приложения сил, причём таких, что

сознанию трудящегося оно как раз и представляется способом бытия такого бесконечного поля задач. Однако с появлением греческой философии и её первых формопредставлений в последовательной идеализации нового смысла бесконечности происходит в этом смысле далеко идущее преобразование, которое в конце концов вовлекает в свой круг все идеи конечного, а потому всю духовную культуру и её человечество. У нас, европейцев, теперь много бесконечных идей (если позволено так выразиться) и вне философско-научной сферы, однако аналогичным характером своей бесконечности (бесконечные задачи, цели, проверки, истины, «истинные ценности», подлинные блага, «абсолютно» значимые нормы) они обязаны преобразованию человечества философией с её идеальностями. Научная культура под знаком бесконечности означает также революционизирование всей культуры, революционизирование всего культуросотворяющего способа существования человечества. Она означает также революционизирование историчности, которая теперь есть история исчезновения конечного человечества в становлении человечества бесконечных задач. <...>

Теоретическая установка философа предполагает также, что он с самого начала твёрдо решает сделать свою будущую жизнь универсальной жизнью, смысл и задача которой – теория, бесконечное надстраивание теоретического познания. <...>

Философия, распространяющаяся в форме исследования и образования, оказывает двоякого рода духовное воздействие. С одной стороны, самое важное в теоретической установке философского человека – это подлинная универсальность критической позиции, решимость не принимать без вопросов ни одного готового мнения, ни одной традиции, чтобы одновременно вопрошать всю традиционно заданную вселенную об истине самой по себе, об идеальности. Но это не только новая познавательная позиция. Благодаря требованию подчинить всю эмпирию идеальным нормам, а именно нормам безусловной истины, скоро происходят далеко идущие перемены в совокупной практике человеческого существования, следовательно, во всей культурной жизни: она должна теперь удовлетворить нормам объективной истины, а не традиции и наивного опыта повседневности. Так идеальная истина становится абсолютной ценностью, влекущей за собой – при посредстве образовательного движения и в постоянстве воздействий при воспитании детей – универсально преобразованную практику. Стоит только поразмыслить над способом этого преобразования, как обнаруживается неизбежное: если

идея истины самой по себе становится универсальной нормой всех бывающих в человеческой жизни относительных истин, действительных и возможных ситуационных истин, то это касается и всех традиционных норм, норм права, красоты, целесообразности, ценности личности властителей, ценности человеческих характеров.

Так возникает, следовательно, параллельно с созиданием новой культуры особое человечество и особое жизненное призвание. Философское познание мира даёт не только эти своеобразные результаты, но и человеческое отношение, скоро приводящие ко всей прочей практической жизни со всеми её потребностями и целями – целями исторической традиции, в которую человек включён значимым лишь в её свете. Возникает новое внутреннее сообщество, мы могли бы сказать, сообщество чисто идеальных интересов – сообщество людей, живущих философией, соединённых преданностью идеям, которые всем полезны, но и всем равно принадлежат. Неизбежно вырабатывается и особого рода продукт сообщества – результат совместной работы и критической взаимовыручки – чистая и безусловная истина как общее достояние <...>

Теперь видно, что из этого могла возникнуть сверхнациональность совсем нового рода. Конечно, я имею в виду духовный образ Европы. Теперь есть не только соседство различных наций, воздействующих друг на друга лишь в торговой и вооружённой борьбе; новый, порождённый философией и её отдельными науками дух свободной критики, ориентированный на бесконечные задачи, владеет человечеством, творит новые бесконечные идеалы! Есть идеалы отдельных людей в каждой нации, есть идеалы самих наций. Но, в конце концов, существуют и бесконечные идеалы всё расширяющегося синтеза наций, синтеза, в который каждая из соединённых наций вкладывает лучшее, что у неё есть, приобретённое благодаря стремлению в духе бесконечности ставить собственные идеальные задачи. Так, даруя и принимая, сверхнациональное целое со всеми своими социумами разного уровня восходит всё выше, исполненное духом безмерной, расчленённой на множество бесконечностей задач. В этой идеально ориентированной социальности сама философия продолжает выполнять ведущую функцию и решать свою собственную бесконечную задачу – функцию свободной и универсальной теоретической рефлексии, охватывающей все идеалы и всеобщий идеал, т.е. универсум всех норм. Философия должна всегда выполнять в европейском человечестве свою функцию – архонта всего человечества.

## МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

*Фрагменты из произведения М. Хайдеггера приводятся по изданию: Хайдеггер М. Время и бытие. – СПб., 2007. – С. 245–265.*

### ПРЕОДОЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ

I. Что значит «преодоление метафизики»? Бытийно-историческая мысль применяет это обозначение лишь как вспомогательное для того, чтобы вообще сделать себя понятной. По существу оно даёт повод для многих недоразумений; ибо оно не ведёт понимание к той основе, в свете которой история бытия только и обнаруживает свою суть. Эта суть – событие, в которое всегда вплетено само бытие. Преодоление, прежде всего, не означает вытеснения определённой дисциплины из сферы философской «культуры». «Метафизика» мыслится всё-таки как судьба истины сущего, т.е. его бытия в *качестве* пока ещё потаённого, но исключительного события, а именно забывания Бытия.

Поскольку под преодолением подразумевают нечто устроенное философией, более уместным именованием могло бы быть уход метафизики. Конечно, это вызывает новые ложные представления. Уход означает здесь: она прошла и стала былью. Уходя, метафизика *есть* как прошедшее. Уход не исключает, а наоборот, предполагает, что теперь метафизика впервые только и вступает в своё безраздельное господство среди самого сущего как это последнее в безыстинном образе действительности и предметности. В свете своего раннего начала метафизика прошла одновременно в том смысле, что пришла к концу. Конец может *длиться* дольше, чем вся предыдущая история метафизики.

II. От метафизики нельзя отделаться словно от некоего воззрения. Её никоим образом невозможно оставить позади как учение, в которое уже никто не верит и за которое никто не стоит.

То, что человек как *animal rationale*, т.е. теперь – как трудящееся живое существо, вынужден снова и снова пересекать в своих блужданиях пустыню земного опустошения, могло бы быть знаком того, что метафизика есть событие в самом бытии и преодоление метафизики совершается как превозмогание бытия. В самом деле, труд (ср. Эрнст Юнгер, «Трудящийся», 1932) достигает сейчас метафизического ранга абсолютного опредмечивания всего присутствующего, существо которого покоится в воле к воле.

Если это так, то мы зря воображаем, будто предчувствие конца метафизики позволяет нам встать вне её. Ибо преодоленная мета-

физика не улетучивается. Она возвращается видоизменённой назад и остаётся у власти в качестве продолжающего править отличия бытия от сущего.

Закат истины сущего означает: явленность сущего и *только* сущего утрачивает прежнюю исключительность своего определяющего статуса.

III. Закат истины сущего совершается с необходимостью, а именно как завершение метафизики.

Закат происходит, во-первых, в виде крушения мира, запечатлённого метафизикой, и, во-вторых, в виде исходящего от метафизики опустошения земли.

Крушение и опустошение достигают соразмерной им полноты в том, что человек метафизики, *animal rationale*, упрочивается в статусе трудящегося животного.

Такое упрочение статуса утверждает крайнюю слепоту в отношении забвения бытия. Человек, однако, водит *себя* как добровольца воли к воле, для которого всякая истина становится тем заблуждением, в котором он нуждается, чтобы обеспечить себе самообман насчёт того, что воля к воле не может водить ничего другого, кроме ничтожного ничто, в противостоянии которому он себя утверждает, не умея заметить свою собственную законченную ничтожность.

Прежде чем сможет наступить событие Бытия в его изначальной истине, должно сперва надломиться бытие как воля, мир должен быть принужден к крушению, земля – к опустошению и человек – к пустому труду. Только после этого заката сбудется через долгое время внезапная тишина Начала. На закате всё, т.е. то сущее в целом, о котором метафизика высказывает свои истины, идёт к своему концу.

Закат уже состоялся. Следствие этого события – обстоятельства всемирной истории нашего столетия. Они обставляют собою уже просто лишь истекание законченного. Его протекание в духе последней стадии метафизики упорядочивается техникой историографии. Это упорядочение есть последняя организация законченного в видимость «действительности», дело которой действует неотвратно, потому что оно настроилось обходиться без раскрытия *существа бытия*, причём с такой решительностью, что не нуждается ни в каких предчувствиях такого раскрытия.

Человечеству метафизики отказано в пока ещё сокровенной истине бытия. Трудящееся животное оставлено дышать угаром своих достижений, чтобы оно растерзало само себя и уничтожилось в ничтожное ничто <...>

VI. Завершение метафизики начинается с гегелевской метафизики абсолютного знания как воли духа.

Почему эта метафизика есть лишь начало завершения, а не завершение? Разве безусловная достоверность не возвратилась к самой себе в качестве абсолютной действительности?

Есть ли здесь ещё какая-то возможность превосходения себя? Пожалуй, уже нет. Но пока ещё не использована полностью возможность безусловного сворачивания всего в себе как в жизненной воле. Воля ещё не явила себя как *воля к воле* внутри своей, ею подготовленной, действительности. Поэтому в гегелевской абсолютной метафизике духа метафизика ещё не завершилась окончательно.

Вопреки пресной болтовне о крушении гегелевской философии остаётся в силе одно: в XIX столетии только эта философия определяла собой действительность, хотя и не в поверхностной форме общепринятого учения, но как метафизика, как господство бытия сущего в смысле удостоверенности. Противотечения, идущие против этой метафизики, послушны ей. Со смерти Гегеля (1831) всё – лишь противотечение. Не только в Германии, но в Европе. <...>

IX. Преодоление метафизики мыслится бытийно-исторически. Оно – предвестие начального превозмогания забвения бытия. Раньше, хотя и потаённое, чем такое предвестие, – то, что являет себя в нём. Это – само событие. То, что для метафизического образа мысли выглядит как предвестие чего-то другого, даёт о себе знать просто как последний ответ более изначального света. Преодоление метафизики оказывается достойным делом мысли лишь в той мере, в какой мысль помнит о превозмогании забвения бытия. Та же неотступная мысль думает одновременно и о преодолении. Такая мысль-память осмысливает то единственное событие лишения сущего своей собственной сути, в котором просвечивает и прощально озаряет человеческое существо бедственное положение истины бытия, а тем самым и начало истины. Это преодоление есть предание метафизики её истине.

Сначала преодоление метафизики удаётся представить лишь исходя из самой метафизики как бы в виде некоего её превосходения ею же самой.

<...> Эпоха законченной метафизики стоит перед своим началом.

Воля к воле добывается – и это основная форма её проявления – всеобщего расчёта и упорядочения, но только ради безусловной возможности продолжать обеспечение самой себя.

Основную форму проявления, в которой воля к воле соответственно организует и рассчитывает сама себя среди бессобытий-

ности мира законченной метафизики, можно сжато назвать «техникой». Это название охватывает здесь все области сущего, из которых по-разному сооружается целое сущего: опредмеченную природу, устроенную культуру, подстроенную политику, надстроенные идеалы. «Техника» означает здесь, таким образом, не обособленные области машинного производства и технического вооружения. Последние, конечно, обладают заслуживающим более точного определения господствующим статусом, который опирается на первенство вещественного как якобы элементарно-стихийного и первоочередно предметного. <...>

XI. Метафизика Ницше выводит на свет в воле к власти предпоследнюю ступень волевого развёртывания бытия сущего как воли к воле. Недостижение последней ступени коренится в подавляющем господстве «психологии», в понятиях власти и силы, в жизненном энтузиазме. Оттого этой мысли не хватает строгости и тщательной отточенности понятия и спокойствия исторического осмысления. Царит историография, а потому апологетика и полемика.

Отчего происходит так, что ницшевская метафизика привела к пренебрежению мыслью при апелляции к «жизни»? Оттого что люди не заметили, что представляюще-планирующее (властвующее) обеспечение установлений данности в учении Ницше настолько же существенно для «жизни», как «наращивание» и жизненный подъём. Этот последний люди восприняли только со стороны упоения (психологически) и опять же не в том решающем аспекте, что он сообщает делу обеспечения установленной данности подлинный и каждый раз новый толчок и оправдание для неуклонного наращивания.

Поэтому воле к власти присуще безраздельное господство рассчитывающего разума, а не туман и путаница тёмного брожения жизни. Дезориентированный культ Вагнера окутал ницшевскую мысль и её изложения ореолом «художественности», что после примера осмеяния философии (т.е. Гегеля и Шеллинга), показанного Шопенгауэром, и после его же поверхностной интерпретации Платона и Канта помогло последним десятилетиям XIX столетия созреть для того воодушевления, в глазах которого поверхностность и туманность мысли, выпавшей из истории, сами по себе уже служат признаком истины. За всем этим кроется, однако, простая неспособность мыслить из существа метафизики, понять размах изменения существа истины и исторический смысл восходящего господства истины как достоверности и из этого понимания заново осмыслить метафизику Ницше как следующую простой траектории новоевропейской мета-

физики – вместо того чтобы делать из неё литературный феномен, более горячий, чем очищающий головы, сбивающий с толку, а то и пугающий.

В конце концов, ницшевское пристрастие к творцам выдаёт, что Ницше мыслит лишь по-новоевропейски, идя от гения и гениальности, и одновременно – в технической колее, идя от результативности. В понятии воли к власти обе конститутивные «ценности» (истина и искусство) суть лишь перифразы для «техники» – в сущностном смысле планирующе-рассчитывающего обеспечения результата – и для творчества «творческих личностей», которые, поднимаясь над данностью жизни, снабжают жизнь новым стимулятором и обеспечивают функционирование культуры.

Всё это служит воле к власти, но также и мешает тому, чтобы её существо вышло на ясный свет широкого сущностного знания, могущего иметь свой источник только в бытийно-исторической мысли.

Существо воли к власти поддаётся пониманию только из воли к воле. Последняя, однако, впервые даёт о себе знать на опыте только когда метафизика уже вступает на переходную ступень. <...>

XIV. Как предметность приобретает характер, определяющий существо сущего как такового?

Люди мыслят «бытие» как предметность и хлопочут потом исходя отсюда о «сущем в себе», забывая при этом только спросить и сказать, что они подразумевают под «сущим» и под «в себе».

Что «есть» бытие? Имеем ли мы право исследовать в «бытии», *что* оно такое? Бытие остаётся неспрошенным и само собой разумеющимся и оттого непродуманным. Оно таится в давно забытой и безосновной Истине. <...>

Философия в эпоху законченной метафизики есть антропология.

Говорят ли пока ещё о «философской» антропологии или нет, это всё равно. Сама философия успела тем временем превратиться в антропологию и на этом пути стала добычей ответвлений метафизики, т.е. физики в самом широком смысле, включающем физику жизни и человека, биологию и психологию. Сделавшись антропологией, сама философия гибнет от метафизики.

XIX. Воля к воле полагает в качестве условий своей возможности обеспечение установленной данности (истина) и пересиливаемость влечений (искусство). Воля к воле, соответственно, сама в качестве бытия устраивает сущее. В воле к воле впервые достигает господства техника (обеспечение установленной данности) и категорический отказ от осмысления, беспамятность («переживание»).

Техника как высшая форма рационального сознания, технически истолкованного, и отказ от осмысления как закрытая от самой себя организованная неспособность подняться до какого-либо отношения к тому, что достойно вопрошания, принадлежат друг другу: они одно и то же.

Почему это так и как стало таким, будем предполагать здесь осмысленным и понятным.

Остаётся ещё только пройти путём того единственного соображения, что антропология не исчерпывается исследованием человека и волей к тому, чтобы всё объяснять из человека в качестве его выражения. Где не проводится никаких исследований, где, наоборот, идёт поиск решений, там этот поиск тоже ведётся так, что сперва одна масса человечества натравливается против другой и масса человечества признаётся исконной силой, как если бы она была альфой и омегой во всём сущем, а сущее и его меняющееся по обстоятельствам истолкование – только следствием.

Так дело доходит до безраздельного господства единственно определяющего вопроса: каков тот образ, которому призван соответствовать человек? При этом «образ» мыслится неопределённо метафизически, т.е. платонически как то, что *есть* и изначально определяет собой всякую традицию и всякое развитие, само оставаясь от них независимым. Это априорное признание «человеческого образа» ведёт к тому, что бытие ищут прежде всего и исключительно в *его* сфере, а самого по себе человека рассматривают как человеческий материал...

XX. Поскольку воля к власти достигает своей предельной, безусловной обеспеченности, она в качестве всеобеспечивающей оказывается единственно Направляющим и тем самым Правильным. Правильность воли к воле есть безусловное и окончательное обеспечение ею себя самой. Всё, что она будет водить, правильно и в порядке, потому что воля к воле сама остаётся единственным порядком. В этом самообеспечивании воли к воле изначально существо истины утрачивается. Правильность воли к воле есть безусловно не-истинное. Правильность не-истинного обладает в сфере воли к воле своей особенной неотразимостью. Но правильность не-истинного, которое само *как таковое* остаётся потаённым, есть вместе с тем самое жуткое, что может случиться при извращении существа истины. Правильное овладевает истинным и устраняет истину. Воля к безусловному обеспечению вскрывает лишь всестороннюю необеспеченность.

XXI. Воля сама по себе есть уже акт стремления в качестве реализации цели стремления, причём эта цель осознанно и сознательно полагается не иначе как в понятии, т.е. в качестве чего-то обобщённо-представленного. Воле присуща осознанность. Воля к воле есть высшая и безусловная осознанность рассчитывающего самообеспечения, производимого волевым расчетом. <...>

XXIV. Борьба между теми, кто у власти, и теми, кто хочет власти, с обеих сторон есть борьба за власть. Повсюду определяющим оказывается сама же власть. Благодаря этой борьбе за власть принцип власти с обеих сторон возводится в принцип абсолютного господства власти. Одновременно, однако, здесь остаётся скрытым то одно, что эта борьба стоит на службе у власти и угодна ей. Вся борьба за власть заранее уже подвластна власти. Воля к воле только уполномочивает эту борьбу. Власть же благодаря этой борьбе овладевает человеческими массами таким образом, что лишает людей возможности когда-либо выбраться на её путях из забвения бытия. Борьба за власть неизбежно планетарна и как таковая по своей сути безысходна, потому что для неё не может быть того или иного исхода, ибо она отлучена от всякого Различения, от Различия (Бытия от сущего) и тем самым от истины и своею собственно силой вытеснена в исторически не-уместное: в оставленность бытием.

XXV. Боль, которую надо ещё сначала испытать и *осилить*, есть прозрение и знание, что обеспеченность есть высшая и скрытейшая нужда, принуждающая лишь из самой далёкой дали. Обеспеченность заключается в мнении, будто мы уже держим в руках действительное и действительность и знаем, что такое истинное, не нуждаясь знать, в чём истина *истинствует*.

Бытийно-историческая суть нигилизма есть бытийная оставленность, поскольку в ней происходит так, что бытие опускается до устраиваемости. Это опускание ставит человека полностью на службу себе. Такая служба – никоим образом не падение и не «негатив» в каком бы то ни было смысле.

Потому и не всё равно, какая человеческая масса способна исторически провести в жизнь абсолютный нигилизм. Потому и требуется даже борьба за решение, какая именно человеческая масса пригодна для абсолютного завершения нигилизма.

XXVI. Признаки последней оставленности бытием – провозглашение «идей» и «ценностей», потерянные метания призывов к «делу» и к неременной «духовности». Всё это заранее уже втянуто в механизм обеспечения процесса упорядочения. Последний, в свою

очередь, определяется пустотой бытийной оставленности, внутри которой расходование сущего для манипуляций техники – к ней принадлежит и культура – оказывается единственным способом, каким пристрастившийся к себе самому человек ещё может спасти свою субъективность, взвинтив её до сверхчеловечества. Недочеловечество и сверхчеловечество – одно и то же; они принадлежат друг другу, как в метафизическом «разумном живом существе», animal rationale, животный «низ» и разумный «верх» неразрывно спарены до соответствия друг другу. Недочеловечество и сверхчеловечество мыслятся тут метафизически, не как нравственные оценки. <...>

XXVIII. Никакая акция, никакой активизм не изменят состояния мира, потому что бытие как действительность и действие замыкают сущее от события. Даже невероятное страдание, захлестнувшее землю, неспособно само по себе пробудить никакой перемены, потому что оно воспринимается лишь как страдание, т.е. страдательно и тем самым как состояние, противоположное действию, а стало быть – задано с действием в той же самой метафизической сфере воли к воле.

Но земля всё ещё таится в неприметном законе Возможного, каковым она остается. Воля к воле навязала Возможному невозможное в качестве цели. Интрига, организующая это насилие и поддерживающая его господство, возникает из существа техники, если понимать здесь это слово как идентичное понятию законченной метафизики. Абсолютное единообразие всех человеческих масс земли под господством воли к воле делает ясной бессмысленность человеческого действия, возведённого в абсолют.

Опустошение земли начинается как волевой, но в своей сути неузнанный и притом неузнаваемый процесс, в эпоху, когда существо истины очерчивается заведомой достоверностью, в опоре на которую человеческое представление и поставление впервые удостоверяют сами себя. Гегель понимает этот момент истории метафизики как такой, когда принципом мысли становится абсолютное самосознание.

Похоже почти уже на то, как если бы от человека под господством воли к воле закрылось существо боли, равно как и существо радости. Может ли переизбыток страдания принести тут ещё какое-то изменение?

Ни одно изменение не приходит без опережающего указывающего путеводительства. Но как сможет достичь нас какое-то путеводительство, если не высветится Событие, которое, призывая, требуя человека, озарит его существо, даст ему сбыться и в этом осуществ-

влении выведет смертных на путь мыслящего, поэтического обитания на земле?

*Фрагменты из произведения М. Хайдеггера даны по изданию: Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991. – С. 134–144.*

### **ЧТО ЗНАЧИТ МЫСЛИТЬ?**

Мы попадаем в то, что называют мышлением, когда мыслим сами. Чтобы нам это удалось, мы должны быть готовы учиться мыслить.

Как только мы принимаемся за это учение, мы сразу понимаем, что мыслить мы не можем. Но всё же человека считают, и по праву, таким существом, которое может мыслить. Ибо человек – это существо разумное. Но разум развёртывается в мышлении. Будучи человеком разумным, человек должен уметь мыслить, раз уж он хочет этого. Однако человек хочет мыслить, но не может. Пожалуй, человек своим хотением мыслить хочет слишком многого, и поэтому может слишком мало.

Человек может мыслить, поскольку он имеет возможность для этого. Но одна лишь эта возможность ещё не гарантирует нам, что мы можем мыслить. Потому что мочь что-то – значит допустить это что-то в его сущность и неотступно сохранять открытым этот доступ. Однако мы можем всегда лишь то, что нам желанно, то, к чему мы так расположены, что мы так допускаем. На самом деле нам желанно лишь то, чему мы сами желанны, желанны в своей сущности. <...>

Мы можем мыслить только тогда, когда мы желаем того, что должно в себе осмыслиться.

Чтобы нам попасть в это мышление, мы со своей стороны должны учиться мыслить. Что значит учиться? Человек учится, когда он приводит свой образ действия в соответствие с тем, что обращено к нему в данный момент в своей сущности. Мыслить же мы учимся, когда мы подчиняем своё внимание тому, что нам даётся для осмысления. <...>

Требуемое осмысления проявляет себя в том, что мы ещё не мыслим. Все ещё не мыслим, хотя состояние мира всё настоятельнее требует осмысления. Правда, ход событий способствует скорее тому, чтобы человек действовал, вместо того, чтобы произносить речи на конференциях и конгрессах и вращаться в одних лишь представлениях о том, что должно быть и как нужно это сделать. Следовательно, не хватает действия, а ни в коем случае не мышления.

И всё же, возможно, человек до сих пор веками слишком много действовал и слишком мало мыслил. <...>

Философы – это мыслители. Они называются так потому, что мышление происходит главным образом в философии. Но осталось ли сегодня ещё хоть что-нибудь, чем бы не интересовался человек в том смысле, в котором понимается сегодняшним человеком слово «интересоваться»? <...> Интерес, проявляемый к философии, никоим образом не свидетельствует о готовности мыслить. И то, что мы годами занимаемся сочинениями великих мыслителей, еще не гарантирует того, что мы мыслим или хотя бы готовы учиться мыслить. Занятие философией может даже создать нам стойкую иллюзию того, что мы мыслим, раз мы «философствуем». <...>

То, что мы всё ещё не мыслим, никоим образом не обусловлено лишь тем, что человек недостаточно повернулся к тому, что может мыслиться от него самого. То, что мы всё ещё не мыслим, скорее идёт от того, что то, что должно осмыслиться, само отвернулось от человека, более того, уже давно отвернувшись, сохраняет это положение.

Но мы немедленно захотим узнать, когда же и как произошло отворачивание, которое имеется здесь в виду? <...>

Однако отворачивание происходит лишь там, где уже случилось поворачивание. Если то, что более всего требует осмысления, и продолжает отворачиваться, то это происходит уже внутри его поворота, т.е. так, что оно уже дало нам мыслить. То, что требует осмысления, хотя и отворачиваясь, но всё-таки уже обратилось к сущности человека. Поэтому человек нашей эпохи уже всегда мыслил сущностно. Он даже мыслил глубочайше. То, что требует осмысления, остаётся вверено этому мышлению, хотя и особым образом. А именно: до сих пор мышление вовсе не осмысливало что-то, что должно мыслиться, при этом всё же удаляется и как оно удаляется. <...>

Более всего требующее осмысления проявляет себя в наше требующее осмысления время в том, что мы всё ещё не мыслим. Мы всё ещё не мыслим, потому что то, что требует осмысления, отвернулось от человека, а отнюдь не потому, что человек недостаточно повернулся к тому, что требует осмысления. То, что требует осмысления, отворачивается от человека. Оно уклоняется от него, скрываясь. Но скрывающееся уже постоянно пребывает перед нами. То, что удаляется, так себя скрывая, не исчезает. Но всё же, как мы можем знать хоть что-то о том, что так ускользает? Как же так получилось, что мы хотя бы можем назвать его? То, что удаляется, отказывает в приходе. Да только самоудаление – это не ничто. Удаление – это здесь проявляющееся утаивание, и, как таковое, событие. То, что удаляется, обращается к человеку более сущностно и, взыскав, затребывает его глуб-

же, чем любое сущее, которое его касается и к которому он отнесён. Эта отнесённость к действительному охотно принимается за то, что составляет действительность действительного. Но эта отнесённость к действительному как раз и может закрыть человеку путь к тому, что обращается к нему, обращается неким таинственным образом, так, что это обращение отвращается от человека, уклоняясь. Поэтому этот уход, самоудаление того, что должно осмыслиться, может быть, в настоящее время современнее как событие, чем всё актуальное.

Правда, то, что избегает нас описанным способом, уходит от нас. Но оно как раз увлекает и нас за собой и по-своему притягивает нас, пленяя. То, что уклоняется, кажется совершенно отсутствующим. Но эта видимость вводит в заблуждение. То, что удаляется, прибывает, а именно таким образом, что оно притягивает нас, пленяя, замечаем мы это сразу или вообще не замечаем. То, что нас притягивает, уже исполнило приход. Когда мы попадаем в тяготение ухода, мы оказываемся в тяге к тому, что нас притягивает, уклоняясь при этом.

Но раз мы втянуты в тягу к ... тянущему нас, то и сущность наша уже отчеканена, а именно: через это «в тяге к ...».<...>

*Фрагменты из произведения М. Хайдеггера даются по изданию: Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – СПб., 2007. С. 266–305.*

## ПИСЬМО О ГУМАНИЗМЕ

Мы далеко ещё не продумываем существо деятельности с достаточной определённой. Люди видят в деятельности просто действительность того или иного действия. Его действительность оценивается по его результату. Но существо деятельности в осуществлении. Осуществить значит: развернуть нечто до полноты его существа, вывести к этой полноте, *producere* – произ-вести. Поэтому осуществимо, собственно, только то, что уже есть. Но что прежде всего «есть», так это бытие. Мыслью осуществляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создаёт и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием. Отношение это состоит в том, что мысль даёт бытию слово. Язык есть дом бытия.

В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты – хранители этого жилища. Их стража – осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в своей речи, тем сохраняя её в языке. Мысль не потому становится прежде всего действием, что от неё исходит воздействие или что она прилагается к жизни. Мысль действу-

ет, поскольку мыслит. Эта деятельность, пожалуй, самое простое и вместе высшее, потому что она касается отношения бытия к человеку. Всякое воздействие покоится в бытии, но направлено на сущее. Мысль, напротив, допускает бытию захватить себя, чтобы сказать истину бытия. Мысль осуществляет это допущение. <...>

Греки в свою великую эпоху мыслили без ... клише. Даже «философией» они свою мысль не называли. Мысль приходит к концу, когда уклоняется от своей стихии. Её стихия то, благодаря чему мысль может быть мыслью. Её стихия – это в собственном смысле могущее: сама возможность. Она захватывает мысль и возвращает её таким образом её существу. Мысль, если сказать просто, есть мышление бытия. У родительного падежа здесь двойной смысл. Мысль есть мышление бытия, поскольку, сбываясь благодаря бытию, она принадлежит бытию. Она – мышление бытия одновременно и потому, что, послушная бытию, прислушивается к нему. Мысль есть то, что она есть в согласии со своей сущью, в качестве слышаще-послушной бытию. *Мысль* есть – это значит: бытие в своей истории изначально привязано к её существу. Привязаться к какой-либо «вещи» или «личности» в её существе значит: любить её, быть расположенным к ней. Это расположение бытия, если его продумать глубже, означает: дарение сущности. Расположение бытия – собственное существо возможности, могущее не только производить то или это, но и осуществлять что-либо в его изначальности, т.е. дарить бытие. «Возможность», таящаяся в расположении бытия, есть то, «в силу» чего вещь, собственно, только и способна быть. Эта способность есть в собственном смысле «возможное» – то, суть чего покоится в расположении могущего. Своим расположением бытие располагает к мысли. Оно делает её возможной. Бытие как могущее-расположенное есть сама «возможность». <...>

Когда мысль подходит к концу, выпадая из своей стихии, она компенсирует эту потерю тем, что отвоёвывает себе статус в качестве инструмента воспитания, т.е. в качестве некой школы, позднее – в качестве дела культуры. Философия понемногу превращается в технику объяснения из первопричин. Люди уже не думают, они «занимаются философией». В соревновании таких занятий философии публично щеголяют в виде броских «измов» и стараются перещеголять друг друга. Господство подобных клише не случайно. Оно опирается, особенно в Новое время, на своеобразную диктатуру общественного мнения. Но и так называемое «приватное существование», со своей стороны, ещё не обязательно есть подлинное, т.е. сво-

бодное человеческое бытие. Оно коснеет, замыкаясь в бесплодном отрицании публичности. Оно остаётся зависимым от неё филиалом и питается пустым уклонением от всего публичного. Так оно свидетельствует против собственной воли о своём рабстве у публичности. Последняя, однако, сама тоже есть метафизически обусловленное, ибо вырастающее из господства субъективности завладение и распоряжение открытостью сущего в видах абсолютного опредмечивания всего на свете.<...>

Чтобы человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе. Он должен одинаково ясно увидеть и соблазн публичности, и немощь приватности. Человек должен, прежде чем говорить, снова открыться для требования бытия с риском того, что ему мало или редко что удастся говорить в ответ на это требование. Только так слову снова будет подарена драгоценность его существа, а человеку – кров для обитания в истине бытия.<...>

В Риме мы встречаем первый «гуманизм». Он остаётся тем самым по сути специфически римским явлением, возникшим от встречи римского латинства с образованностью позднего эллинизма. Так называемый Ренессанс 14 и 15 веков в Италии есть «возрождение римской добродетели», *renascentia romanitatis*. Поскольку возрождается *romanitas*, речь идёт о *humanitas* и тем самым о греческой «пай-дейе». Греческий мир, однако, видят опять же только в его позднем облике, да и то в свете Рима. *Homo romanus* Ренессанса – тоже противоположность к *homo barbarus*. Но бесчеловечное теперь – это мнимое варварство готической схоластики Средневековья. К гуманизму в его историографическом понимании, стало быть, всегда относится «культивирование человечности», *studium humanitatis*, неким определённым образом обращающееся к античности и потому превращающееся так или иначе в реанимацию греческого мира. Это видно по нашему немецкому гуманизму 18 века, носители которого Винкельман, Гёте и Шиллер. Гёльдерлин, наоборот, не принадлежит к «гуманизму», а именно потому, что мыслит судьбу человеческого существа самобытнее, чем это доступно «гуманизму».

Если же люди понимают под гуманизмом вообще озабоченность тем, чтобы человек освободился для собственной человечности и обрёл в ней своё достоинство, то, смотря по трактовке «свободы» и «природы» человека, гуманизм окажется разным. Различаются и пути к его реализации. Гуманизм Маркса не нуждается ни в каком возвращении к античности, равно как и тот гуманизм, каковым

Сартр считает экзистенциализм. В названном широком смысле христианство – тоже гуманизм, поскольку согласно его учению всё сводится к спасению души (*salus aeterna*) человека и история человечества развёртывается в рамках истории спасения. Как бы ни были различны эти виды гуманизма по цели и обоснованию, по способу и средствам осуществления, по форме своего учения, они все сходятся на том, что *humanitas* искомого *homo humanus* определяется на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы, истории, мира, мироосновы, т.е. сущего в целом.

Всякий гуманизм или основан на определённой метафизике, или сам себя делает основой для таковой. Всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики – имея в виду способ, каким определяется существо человека – проявляется в том, что она «гуманистична». Соответственно, всякий гуманизм остаётся метафизичным. При определении человечности человека гуманизм не только не спрашивает об отношении бытия к человеческому существу. Гуманизм даже мешает поставить этот вопрос, потому что ввиду своего происхождения из метафизики не знает и не понимает его. И наоборот, необходимость и своеобразие забытого в метафизике и из-за неё вопроса об истине бытия не может выйти на свет иначе, чем если среди господства метафизики будет задан вопрос: «Что такое метафизика?». Больше того, всякий вопрос о «бытии», даже вопрос об истине бытия приходится на первых порах вводить как «метафизический».

Первый гуманизм, а именно латинский, и все виды гуманизма, возникшие с тех пор вплоть до современности, предполагают максимально обобщённую «сущность» человека как нечто самопопятное. Человек считается «разумным живым существом», *animal rationale*. Эта дефиниция – не только латинский перевод греческого <...>, но и определённая метафизическая интерпретация. Эта дефиниция человеческого существа не ошибочна. Но она обусловлена метафизикой. Её сущностный источник, а не только предел её применимости поставлен в «Бытии и времени» под вопрос. Поставленное под вопрос прежде всего вверено мысли как подлежащее осмыслению, а никоим образом не вытолкнуто в бесплодную пустоту разъедающего скепсиса. <...>

Просвет дарит близость к бытию. В этой близости, в просвете открывшегося «вот» обитает человек как экзистирующий, хотя

сегодня он ещё и не может осмыслить это своё обитание как такое и вступить во владение им. Близость Бытия, в качестве которой существует «вот» человеческого бытия, продумывается исходя из «Бытия и времени» в речи о гёльдерлиновской элегии «Возвращение домой» (1943); услышанная в ясном сказе певца, она названа «родиной» из опыта забвения Бытия. «Родина» продумывается здесь в сущностном смысле, не патриотическом, не националистическом, а бытийно-историческом. Существо родины упомянуто вместе с тем для того, чтобы осмыслить в свете бытийной истории бездомность новоевропейского человека. Последним эту бездомность испытал Ницше. Он не сумел внутри метафизики найти из неё никакого другого выхода, кроме перевёртывания метафизики. Это, впрочем, верх безысходности. Гёльдерлин в своей поэтической речи о «возвращении домой» озабочен тем, чтобы его «соотечественники» вернулись к существу «родины». Он ищет последнюю никоим образом не в эгоизме своего народа. Он видит её скорее в принадлежности к судьбе Запада. Но и Запад тут мыслится не регионально, не в отличии от Востока, не просто как Европа, а в свете мировой истории, как близость к истоку. <...>

Родина этой исторической обители – близость к Бытию. В этой близости к нему выпадает, если вообще выпадает, решение о том, откажут ли и как откажут в своём присутствии Бог и боги и сгустится ли ночь; займётся ли, и как именно, день Священного; сможет ли с восхождением Священного вновь начаться явление Бога и богов и как именно сможет. Священное же, которое есть пока ещё лишь сущностное пространство божественности, опять же ещё только хранящей измерение для богов и для Бога, взойдёт в своём свечении только тогда, когда сначала в долгой подготовке просветлится и будет воспринято в своей истине само бытие. Только так, от бытия, начнётся преодоление бездомности, в которой блуждают не только люди, но само существо человека.

Бездомность, ожидающая такого осмысления, коренится в покинутости сущего бытием. Она признак забвения бытия. Вследствие его забытости истина бытия остаётся непродуманной. Забвение бытия косвенно даёт о себе знать тем, что человек рассматривает и обрабатывает всегда только сущее. Поскольку он при этом не может обойтись без какого-то представления о бытии, бытие истолковывается им просто как «наиболее общее» и потому всеобъемлющее среди сущего, или как творение бесконечного Сущего, или как создание некоего абсолютного субъекта. Вдобавок «бытие» истари именуется-

ся «сущим», и наоборот, «сущее» – бытием, оба словно кружась в загадочной и ещё не осмысленной подмене.

Бытие как событие, посылающее истину, остаётся потаённым. Но судьба мира даёт о себе знать в поэзии, хотя ещё и не открывает себя в качестве истории бытия. <...>

Бездомность становится судьбой мира. Надо поэтому мыслить это событие бытийно-исторически. <...>

Существо материализма заключается не в утверждении, что всё есть материя, но в метафизическом определении, в согласии с которым всё сущее предстаёт как материал труда. Новоевропейско-метафизическое существо труда вчерне продумано в гегелевской «Феноменологии духа» как самоорганизующий процесс всеохватывающего изготовления, т.е. опредмечивания действительности человеком, который почувствовал в себе субъекта. Существо материализма кроется в существовании техники, о которой хотя и много пишут, но мало думают. Техника есть в своем существовании бытийно-историческая судьба покоящейся в забвении истины бытия. Она не только по своему названию восходит к «техне» греков, но и в истории своего развёртывания происходит из «техне» как определённого способа «истинствования» <...>

Опасность, к которой всё определённое скатывается прежняя Европа, состоит, пожалуй, прежде всего в том, что её мысль – некогда её величие – отстает от сущностного хода наступающей мировой судьбы, которая сохраняет тем не менее в основных чертах своего сущностного истока европейский отпечаток. Никакая метафизика, будь она идеалистическая, будь она материалистическая, будь она христианская, не способна по своей сути, а не только в уже предпринятых ею попытках напряжённого саморазвёртывания встать вровень с событиями, т.е.: увидеть, осмысленно и продуманно охватить то, что в полном смысле «бытия» теперь *есть*.

Перед лицом сущностной бездомности человека его будущая судьба видится бытийно-историческому мышлению в том, что он повернется к истине бытия и попытается найти себя в ней. Всякий национализм есть в своей метафизической сути антропологизм и как таковой субъективизм. Национализм не преодолевается простым интернационализмом, а только расширяется и возводится в систему. Национализм настолько же мало доходит и подтягивается таким путем до *humanitas*, насколько индивидуализм – путем внеисторического коллективизма. Последний есть субъективность человека в её тотальности. Коллективизм довершает её абсолютное само-

утверждение. Отменить себя субъективность отныне уже не может. Её невозможно даже достаточным образом осмыслить односторонне опосредующей мыслью. Повсюду человек, вытолкнутый из истины бытия, вращается вокруг самого себя как animal rationale.

Существо человека состоит, однако, в том, что он больше чем просто человек, если представлять последнего как разумное живое существо. <...>

Человек – не господин сущего. Человек пастух бытия. В этом «меньше» человек ни с чем не расстается, он только приобретает, прикасаясь к истине бытия. Он приобретает необходимую бедность пастуха, чьё достоинство покоится на том, что он самим бытием призван к сбережению его истины. Этот призыв приходит как тот бросок, из которого происходит брошенность бытия-вот. Человек в своей бытийно-исторической сути есть сущее, чьё бытие, будучи экзистенцией, заключается в обитании вблизи бытия. Человек – сосед бытия. <...>

В «Бытии и времени» говорится, что всё философское вопрошание «возвращается к экзистенции». Только экзистенция здесь – не действительность самоутверждающегося его cogito. Она также и не действительность субъектов, взаимодействующих с другими и таким путём приходящих к самим себе. «Экзистенция» в фундаментальном отличии от всякой existentia и existence есть экстатическое обитание вблизи бытия. Она пастушество, стража, забота о бытии. Поскольку этой мыслью продумывается что-то простое, она так трудно даётся представлению, какое традиционно выдаёт себя за философию. Трудность, однако, состоит тут не в том, чтобы тонуть в особом глубокомыслии и конструировать путаные понятия; она заключается в том шаге назад, который заставит мысль опуститься до испытующего вопрошания и отбросить заученные философские мнения. <...>

Возвращения к делу мысли не получится, если теперь пойдёт в ход болтовня об «истине бытия» и о «бытийной истории». Всё зависит единственно от того, чтобы истина бытия нашла себя в слове и чтобы мысль дала ей это слово. Возможно, нашей речи потребуются тогда не столько захлёбывающееся многословие, сколько простое молчание. Только кто из нас, нынешних, дерзнёт вообразить, что его мыслительным опытам сродни тропы молчания? Было бы ещё очень хорошо, если бы нашим удалось хотя бы указать на истину бытия, да и то как на задачу осмысления. <...>

Тупик ли область истины бытия или она тот простор, где свобода хранит свое существо, – пусть каждый об этом судит, сам попы-

тавшись пройти указанным путём или, что ещё лучше, лучшим, т. е. проторив путь, соразмерный вопросу. <...>

Пришло время, чтобы люди отучились переоценивать философию и оттого перегружать её требованиями. Что нужно в нынешней мировой нужде: меньше философии, больше внимания к мысли: меньше литературы, больше соблюдения буквы.

Будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам, чем метафизика, чьё имя означает то же самое. Будущая мысль вместе с тем не сможет уже, как требовал Гегель, отбросить название «любви к мудрости» и стать самой мудростью в образе абсолютного знания. Мысль нисходит к нищете своего предваряющего существа. Мысль собирает язык в простое оказывание. Язык есть язык бытия, как облака – облака в небе. Мысль прокладывает своим сказом неприметные борозды в языке. Они ещё неприметнее, чем борозды, которые медленным шагом проводит по полю крестьянин.

## КАРЛ ЯСПЕРС

*Фрагменты из книги К. Ясперса даются по изданию: Ясперс К. Смысл и назначение истории. – 2-е изд. – М., 1994. С. 420–421, 423, 425–427.*

### ФИЛОСОФСКАЯ ВЕРА

#### *Первая лекция*

#### **Понятие философской веры**

Если мы спросим, из чего нам исходить и к чему идти в нашей жизни, то ответ будет: из веры в откровение, ибо вне её – нигилизм. Один теолог недавно сказал: «Решающий вопрос – Христос или нигилизм – не является неоправданным притязанием церкви». Если бы дело действительно обстояло так, то философии не было бы, а было бы только, с одной стороны, история философии как история неверия, т. е. путь к нигилизму, с другой – систематика понятий на службе теологии. Философию тогда лишили бы её сердца, как это и произошло с ней в атмосфере теологии. Даже в тех случаях, когда в подобной атмосфере возникали произведения с изошрённым ходом мыслей, они черпали свою настроенность из чуждого, нефилософского источника церковной религии и в качестве философии, по существу, не принимались всерьёз даже в их лишь частично признанной, иллюзорной самостоятельности.

Другой ответ на вопрос, из чего нам исходить в нашей жизни, гласит: из человеческого рассудка, из науки, которые ставят перед нами в мире осмысленные цели и показывают, какими средствами их можно достичь. Ибо вне науки существуют лишь иллюзии. Философия, как утверждает сторонниками этого направления, не обладает собственным правом на существование. Она позволила всем наукам шаг за шагом выйти из неё, последней – логике, превратившейся в отдельную науку. Теперь больше ничего не осталось. Если бы это понимание соответствовало истине, то философии больше бы не было. Некогда философия была путём к наукам. Теперь она может, правда, и впредь влачить жалкое существование как служанка науки, скажем, как теория познания.

Однако оба понимания философии, очевидно, противоречат её содержанию так, как оно сложилось на протяжении трёх тысячелетий в Китае, Индии и Западной Европе. Они противоречат серьёзности, с которой мы философствуем сегодня, когда философия перестала быть служанкой науки, как в конце XIX века, и не вернулась к положению служанки теологии.

Названные опрометчивые альтернативы – вера в откровение или нигилизм, тотальная наука или иллюзия – используются как боевые средства для запугивания душ, дабы лишить их дарованной им Богом ответственности за себя и привести их к подчинению. Они разрывают возможности человека, превращая их в противоположности, между которыми исчезает собственное бытие человека.

Того же, кто пытается философствовать в рамках достойных уважения традиций, они, последовательно исходя из названных альтернатив, считают нигилистом или человеком, подверженным иллюзиям. Если же мы не соответствуем предполагаемому образу, нас упрекают в половинчатости, непоследовательности, тривиальном просветительстве, чуждости жизни, причём все эти упреки делаются как непримиримыми сторонниками веры в откровение, так и адептами превратившейся в суеверие науки.

В отличие от того и другого мы решимся на попытку придерживаться в нашем философствовании открытости нашей человеческой сущности; от философии не следует отрекаться, особенно сегодня.

Мы живём в сознании опасностей, которых не ведали предшествующие века: коммуникация с человечеством прошлых тысячелетий может оборваться; не сознавая того, мы можем сами лишить себя традиций; сознание может ослабнуть; публичность информиро-

вания может быть утрачена. Перед лицом грозящих уничтожением опасностей мы должны, философствуя, быть готовы ко всему, чтобы, мысля, способствовать сохранению человечеством своих высших возможностей. Именно вследствие катастрофы, постигшей Запад, философствование вновь осознаёт свою независимость в поисках связи с истоками человеческого бытия.

\* \* \*

Признаком философской веры, веры мыслящего человека, служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Она хочет знать то, что доступно знанию, и понять самоё себя.

Безграничное *познание*, наука – основной элемент философствования. Не может быть ничего, не допускающего вопроса, не должно быть тайны, закрытой исследованию, ничто не должно маскироваться, отстраняться. Критика ведёт к чистоте, пониманию смысла и границ познания. Философствующий способен защититься от иллюзорного знания, от ошибок наук.

Философская вера хочет высветлить самоё себя. Философствуя, я ничего не принимаю так, как оно мне навязывается, не проникая в него. Правда, вера не может стать общезначимым знанием, но посредством моего убеждения должна стать присутствующей во мне. И должна беспрестанно становиться яснее, осознаннее и продвигаться далее посредством сознания.

Что же такое вера?

В ней нераздельно присутствует вера, в которой коренится моё убеждение, и содержание веры, которое я постигаю, – вера, которую я осуществляю, и вера, которую я в этом осуществлении усваиваю, – *fides qua creditur* и *fides quae creditur* (здесь: психологическое состояние веры и то, во что верят, содержание веры (*лат.*)). Субъективная и объективная стороны веры составляют целое. Если я беру только субъективную сторону, остаётся вера только как верование, вера без предмета, которая как бы верит лишь в самоё себя, вера без существенного содержания веры. Если же я беру только объективную сторону, то остаётся содержание веры как предмет, как положение, догмат, состояние, как бы мёртвое ничто.

Поэтому вера есть всегда вера во что-то. Но я не могу сказать ни то, что вера – объективная истина, которая не определяется верой, а, напротив, определяет её, ни что она – субъективная истина, которая не определяется предметом, а, напротив, определяет его. Вера едина в том, что мы разделяем на субъект и объект, как вера, исходя из которой мы верим, и как вера, в которую мы верим.

Следовательно, говоря о вере, мы будем иметь в виду то, что она объемлет субъект и объект. В этом заключена вся трудность, с которой мы сталкиваемся, желая говорить о вере.

\* \* \*

Всеобщность истинной веры нельзя представить как общезначимое содержание, принять как непосредственное, объективно фиксировать как историческую данность; удостоверить в ней можно только исторически, посредством движения во времени. А это происходит в *сфере всеобъемлющего*, которое не является ни только объектом, ни только субъектом. Исторически являющееся присутствие скрывается в истоках веры.

Для того чтобы обрести понятие веры, нужно высветить объемлющее. Постоянно опосредствуемая, всегда новая непосредственность объемлющего, это последнее присутствие имеет много способов выражения. Объемлющее так, как мы его высвечиваем, проявляется как множественность модусов объемлющего. Я воспользуюсь в качестве данности нашей философской традиции *схемой*, которую я могу здесь дать лишь кратко (...).

Объемлющее есть либо *бытие само по себе*, которое нас объемлет, либо оно бытие, *которое есть мы*. Бытие, объемлющее нас, называется миром и трансценденцией.

Бытие, которое есть мы, называется существованием, сознанием вообще, духом или же называется экзистенцией.

А. *Бытие, которое нас объемлет*. Это бытие, которое есть и без того, чтобы мы были, и которое объемлет нас без того, чтобы мы были объятами...

А.а) *Мир*: мир в целом не предмет, а идея. То, что мы познаём, есть в мире, но никогда не есть мир.

А.б) *Трансценденция*: трансценденция – это бытие, которое никогда не станет миром, но которое как бы говорит через бытие в мире...

Б. *Бытие, которое есть мы*. Способы, посредством которых мы создаём наше бытие, следующие:

Б.а) *Мы* – наличное бытие: мы живём в некоей среде, как и всё живое. Объемлющее этого бытия живым становится предметом исследования в своих проявлениях, в возникновении жизни, в образе телесности, в физиологических функциях, в наследственно обоснованном создании форм и их связи, в психологических переживаниях, в манере поведения, в структурах среды. Для этого человек, и только он создаёт язык, орудия, структуры, деяния, предметно создаёт самого себя...

Б.б) Мы – *сознание вообще* в расщеплении на субъект и объект. Только то, что входит в это сознание, есть для нас бытие. Мы – объемлющее сознание, к которому всё то, что есть, может быть предположено, познано, узнано в формах предметности...

Б.в) Мы – *дух*: духовная жизнь – это жизнь идей. Идеи – например, практические идеи о профессиях и задачах нашего осуществления, теоретические идеи о мире, душе, жизни и т.д. – ведут нас как импульс, внутри нас, как черты лежащей в вещи тотального смысла, как систематический метод проникновения, присвоения и осуществления. Они – не предметы, но проявляются в схемах и образах. Они воздействуют в настоящем и представляют собой одновременно бесконечную задачу...

Б.г) Мы – *возможная экзистенция*: Мы живём из истоков, которые находятся за пределами становящегося эмпирически объективным наличного бытия, за пределами сознания вообще и духа. Эта наша сущность проявляется: 1) в *неудовлетворённости*, которую ощущает человек, ибо в нём постоянно присутствуют ощущение некоего несоответствия своему наличному бытию, своему знанию, своему духовному миру; 2) в *безусловном*, которому как значимо сказано, подчиняется его наличное бытие; 3) в беспрестанном *стремлении к единому*, ибо человек не удовлетворяется ни одним из способов воздействия объемлющего на себя, ни всеми вместе, а стремится к единству в основании, которое только и есть бытие и вечность; 4) в сознании непостижимого *воспоминания*, будто он также ведаёт о творении (Шеллинг) или будто может вспомнить то, что он созерцал до бытия мира (Платон); 5) в сознании *бессмертия*, не как продолжения жизни в другом образе, а как уничтожающей время укрытости в вечности, представляющейся ему как путь непрерывного действия во времени.

## ЖАН-ПОЛЬ САРТР

*Фрагменты из произведений Ж.-П. Сартра приводятся по изданию: Любутин К.Н., Саранчин Ю.К. История западноевропейской философии. 2-е изд., перераб., доп. – М.; Екатеринбург, 2005. – С. 663–681.*

## МАРКСИЗМ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Одним философия кажется какой-то гомогенной средой: там рождаются мысли и там же они умирают, там создаются системы, чтобы там же прийти в негодность и рухнуть. Другие считают её

некоторой позицией, которую мы якобы всегда свободно занимаем. Третьи – определённой сферой культуры. На наш взгляд, такой философии нет в той форме, в какой её ценят и уважают, эта тень науки и серый кардинал человечества оказывается всего лишь гипостазированной абстракцией. Фактически имеется много философий. Или, поскольку живая среди них всегда не более чем одна, скорее так – в некоторых, строго определённых обстоятельствах, для выражения основного движения общества конституируется единственная философия, которая, пока жива, как раз и служит культурной средой для современников. Этот приводящий в замешательство объект одновременно обнаруживается в существенно различных аспектах, которые он же постоянно унифицирует.

Прежде всего – это определённый способ обретения самосознания «поднимающимся» классом; <...> подобное сознание может быть ясным или смутным, прямым или косвенным: во времена дворянства, мантии и меркантилизма буржуазия юристов, коммерсантов и банкиров уловила кое-что о себе самой с помощью картезианства; спустя полтора века, в эпоху первоначальной индустриализации, буржуазия фабрикантов, инженеров и учёных обнаружила себя в образе универсального человека, который предлагало ей кантианство.

Но чтобы быть подлинно философским, это зеркало должно представлять собой тотальность современного ему Знания: философ осуществляет унификацию всех знаний, руководствуясь некоторыми направляющими схемами, которые выражают позиции и технику восходящего класса по отношению к своей эпохе и миру. А когда детали этого Знания будут одна за другой оспорены и низвергнуты прогрессом просвещения, останется в виде недифференцированного содержания их совокупность: после того как знания эти были связаны принципами, они, раздавленные и почти не поддающиеся расшифровке, будут в свою очередь связывать уже сами принципы. Сведённый к своему простейшему выражению философский объект останется в «объективном духе» в форме регулятивной Идеи, указывающей на бесконечную задачу; так сегодня у нас говорят о «кантонской Идее», а в Германии – о *Weltanschauung* (мировоззрении. – Сост.) у Фихте. Дело в том, что философия, будучи в силе, никогда не является какой-то инертной вещью, пассивным и уже завершённым единством Знания; рождённая из социального движения, она сама по себе есть движение и устремлена в будущее; в то же время эта конкретная тотальность выступает абстрактным проектом продолжения унификации до её крайних

пределов. Здесь философия является уже методом исследования и объяснения; её вера в себя и своё будущее лишь воспроизводит уверенность несущего её класса. Практична любая философия, даже та, которая поначалу кажется наиболее созерцательной, метод же есть социальное и политическое оружие: аналитический и критический рационализм великих картезианцев пережил их; рождённый из борьбы он возвращается к ней, чтобы прояснить её; в тот момент, когда буржуазия начала подрывать институты Монархии, он обрушился на устаревшие значения, которые пытались их оправдать. <...> Позднее он служил либерализму и дал теоретическую доктрину манипуляциям по «атомизации» пролетариата.

Таким образом, философия эффективна, пока жива породившая и несущая её **практика**, которую первая проясняет. Но философия преобразуется, теряет свою уникальность, лишается исходного и устаревшего содержания в той самой мере, в какой она мало-помалу проникает в массы, чтобы в них и через них стать коллективным орудием эмансипации. Так, в XVIII в. картезианство предстаёт в двух, неразрывно связанных и взаимодействующих, аспектах: с одной стороны, как идея Разума и аналитический метод оно вдохновляет Гольбаха, Гельвеция, Дидро и даже Руссо и именно картезианство находят в основе как антирелигиозных памфлетов, так и механистического материализма; с другой стороны, сохраняя своё инкогнито, оно определяет позиции Третьего сословия; в каждом из этих аспектов универсальный и аналитический Разум углубляется и возвращается в форме «спонтанности», а это значит, что непосредственный ответ угнетённого будет **критическим**. Подобный абстрактный бунт на несколько лет опередил Французскую революцию и вооружённое восстание. И насилие, совершаемое при помощи оружия, уничтожало привилегии, уже растворённые в разуме. Дело дойдёт до того, что философский дух преодолет классовые границы буржуазии и просочится в народную среду. Именно в этот момент французская буржуазия будет считать себя универсальным классом: распространение её философии позволяло ей скрывать борьбу, начинающую раздирать Третье сословие, и находить общие для всех революционных классов язык и формы действий.

Если философия должна одновременно быть знанием, методом, регулятивной Идеей, наступательным оружием и языковым сообществом, если это «видение мира» к тому же ещё разъедает и подтачивает общество, если взгляды одного или нескольких людей становятся культурой, а иногда и природой целого класса, то вполне понятно, что

эпохи созидания философии достаточно редки. Между XVII и XX вв. я вижу лишь три таких «момента», которые и обозначу знаменитыми именами Декарта и Локка, Канта и Гегеля и, наконец, Маркса. Три этих философии, каждая в своё время, становятся питательной средой любой частной мысли и горизонтом всей культуры; они непреодолимы до тех пор, пока не преодолен выражаемый ими момент истории. «Антимарксистский» аргумент, и я часто указывал на это, есть не более чем внешнее омоложение какой-нибудь домарксистской идеи. Так называемое «преодоление марксизма» будет в худшем случае всего лишь возвращением к домарксизму, а в лучшем – повторным открытием какой-нибудь мысли, уже содержащейся в философии, которую полагали превзойти. Что же касается «ревизионизма», то это либо трюизм, либо абсурд; нет никакой необходимости повторно приспособлять живую философию к движению мира; составляя одно целое с движением общества, она адаптируется сама, через тысячи инициатив и частных исследований. Те же, кто считает себя простыми рупорами идей своих предшественников, непроизвольно преобразует мысли, которые хотят просто повторять; методы изменяются, потому что применяются к новым объектам. Если нет больше подобного движения философии, то тогда одно из двух: либо она умерла, либо находится в «кризисе». В первом случае следует говорить не о ревизии, а о разрушении прогнившего здания; во втором – «кризис философии» – это своеобразное выражение кризиса социального, и её неподвижность обусловлена противоречиями, которые раздражают общество: так называемая «ревизия», проводимая «экспертами», будет только идеалистической и не имеющей реального содержания мистификацией; только само движение Истории, борьба людей на всех уровнях человеческой деятельности освободят пленённую мысль и позволят ей достичь своего полного развития.

После великих расцветов приходят люди культуры, которые начинают приводить в порядок системы или отправляются на завоевание неизвестных земель с помощью новых методов; они наделяют теорию практическими функциями, используют её как орудие разрушения и созидания, но не стоит называть их философами: они исследуют определённую область, проводят её инвентаризацию, возводят там кое-какие строения, им даже случается внести некоторые внутренние изменения, но питаются они всё ещё живой мыслью великих покойников. Сохраняемая толпой на марше, мысль эта конституирует их культурную среду и их будущее, определяет поле исследований и даже то, что они «созидают». < ... >

Главное для Ясперса – извлечь из всего этого субъективный пессимизм и вывести его на просторы теологического оптимизма, который не осмеливается назвать своё имя; фактически трансцендентное остаётся завуалированным и обнаруживает себя только через собственное отсутствие; мы не выйдем за пределы пессимизма и будем лишь *предчувствовать* примирение, оставаясь на уровне непреодолимого противоречия и разорванной целостности; подобное осуждение диалектики направлено уже не против Гегеля, а против Маркса. И это отказ уже не от *Знания*, а от *практики*. Кьеркегор не желал фигурировать в гегелевской системе как понятие, Ясперс отказывается сотрудничать с историей, создаваемой марксистами, как *индивид*. Утверждая *реальность* пережитого, Кьеркегор от Гегеля шёл вперёд, прогрессировал, Ясперс же регрессирует, он уходит от реального исторического движения *практики* в абстрактную субъективность, единственная цель которой – достичь некоего интимного *качества*. < ... > Ещё вчера эта прихотливая идеология достаточно хорошо выражала как позицию вполне определённой Германии, столкнувшейся с двумя поражениями, так и позицию вполне определённой европейской буржуазии, которая через аристократизм души хочет оправдать привилегии и бежит от своей объективности в изысканную субъективность, очаровывает себя несказанным настоящим, чтобы не видеть своего будущего. С философской точки зрения, такая вялая и неискренняя мысль – не более чем малоинтересный пережиток. Но есть и другой экзистенциализм, развивающийся не вопреки, а рядом с марксизмом. Именно к нему мы и причисляем себя и именно о нём я теперь и буду говорить.

Своим *реальным* присутствием философия трансформирует структуры Знания, порождает идеи; определяя практические перспективы эксплуатируемого класса, она тем самым поляризует культуру и господствующих классов, изменяя её. Маркс пишет, что доминирующими являются идеи господствующего класса, и формально он прав. В 1925 г., когда мне было 20 лет, в университетах не существовало кафедр марксизма и студенты-коммунисты весьма остерегались обращаться или даже просто упоминать его в своих работах; их проваливали на всех экзаменах. Боязнь диалектики была такова, что мы не знали и самого Гегеля. Конечно, нам позволяли читать Маркса и даже советовали это делать: «чтобы его опровергнуть», надо с ним познакомиться. Но без гегелевской традиции, без преподавателей-марксистов, без программы и инструментов мысли наше поколение, точно так же, как предшествующее и последующее,

совершенно не знало исторического материализма. <...> Наоборот, нас старательно учили аристотелевской логике и логистике. Именно тогда я и прочитал «Капитал» и «Немецкую идеологию»: я всё прекрасно понял, и я не понял абсолютно ничего. Понять – значит измениться, выйти за пределы самого себя: это же чтение меня не изменило. Наоборот, изменять меня начала *реальность марксизма*, тяжкое присутствие в поле моего зрения трудящихся масс, огромного и мрачного тела, которое *переживало* марксизм, *практиковало* его и издали неодолимо притягивало мелкобуржуазных интеллектуалов. Когда мы читали об этой философии в книгах, она не пользовалась в наших глазах никакими привилегиями. Один священник <...>, который недавно написал обширный и, впрочем, весьма интересный труд о Марксе, на первых же страницах спокойно заявляет: «Вполне возможно изучать (его) мысли точно так же, как изучают мысли какого-нибудь другого философа или социолога». И поскольку они возникали перед нами как печатный текст, мы именно так и думали, оставаясь «объективными» и говоря себе: «А вот это – концепция одного немецкого интеллектуала, который в середине прошлого века жил в Лондоне». Но когда эти мысли выступали реальным определением пролетариата как глубокий – для себя и в себе – смысл его действий, они непреодолимо влекли нас, хотя и здесь не было ни их знания, ни преобразования всей приобретённой нами культуры. Я повторяю: нас потрясла не идея и тем более не положение рабочих, о кото ром у нас имелось лишь абстрактное знание, а не опыт. Нет, здесь одно связано с другим, что это сделал пролетариат как воплощение и носитель определённой идеи. И я полагаю, что надо дополнить формулу Маркса: когда поднимающийся класс приобретает самосознание, оно оказывает косвенное воздействие на интеллектуалов и разлагает идеи, содержащиеся в их головах. Мы отказались от официального идеализма во имя «трагизма жизни». <...> Этот отдалённый, невидимый, недоступный, но сознательный и действующий пролетариат предоставил – неясное для большинства из нас – доказательство того, что все конфликты остались неразрешёнными. Нас воспитали в духе буржуазного гуманизма, и этот оптимистический гуманизм лопнул, так как мы догадались, что наш город окружён гигантской толпой «недочеловеков, осознавших свою недочеловечность» <...>, но прочувствовали мы этот крах всё ещё на индивидуально-идеалистической манер: в то время любимые наши авторы объясняли нам, что экзистенция – это *скандал*. И всётаки нас интересовали реальные люди с их трудами и страданиями, мы требовали философии,

которая бы всё приняла во внимание, не замечая, однако, что такая философия уже существует, и именно она справедливо провоцирует в нас это требование. Большим успехом в нашей среде тогда пользовалась книга Жана Валя «Навстречу конкретному». Но нас опять-таки разочаровало это «навстречу»: исходить мы хотели из конкретной тотальности, а прийти желали к конкретному абсолюту. Однако само сочинение нам нравилось, потому что, открывая в универсуме парадоксы, двусмысленности и неразрешённые конфликты, оно ставило идеализм в тупик. Мы научились обращать плюрализм (это *правовое* понятие) против монистического и оптимистического идеализма наших профессоров во имя всё ещё игнорируемой левой мысли. С энтузиазмом воспринимались нами все доктрины, разделявшие людей на герметично закрытые группы. «Мелкобуржуазные» демократы, мы отвергали расизм, но нам нравилось думать, что «примитивный менталитет», универсум ребёнка и сумасшедшего останутся для нас совершенно непроницаемыми. Под влиянием войны и русской революции мы противопоставляли – только в теории, разумеется, – насилие сладким грёзам наших профессоров. Это было дурное насилие (оскорбления, бурные ссоры, убийства и самоубийства, необратимые катастрофы), которое могло привести нас к фашизму, но оно имело в наших глазах то преимущество, что акцентировало внимание на противоречиях реальности. Итак, марксизм как «философия, ставшая миром», оторвал нас от почившей буржуазной культуры, которая вертелась вокруг своего прошлого; мы наощупь двинулись по опасному пути плюралистического реализма, направленного на человека и вещи в их «конкретном» существовании, оставаясь тем не менее в рамках «господствующих идей»: мы хотели познать человека в его реальной жизни, но у нас и в мысли не было рассматривать его прежде всего как работника, который производит условия своей жизни. Мы долго путали *тотальное* <...> и «индивидуальное»: плюрализм – столь хорошо используемый нами против идеализма господина Брюншвига – мешал понять, что такое диалектическая тотализация; нам больше нравилось описывать сущности и искусственно изолированные типы, чем реконструировать синтетическое движение истины «в становлении». Из-за политических событий мы стали пользоваться схемой «борьба классов» как системой координат, системой скорее удобной, чем правдоподобной, и потребовалась вся кровавая история последних пятидесяти лет, чтобы мы уловили её реальность и нашли своё место в разорванном обществе. Именно война разрушила прежние рамки нашего мышления. Война, окку-

пация, сопротивление и последующие годы. Мы хотели бороться на стороне рабочего класса и наконец поняли, что конкретное – это история и диалектическое действие. Мы отреклись от плюралистического реализма, чтобы вновь найти его у фашистов, и открыли мир.

Почему же тогда «экзистенциализм» сохранил свою автономию? И почему он не растворился в марксизме?

Лукач полагал, что ответил на эти вопросы в маленькой книжке, озаглавленной «Экзистенциализм или марксизм». По его мнению, буржуазные интеллектуалы вынуждены были «отказаться от идеалистического метода, полностью сохраняя его результаты и основания: отсюда историческая необходимость «третьего пути» (между материализмом и идеализмом) в существовании и сознании буржуазии эпохи империализма». В дальнейшем я укажу на те опустошения, которые произвела в марксизме эта *априорная* воля к концептуализации. Здесь же просто отметим, что Лукач совершенно не учитывает принципиального факта: мы *одновременно* убеждены в следующем: во-первых, исторический материализм предлагает единственно приемлемую интерпретацию Истории, и, во-вторых, экзистенциализм остаётся единственно конкретным подходом к реальности. Я не собираюсь отрицать противоречивость данной позиции, а просто констатирую, что Лукач о ней даже не подозревает. Однако многие интеллектуалы и студенты жили и живут ещё в напряжении этого двойного требования. Откуда оно? Причина Лукачу хорошо известна, но в своё время он ничего не мог сказать о ней, притянув к себе, преобразовав все наши идеи, уничтожив категории буржуазного мышления, марксизм внезапно покинул нас; он больше не удовлетворял нашей потребности в понимании; он остановился, и потому не было у него ничего нового, чему он мог бы научить нас в той особой области, где мы находились.

Марксизм остановился, остановился именно потому, что эта философия хочет изменить мир и нацелена на «становление мира философии», потому что она *практична* и хочет быть таковой; в нём произошёл настоящий раскол: с одной стороны, оказалась теория, с другой – практика. С того момента, когда Советский Союз, окружённый и одинаковым, начал прилагать гигантские усилия для проведения индустриализации, марксизм не мог не подвергнуться удару со стороны практической необходимости, новых форм борьбы и тех ошибок, которые почти неразрывно связаны с этими формами борьбы. В этот период планомерного отхода (для СССР) и отступления (для революционного пролетариата) сама идеология подчине-

на двойному требованию: безопасность, т. е. единство и построение социализма в СССР. Конкретная мысль должна рождаться из практики и возвращаться к ней, проясняя её; возвращаться не случайно и беспорядочно, но – как и в любой науке и технике – в соответствии с принципами. Однако упорно стремясь к предельной интеграции группы, руководители Партии боялись как бы свободное, со всеми своими дискуссиями и конфликтами становление истины не нарушило единство борьбы; они оставили за собой исключительное право интерпретации событий и определения генеральной линии; кроме того, из страха как бы опыт не внёс собственную ясность и не поставил под сомнение некоторые из их руководящих идей, содействуя тем самым «ослаблению идеологической борьбы», они использовали доктрину не по её прямому назначению. Следствием разделения теории и практики было превращение первой из них в чистое и застывшее Знание, а второй – в беспринципный эмпиризм. С другой стороны, планирование, навязанное бюрократией, не желающей признавать свои ошибки, превратилось в насилие над реальностью, и поскольку будущее производство нации определялось в кабинетах, часто удалённых от неё территориально, то это насилие дополнялось абсолютным идеализмом; люди и вещи были а priori подчинены идеям, опыт же, когда он не подтверждал предвидений, мог быть только ошибочным. <...> Марксизм подходил к историческому процессу с универсализующими и тотализующими схемами. И тотализация, разумеется, осуществлялась не кое-как и случайно; перспективу и порядок обусловливания определяла теория, она же изучала тот или иной особый процесс в рамках общей эволюционирующей системы. Но нигде в работах Маркса подобное задание перспективы не мешает оценке процесса как *уникальной* тотальности и не делает эту оценку бесполезной. Например, при изучении краткой и трагичной истории Республики 1848 г. Маркс не ограничивается – как это делается сегодня – декларациями о предательстве мелкобуржуазными республиканцами своего союзника – пролетариата. Он пытается воссоздать эту трагедию и в деталях, и в целом. Анекдотические факты он подчиняет тотально целостности (движения или позиции), и именно через них он хочет обнаружить последнюю. Иначе говоря, у Маркса каждое событие, кроме своего частного значения, выступает в роли разоблачителяпроявителя, и поскольку исследование подчинено принципу – в поисках синтетического ансамбля каждый однажды установленный факт вопрошается и расшифровывается как часть целого, то именно на *нём* через изучение его незавершённости и его

«сверхзначений» и определяется в качестве гипотезы тотальность, внутри которой этот факт и найдёт свою истину. Поэтому живой марксизм *эвристичен: его принципы и прошлые знания оказываются регуляторами* конкретного исследования. У Маркса вы никогда не найдёте сущностей, у него есть живые тотальности (например, «мелкая буржуазия» в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта»), которые определяются через самих себя в рамках исследования. <...> Иначе нам была бы понятна та значимость, которую марксисты (ещё и сегодня) придают «анализу» ситуации. Разумеется, одного этого анализа недостаточно, он является лишь первым моментом усилия по синтетической реконструкции. Очевидно также и то, что он необходим и для последующей реконструкции ансамблей.

Однако марксистский волюнтаризм, который любит поговорить об анализе, свёл эту операцию к простой церемонии. В общей перспективе марксизма больше не ставится проблема изучения фактов для обогащения познания и прояснения действия: анализ состоит только в освобождении от деталей, в силовом преодолении значения некоторых событий, в стерилизации фактов или даже в их изобретении для того, чтобы где-нибудь внизу обнаружить, как их субстанцию, незыблемые и фетишизированные «синтетические понятия». Открытые марксистские понятия закрылись, это больше не «ключи», не схемы интерпретации; они полагаются ради самих себя как уже тотализованное значение. Из этих особых и фетишизированных типов марксизм, говоря словами Канта, создаёт конститутивные понятия опыта. Реальным содержанием этих типичных понятий является всегда *прошлое Знание*, но современный марксизм превращает его в вечное знание. В момент анализа его единственная забота – «найти место» для подобных сущностей. Чем больше он убеждён, что они и являются а priori истиной, тем меньше будет затруднений в доказательстве: чтобы «поместить» в основание венгерских событий такую сущность, как «мировой империализм», французским коммунистам было достаточно поправки Керстайна, призывов радиостанции «Свободная Европа» и слухов. Место тотализирующего исследования заняла схоластика тотальности. Эвристический принцип: «искать целое через части», превратился в практику терроризма: «ликвидировать своеобразие». И не случайно, что именно Лукач, который столь часто насиловал Историю, нашёл в 1956 г. самое удачное определение для этого застывшего марксизма. Двадцать лет практики позволили ему со всей необходимой авторитетностью назвать подобную псевдофилософию *волюнтаристским идеализмом*.

В настоящее время социально-исторический опыт оказывается за пределами Знания. Буржуазные понятия уже не обновляются и быстро изнашиваются; остающимся же не хватает основы: реальные достижения американской социологии не могут скрыть её теоретическую неуверенность; после ошеломляющего начала застыл и психоанализ. Знания деталей предостаточно, но отсутствует база. У марксизма же есть теоретические основания, он охватывает всю человеческую деятельность, но больше ничего *не знает*, его понятия оказываются диктатом, цель его – не познание, а самоконструирование а priori в абсолютное Знание. На фоне этого двойного неведения экзистенциализм смог возродиться и сохраниться, потому что он вновь утверждал реальность людей, как утверждал вопреки Гегелю свою собственную реальность Кьеркегор. Однако датчанин отвергал гегелевскую концепцию человека и реальности. Экзистенциализм и марксизм, наоборот, нацелены на один и тот же объект, но марксизм растворил человека в идее, экзистенциализм же ищет его везде, где он есть, – на работе, дома, на улице. Разумеется, мы не утверждаем – как это делал Кьеркегор – что такой реальный человек непознаваем. Мы говорим только, что он не познан. И если пока ещё реальный человек не доступен Знанию, то именно потому, что для этого в нашем распоряжении имеются лишь понятия, заимствованные у правого и левого идеализма. Мы долго не различали эти два вида: первый из них идеалистичен в силу *содержания* своих понятий, второй – из-за способа их *применения*. Правда, **практика** марксизма в массах почти или совсем не отражает склероза его теории, но конфликт революционного действия и схоластики оправдания действительно мешает ясному самосознанию человека-коммуниста, мешает везде – как в социалистических, так и в капиталистических странах: одна из наиболее поразительных особенностей нашего времени состоит в том, что История делается без её самопознания. Наверняка скажут – так было всегда, – и это верно, верно вплоть до второй половины прошлого века, т. е. до Маркса. Но сила и богатство его учения состояла как раз в наиболее радикальной попытке осветить исторический процесс в его тотальности. Но вот уже двадцать лет как тень марксизма, наоборот, затемняет Историю именно потому, что он больше не живёт вместе с ней, а пытается через бюрократический консерватизм свести изменения к тождеству.

Однако мы должны понять, что подобный склероз отнюдь не соответствует нормальному старению. Это продукт мировой

конъюнктуры особого типа; марксизм далеко не исчерпан, он ещё совсем молод, почти ребёнок, который едва начал своё развитие. Поэтому он и остаётся философией нашего времени, марксизм неизбежен, потому что не преодолены ещё породившие его обстоятельства. Наши мысли, каковы бы они ни были, могут формироваться только в этой питательной среде; они должны либо довольствоваться теми возможностями, которые он им предоставляет, либо затеряться в пустоте и деградировать. Экзистенциализм, как и марксизм, обращается к опыту, чтобы найти в нём конкретный синтез, постичь который можно только изнутри движущейся и диалектической тотализации, которая есть не что иное, как история, или – с нашей строго культурной точки зрения – «становление мира философии». Для нас истина – в становлении, она **есть и будет** в становлении. Это непрерывно тотализующаяся тотальность; отдельные факты ничего не значат, они не истинны и не ложны до тех пор, пока не соотнесены, через опосредование различных частных тотальностей, с осуществляющейся тотализацией. Идём дальше: мы согласны с Гароди, когда он пишет: «Сегодня марксизм является единственной системой координат, позволяющей располагать и определять мысль в некой области, которая простирается от политической экономии до физики, от истории до морали» (Юманите. 1955. 17 мая). Если бы он, хотя это и не его тема, распространил своё утверждение на индивидуальные и массовые действия, на людские творения, на способы жизни и работы, на чувства, на особую эволюцию какого бы то ни было института или характера, то мы опять-таки согласились бы с ним. Более того, мы полностью согласны с Энгельсом, когда в письме, предоставленном Плеханову по поводу знаменитой атаки на Бернштейна, он пишет: «Следовательно, экономическое положение не оказывает своего воздействия автоматически, как это для удобства кое-кто себе представляет, а люди сами делают свою историю, однако в данной, их обуславливающей среде, на основе уже существующих действительных отношений, среди которых экономические условия, как бы сильно ни влияли на них прочие – политические и идеологические, – являются в конечном счёте всё же решающими и образуют ту красную нить, которая пронизывает всё развитие и одна приводит к его пониманию» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 39. С. 175*). Как известно, мы понимаем экономические условия не как простую статичную структуру незыблемого общества: двигателем Истории являются как раз их противоречия. Забавно,

что Лукач в указанном выше сочинении, напоминая марксистское определение материализма – «превосходство существования над сознанием», – считает себя не похожим на нас, в то время как экзистенциализм, на что указывает и само его название, делает данное превосходство предметом принципиального утверждения.

Для большей точности мы без каких бы то ни было оговорок примем и ту формулу из «Капитала», которая, по мнению Маркса, определяет его «материализм»: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 7*), но постичь подобное обуславливание мы можем только в форме диалектического движения (противоречия, преодоление, тотализация). Иногда меня упрекают, что я не ссылаюсь на этот «марксов материализм» в статье «Материализм и Революция» (1946). Но тут же указывают причину умолчания: «Понятно, что автор метит скорее в Энгельса, чем в Маркса». Вот именно. И особенно у современных французских марксистов. Но теорема Маркса кажется мне непреодолимой очевидностью *до тех пор, пока* преобразование общественных отношений и прогресс техники не избавят человека от ига нужды<...>. Известно место, где Маркс намекает на эту отдалённую эпоху: «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 2. С. 386–387*). Как только за пределами производства жизни *для всех* появится возможность «реальной» свободы, марксизм уйдёт в прошлое и его место займёт философия свободы. Но у нас нет никаких средств, никаких интеллектуальных инструментов и никакого конкретного опыта, которые дают возможность постичь эту свободу и эту философию.

## БЫТИЕ И НИЧТО

... По появлении человека среди бытия, его «облекающего», открывается мир. Но исходный и существенный момент этого появления – отрицание. Так мы добрались до первого рубежа нашего исследования: человек есть бытие, благодаря которому возникает ничто. Но вслед за этим ответом тотчас возникает другой вопрос: что такое человек в его бытии, если через человека в бытие приходит ничто?

Бытие может порождать лишь бытие, и если человек включён в этот процесс порождения, выйти из него он может, лишь выходя за пределы бытия. Коль скоро человек способен вопрошать об этом процессе, то есть ставить его под вопрос, предполагается, что он может обозревать его как совокупность, то есть выводить самого себя за пределы бытия, ослабляя вместе с тем структуру бытия. Однако человеческой реальности не дано нигилировать (*neantig* – слово, введённое автором «Бытия и ничто»). «Нигилировать» – значит заключать что-то в оболочку небытия. «Нигилирование», по Сартру, – отличительная особенность существования сознания, «человеческой реальности»: сознание существует как сознание, постоянно выделяя ничто между собой и своим объектом... – *Прим. перев.*) массу бытия, ей предстоящего, пусть даже временно. Человеческой реальности дано лишь видоизменять своё отношение с этим бытием. Для неё выключить из обращения то или иное существующее – значит выключить саму себя из обращения по отношению к этому существующему. В таком случае оно выскальзывает из существующего, становится для него недостижимой, не зависимой от его воздействий, она отступила по ту сторону ничто. Декарт вслед за стоиками назвал эту способность человека – способность выделять ничто, его обособляющее, – свободой. Но «свобода» пока что только слово. Если мы хотим проникнуть в проблему дальше, нельзя удовлетвориться этим ответом, теперь следует задаться вопросом: что такое свобода человека, если путём её порождается ничто?..

... Свобода не может быть понята и описана как обособленная способность человеческой души. Мы старались определить человека как бытие, обуславливающее появление ничто, и это бытие явилось нам как свобода. Таким образом, свобода – как условие, необходимое для нигилирования ничто, – не может быть отнесена к числу свойств, характеризующих сущность бытия человека. Выше мы уже отмечали, что существование человека относится к его сущности иначе, чем существование вещей мира – к их сущности. Свобода человека предшествует его сущности, она есть условие, благодаря которому последняя становится возможной, сущность бытия человека подвешена в его свободе. Итак, то, что мы называем свободой, неотличимо от бытия «человеческой реальности». О человеке нельзя сказать, что он сначала есть, а затем – он свободен: между бытием человека и его «свободобытием» нет разницы.

## АЛЬБЕР КАМЮ

*Фрагмент из произведения А. Камю даётся по изданию: Камю А. Бунтующий человек. Философия, политика, искусство. – М., 1990. – С. 90–93. (Мыслители XX века).*

### МИФ О СИЗИФЕ

Боги приговорили Сизифа поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба неизменно скатывалась вниз. У них были основания полагать, что нет кары ужасней, чем бесполезный и безнадежный труд.

Если верить Гомеру, Сизиф был мудрейшим и осмотрительнейшим из смертных. Правда, согласно другому источнику, он промышлял разбоем. Я не вижу здесь противоречия. Имеются различные мнения о том, как он стал вечным тружеником ада. Его упрекали прежде всего за легкомысленное отношение к богам. Он разглашал их секреты. Эгипта, дочь Асопа, была похищена Юпитером. Отец удивился этому исчезновению и пожаловался Сизифу. Тот, зная о похищении, предложил Асопу помощь, при условии, что Асоп даст воду цитадели Коринфа. Небесным молниям он предпочёл благословение земных вод. Наказанием за это стали адские муки. Гомер рассказывает также, что Сизиф заковал в кандалы Смерть. Плутон не мог вынести зрелища своего опустевшего и затихшего царства. Он послал бога войны, который вызволил Смерть из рук её победителя.

Говорят также, что, умирая, Сизиф решил испытать любовь жены и приказал ей бросить его тело на площади без погребения. Так Сизиф оказался в аду. Возмутившись столь чуждым человеколюбию послушанием, он получил от Плутона разрешение вернуться на землю, дабы наказать жену. Но стоило ему вновь увидеть облик земного мира, ощутить воду, солнце, теплоту камней и море, как у него пропало желание возвращаться в мир теней. Напоминания, предупреждения и гнев богов были напрасны. Многие годы он продолжал жить на берегу залива, где шумело море и улыбалась земля. Потребовалось вмешательство богов. Явился Меркурий, схватил Сизифа за шиворот и силком утащил в ад, где его уже поджидал камень.

Уже из этого понятно, что Сизиф – абсурдный герой. Такой он и в своих страстях, и в страданиях. Его презрение к богам, ненависть к смерти и желание жить стоили ему несказанных мучений – он вынужден бесцельно напрягать силы. Такова цена земных страстей. Нам неизвестны подробности пребывания Сизифа в преисподней. Мифы

созданы для того, чтобы привлекать наше воображение. Мы можем представить только напряжённое тело, силившееся поднять огромный камень, покатить его, взобраться с ним по склону; видим сведённое судорогой лицо, прижатую к камню щеку, плечо, удерживающее открытую глиной тяжесть, оступающуюся ногу, вновь и вновь поднимающие камень руки с измазанными землёй ладонями. В результате долгих и размеренных усилий, в пространстве без неба, во времени без начала и до конца, цель достигнута. Сизиф смотрит, как в считанные мгновения камень скатывается к подножию горы, откуда его опять придётся поднимать к вершине. Он спускается вниз.

Сизиф интересует меня во время этой паузы. Его измождённое лицо едва отличимо от камня! Я вижу этого человека, спускающегося тяжёлым, но ровным шагом к страданиям, которым нет конца. В это время вместе с дыханием к нему возвращается сознание, неотвратимое, как его бедствия. И в каждое мгновение, спускаясь с вершины в логово богов, он выше своей судьбы. Он твёрже своего камня.

Этот миф трагичен, поскольку его герой наделён сознанием. О какой каре могла бы идти речь, если бы на каждом шагу его поддерживала надежда на успех? Сегодняшний рабочий живёт так всю свою жизнь, и его судьба не менее трагична. Но сам он трагичен лишь в те редкие мгновения, когда к нему возвращается сознание. Сизиф, пролетарий богов, бессильный и бунтующий, знает о бесконечности своего печального удела; о нём он думает во время спуска. Ясность видения, которая должна быть его мукой, обращается в его победу. Нет судьбы, которую не превозмогло бы презрение.

Иногда спуск исполнен страданий, но он может проходить и в радости. Это слово уместно. Я вновь представляю себе Сизифа, спускающегося к своему камню. В начале были страдания. Когда память наполняется земными образами, когда непереносимым становится желание счастья, бывает, что к сердцу человека подступает печаль: это победа камня, это сам камень. Слишком тяжело нести безмерную ношу скорби. Таковы наши ночи в Гефсиманском саду. Но сокрушающие нас истины отступают, как только мы распознаём их. Так Эдип сначала подчинялся судьбе, не зная о ней. Трагедия начинается вместе с познанием. Но в то же мгновение слепой и отчаявшийся Эдип сознаёт, что единственной связью с миром остаётся для него нежная девичья рука. Тогда-то и раздаётся его высокомерная речь: «Несмотря на все невзгоды, преклонный возраст и величие души заставляют меня сказать, что всё хорошо». Эдип у Софокла, подобно Кириллову у Достоевского, даёт нам формулу абсурдной победы. Античная мудрость соединяется с современным героизмом.

Перед тем, кто открыл абсурд, всегда возникает искушение написать нечто вроде учебника счастья. «Как, следуя, по столь узкому пути?..» Но мир всего лишь один, счастье и абсурд являются порождениями одной и той же земли. Они неразделимы. Было бы ошибкой утверждать, что счастье рождается непременно из открытия абсурда. Может случиться, что чувство абсурда рождается из счастья. «Я думаю, что всё хорошо», – говорит Эдип, и эти слова священны. Они раздаются в суровой и конечной вселенной человека. Они учат, что это не всё, ещё не всё исчерпано Они изгоняют из этого мира бога, вступившего в него вместе с неудовлетворённостью и тягой к бесцельным страданиям. Они превращают судьбу в дело рук человека, дело, которое должно решаться среди людей.

В этом вся тихая радость Сизифа. Ему принадлежит его судьба. Камень – его достояние. Точно так же абсурдный человек, глядя на свои муки, заставляет умолкнуть идолов. В неожиданно притихшей вселенной слышен шёпот тысяч тонких восхитительных голосов, поднимающихся от земли. Это бессознательный, тайный звон всех образов мира – такова изнанка и такова цена победы. Солнца нет без тени, и необходимо познать ночь. Абсурдный человек говорит «да» – и его усилиям более нет конца. Если и есть личная судьба, то это отнюдь не предопределение свыше, либо, в крайнем случае, предопределение сводится к тому, как о нём судит сам человек: оно фатально и достойно презрения. В остальном он сознаёт себя властелином своих дней. В неумолимое мгновение, когда человек оборачивается и бросает взгляд на прожитую жизнь. Сизиф, вернувшись к камню, созерцает бессвязную последовательность действий, ставшую его судьбой. Она была сотворена им самим, соединена в одно целое его памятью и скреплена смертью. Убеждённый в человеческом происхождении всего человеческого, желающий видеть и знающий, что ночи не будет конца, слепец продолжает путь. И вновь скатывается камень.

Я оставляю Сизифа у подножия его горы! Ноша всегда найдётся. Но Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни. Он тоже считает, что всё хорошо. Эта вселенная, отныне лишённая властелина, не кажется ему ни бесплодной, ни ничтожной. Каждая крупинка камня, каждый отблеск руды на полночной горе составляет для него целый мир. Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым.

*Фрагмент из произведения А. Камю приводится по изданию: Камю А. Бунтующий человек. Философия, политика, искусство. – М., 1990. – С. 120–126. (Мыслители XX века).*

## БУНТУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК

### *Введение*

Есть преступления, внушённые страстью, и преступления, продиктованные бесстрастной логикой. Чтобы различить их, уголовный кодекс пользуется удобства ради таким понятием, как «предумышленность». Мы живём в эпоху мастерски выполненных преступных замыслов. Современные правонарушители давно уже не те наивные дети, которые, умоляя простить их, ссылались на овладевшую ими страсть. Это люди зрелого ума, и неопровержимым оправданием служит им философия, благодаря которой даже убийца оказывается в роли судьи.

Хитклиф, герой «Грозового перевала», готов уничтожить весь шар земной, лишь бы только обладать Кэтти, но ему бы и в голову не пришло заявить, что такая гекатомба разумна и может быть оправдана философской системой. Хитклиф способен на убийство, но дальше этого его мысль не идёт. В его преступной решимости чувствуется сила страсти и характера. Поскольку такая любовная одержимость – дело редкое, убийство остаётся исключением из правила. Подобное убийство столь же примитивно, как взлом квартиры. Но с того часа, когда по недостатку темперамента преступник прибегает к помощи философской доктрины, с того часа, когда преступление само себя обосновывает, оно, пользуясь всевозможными силлогизмами, распространяется так же, как сама мысль. Раньше злодеяние было одиноким, словно крик, а теперь оно столь же универсально, как наука. Ещё вчера преследуемое по суду, сегодня преступление стало законом.

Пусть никого не возмущает сказанное. Цель моего эссе – осмыслить реальность логического преступления, характерного для нашего времени, и тщательно изучить способы его оправдания. Это попытка понять нашу современность. Некоторые, вероятно, считают, что эпоха, за полстолетия обездолившая, поработившая или уничтожившая семьдесят миллионов людей, должна быть только и прежде всего осуждена. Но необходимо ещё и понять суть её вины. В былые наивные времена, когда тиран ради вящей славы сметал с лица земли целые города, когда прикованный к победной колеснице невольник брёл по чужим праздничным улицам, когда пленника бросали на съедение хищникам, чтобы потешить толпу, тогда перед фактом столь простодушных злодейств совесть могла оставаться спокойной, а мысль – ясной. Но загоны для рабов, осенённые знаменем свободы,

массовые уничтожения людей, оправдываемые любовью к человеку или тягой к сверхчеловеческому, – такие явления в определённом смысле просто обезоруживают моральный суд. В новые времена, когда злой умысел рядится в одеяния невинности, по странному извращению, характерному для нашей эпохи, именно невинность вынуждена оправдываться. В своём эссе я стремлюсь принять этот необычный вызов с тем, чтобы как можно глубже понять его.

Необходимо разобраться, способна ли невинность предпринять усилия, препятствующие убийству. Мы можем действовать только в собственную эпоху среди окружающих нас людей. Мы ничего не сумеем сделать, если не будем знать, имеем ли право убивать ближнего или давать своё согласие на его убийство. Поскольку сегодня любой поступок пролагает путь к прямому или косвенному убийству, мы не можем действовать, не зная заранее, каким образом и по какой причине мы поневоле сеем гибель.

Нам не столь важно, в который уже раз докапываться до сути вещей, сколь насущно знать, как себя вести в мире, каков он есть. Во времена отрицания бесполезно поставить перед собой вопрос о самоубийстве. Во времена идеологий необходимо разобраться, каково твоё отношение к убийству. Если для него находятся оправдания, значит, наша эпоха и мы сами вполне соответствуем друг другу. Если же таких оправданий нет, это означает, что мы пребываем в безумии, и нам остаётся всего один выход: либо соответствовать эпохе убийства, либо отвернуться от неё. Во всяком случае нужно чётко ответить на вопрос, поставленный перед нами среди крови и криков нашего столетия. Ведь мы сами под вопросом. Тридцать лет тому назад, прежде чем решиться на убийство, люди отрицали многое, отрицали даже самоё себя посредством самоубийства. Бог плурует в игре, а вместе с ним и все смертные, включая меня самого, следовательно, не лучше ли мне умереть: самоубийство было проблемой. Сегодня идеология отрицает только чужих, объявляя их нечестными игроками. И каждое утро украшенные медалями душегубы вламываются в камеры-одиночки: проблемой стало убийство.

Оба рассуждения связаны друг с другом. Они всё больше держат нас в своей власти, да так крепко, что мы уже не можем сами выбирать себе проблемы. Это они, проблемы, поочередно выбирают нас. Примем же нашу избранность. Перед лицом бунта и убийства моё эссе ставит себе целью продолжить размышления, начальными предметами которых были самоубийство и абсурд.

Но пока что это размышление подвело нас только к одному понятию – понятию абсурда. Оно, в свою очередь, не даёт нам ничего,

кроме противоречий во всём, что касается проблемы убийства. Когда пытаешься извлечь из чувства абсурда правила действия, обнаруживается, что благодаря этому чувству убийство воспринимается в лучшем случае безразлично и, следовательно, становится допустимым. Если ни во что не веришь, если ни в чём не видишь смысла и не можешь утверждать какую-либо ценность, всё дозволено и ничто не имеет значения. Нет доводов «за», нет доводов «против», и убийцу невозможно ни осудить, ни оправдать. Что сжигать людей в газовых печах, что посвящать свою жизнь уходу за прокажёнными – никакой разницы. Добродетель и злой умысел становятся делом случая или каприза.

Тогда приходишь к решению вообще не действовать, а это означает, что ты миришься с убийством, которое совершено другим. Тебе же остаётся разве что сокрушаться о несовершенстве человеческой природы. А почему бы ещё не подменить действие трагическим дилетантизмом? В таком случае человеческая жизнь становится ставкой в игре. Можно, наконец, замыслить действие не совсем бесцельное. И тогда, за неимением высшей ценности, направляющей действие, оно будет ориентировано на непосредственный результат. Если нет ни ложного, ни истинного, ни плохого, ни хорошего, правилом становится его собственная максимальная эффективность, то есть сила. И тогда надо разделять людей не на праведников и грешников, а на господ и рабов. Так что, с какой стороны ни смотреть, дух отрицания и нигилизма отводит убийству почётное место.

Следовательно, если мы хотим принять абсурдную установку, мы должны быть готовы убивать, повинуюсь логике, а не совести, которая будет представляться нам чем-то иллюзорным. Разумеется, для убийства необходимы некоторые наклонности. Впрочем, как показывает опыт, не такие уж ярко выраженные. К тому же, как это обычно и бывает, всегда есть возможность совершить убийство чужими руками. Всё можно уладить во имя логики, если с логикой здесь и вправду считаются.

Но логика не может найти применения в установке, которая поочередно представляет убийство допустимым и недопустимым. И всё-таки, признав убийство этически нейтральным, анализ абсурда приводит в конце концов к его осуждению, и это самый важный вывод. Последним итогом абсурдного рассуждения является отказ от самоубийства и участие в отчаянном противостоянии вопрошающего человека и безмолвной вселенной. Самоубийство означало бы конец этой конфронтации, в то время как абсурдное рассуждение видит в самоубийстве отрицание собственных предпосылок.

Ведь самоубийство – это бегство от мира или избавление от него. А согласно этому рассуждению жизнь является единственным подлинно необходимым благом, благодаря которому только и возможна названная выше конфронтация. Вне человеческого существования пари абсурда немыслимо: в таком случае отсутствует одна из двух необходимых для тяжбы сторон. Заявить, что жизнь абсурдна, способен только живой, обладающий сознанием человек. Каким же образом, не делая значительных уступок интеллектуальному комфорту, сохранить для себя единственное в своём роде преимущество подобного рассуждения? Признав, что жизнь, будучи благом для тебя, является таковым для всех других. Невозможно оправдать убийство, если отказываешь в оправдании самоубийству. Ум, усвоивший идею абсурда, безоговорочно допускает возможность рокового убийства, убийства по страсти, но не принимает убийства рассудочного. В контексте упомянутой выше конфронтации убийство, по сути дела, равноценно самоубийству. Принимая или отвергая одно из них, неизбежно примешь или отвергнешь другое.

Поэтому абсолютный нигилизм, считающий самоубийство вполне законным актом, с тем большей лёгкостью признаёт законность убийства. Наше столетие охотно допускает, что убийство может быть оправдано, и причина такого допущения кроется в безразличии к жизни, свойственном нигилизму. Конечно, были эпохи, когда жажда жизни достигала такой силы, что выливалась и в злодеяния. Но эти эксцессы были подобны ожогу нестерпимого наслаждения, у них нет ничего общего с тем монотонным порядком, который устанавливает принудительная логика, всё и всех укладывающая в свое прокрустово ложе. Подобная логика выпестовала понимание самоубийства как ценности, доходя даже до таких крайних последствий, как узаконенное право лишить человека жизни. Эта логика достигает своей кульминации в коллективном самоубийстве. Гитлеровский апокалипсис 1945 года – самый яркий тому пример. Уничтожить самих себя было слишком мало для безумцев, готовивших в своём логове настоящий апофеоз смерти. Суть и соль состояли не в том, чтобы уничтожить самих себя, а в том, чтобы увлечь с собой в могилу целый мир. В определённом смысле человек, обрекающий на смерть лишь себя, отрицает все ценности, кроме одной – права на жизнь, которым обладают другие люди. Доказательством этому служит факт, что самоубийца никогда не губит ближнего, используя ту гибельную силу и страшную свободу, которые он обретает, решившись на смерть. Всякое самоубийство в одиночку, если толь-

ко оно совершается не в отместку, по-своему великодушно или же исполнено презрения. Но ведь презирают во имя чего-то. Если мир безразличен самоубийце, значит, он представляет, что для него безразлично или же могло бы быть таковым. Самоубийца полагает, что он всё разрушает и всё уносит с собой в небытие, но сама его смерть утверждает некую ценность, которая, быть может, заслуживает, чтобы ради неё жили. Самоубийства недостаточно для абсолютного отрицания. Последнее означало бы абсолютное разрушение, уничтожение и самого себя, и всего сущего. Во всяком случае жить абсолютным отрицанием можно только при условии, что всячески стремишься к этому искусительному пределу. Убийство и самоубийство – две стороны одной и той же медали – несчастного сознания, которое мукам ограниченности человеческого удела предпочитает тёмный восторг, в котором сливаются, уничтожаясь, и земля, и небо.

Точно так же, если отрицаешь доводы в пользу самоубийства, не найдёшь их и в пользу убийства. Нельзя быть нигилистом наполовину. Абсурдное рассуждение не может одновременно сохранять жизнь того, кто его проводит, и допускать принесение в жертву других. Стоит признать невозможность абсолютного отрицания, чтобы тем самым признать: первое, что не подлежит отрицанию, – это жизнь ближнего. Таким образом, ход рассуждений, приведший к мысли о безразличности убийства, снимает затем доводы в его пользу. То есть мы вновь оказываемся в не имеющей оправдания ситуации, из которой пытались найти выход. На практике подобное рассуждение убеждает нас одновременно, что убивать можно и что убивать нельзя. Оно приводит нас к противоречию, не дав ни одного аргумента за или против легитимации убийства. Мы угрожаем и сами находимся под угрозой; мы во власти охваченной лихорадочным нигилизмом эпохи и тем не менее в одиночестве; с оружием в руках и со сдавленным горлом.

\* \* \*

Но это основное противоречие влечёт за собой множество других, если ты стремишься устоять среди абсурда, не подозревая при этом, что абсурд – это жизненный переход, отправная точка, экзистенциальный эквивалент философского сомнения Декарта. Абсурд есть противоречие в самом себе.

Он противоречив по своему содержанию, поскольку, стремясь утверждать жизнь, отказывается от ценностных суждений, а ведь жизнь как таковая уже есть ценностное суждение. Дышать – значит судить. Разумеется, ошибочно утверждать, что жизнь есть по-

стоянный выбор. Но верно и то, что невозможно вообразить жизнь, лишённую всякого выбора. При таком упрощённом подходе осуществлённая абсурдная позиция невообразима. Она столь же невообразима и в своём выражении. Вся философия бессмысленности жива противоречивостью того явления, которое она выражает. Тем самым она вносит некий минимум связности в бессвязность; она вводит последовательность в то, что, если ей верить, не имеет последовательности. Сама речь связует. Единственно логичной позицией, основанной на бессмысленности, было бы молчание, если бы молчание, в свою очередь, ничего не означало. Совершенный абсурд нем. Если он говорит, это значит, что он любит себя или, как мы увидим в дальнейшем, считает себя переходным состоянием. Это самолюбование, самопочитание ясно показывает глубинную двусмысленность абсурдной позиции. Некоторым образом абсурд, который хочет показать человека в его одиночестве, заставляет его жить перед зеркалом. Первоначальный душевный надрыв рискует, таким образом, стать комфортабельным. Рана, растравляемая с таким усердием, в конце концов может стать источником наслаждения.

Мы не испытываем недостатка в великих авантюристах абсурда. Но в конечном счёте их величие измеряется тем, что они отказались от любования абсурдом, сохраняя его требования. Они разрушают ради большего, а не ради меньшего. «Мои враги те, – говорит Ницше, – кто хочет разрушать, а не творить самих себя». Сам он разрушал, но с тем, чтобы попытаться творить. Он прославляет честность, бичуя «свинорылых» жуиров. Абсурдное рассуждение противопоставляет самолюбованию отказ от него. Оно провозглашает отказ от развлечений и приходит к добровольному самоограничению, к молчанию, к странной аскезе бунта. Рембо, воспевающий «хорошенькое преступленище, мяукающее в уличной грязи», бежит в Харрар, чтобы только то и делать, что жаловаться на бессемейную жизнь. Жизнь была для него «фарсом, в котором играют все без исключения». Но вот что выкрикивает он сестре перед самой смертью: «Я уйду в землю, а вот ты будешь бродить под солнцем!»

\* \* \*

Итак, абсурд в качестве жизненного правила противоречив. Что же удивительного в том, что он не даёт нам тех ценностей, которые узаконили бы для нас убийство? Впрочем, невозможно обосновать позицию на какой-либо излюбленной эмоции. Чувство абсурда – это такое же чувство, как и остальные. Тот факт, что между двумя войнами чувство абсурда окрасило собой столько мыслей и поступков,

доказывает только его силу и его законность. Но интенсивность чувства ещё не означает его всеобщего характера. Заблуждение любой эпохи заключалось в том, что она открывала или мнила, что открывает, всеобщие правила поведения, основываясь на чувстве отчаяния, которое в своём развитии стремится выйти за собственные пределы. Как большие муки, так и большие радости равно могут послужить началом размышления; они движут им. Но невозможно обрести эти чувства и поддерживать их во время всего рассуждения. Следовательно, если есть резон учитывать восприимчивость к абсурду, ставить диагноз обнаруженной у себя и у других болезни, тогда возможно усматривать в такой восприимчивости лишь отправную точку, критику, основанную на жизненном опыте, экзистенциальный эквивалент философского сомнения. Это означает, что необходимо покончить с игрой зеркальных отражений и присоединиться к неодолимому самоопределению абсурда.

Поскольку зеркала разбиты, не остаётся ничего, что помогло бы нам дать ответы на поставленные эпохой вопросы. Абсурд в качестве методического сомнения представляет собой чистую доску. Он оставляет нас в тупике. Вместе с тем, будучи сомнением, он способен, обращаясь к собственной сути, направлять нас на новые поиски. Рассуждение продолжается тогда уже известным образом. Я кричу о том, что ни во что не верю и что всё бессмысленно, но я не могу сомневаться в собственном крике и должен верить хотя бы в собственный протест. Первая и единственная очевидность, которая даётся мне таким образом в опыте абсурда, – это бунт. Лишённый всякого знания, вынужденный убивать или мириться с убийством, я располагаю только этой очевидностью, усугубляемой внутренним раздором, в котором я обретаюсь. Бунт порождается осознанием увиденной бессмысленности, осознанием непонятого и несправедливого удела человеческого. Однако слепой мятежный порыв требует порядка среди хаоса, жаждет цельности в самой сердцевине того, что ускользает и исчезает. Бунт хочет, бунт кричит и требует, чтобы скандальное состояние мира прекратилось, и наконец-то запечатлелись слова, которые безостановочно пишутся вилами по воде. Цель бунта – преобразование. Но преобразовывать – значит действовать, а действие уже завтра может означать убийство, поскольку бунт не знает, законно оно или незаконно. И бунт порождает как раз такие действия, которые он должен узаконить. Следовательно, необходимо, чтобы бунт искал свои основания в самом себе, поскольку ни в чём ином он их не может найти.

Бунт должен сам себя исследовать, без чего он не будет знать, как правильно ему действовать.

Два столетия исторического или метафизического бунта дают нам возможность поразмыслить над ними. Только историк способен рассказать в деталях о сменяющих друг друга социальных движениях и доктринах. По крайней мере, он обязан найти в них некую путеводную нить. На последующих страницах будут проставлены лишь некоторые исторические вехи и предложена гипотеза, которая, впрочем, не в состоянии объяснить всё и не является единственно возможной. Тем не менее она частично объясняет направленность нашего времени и почти полностью – его эксцессы. Рассматриваемая здесь необычайная история есть история европейской гордыни.

Как бы там ни было, невозможно понять причины бунта, не исследуя его требований, его образ действия и его завоеваний. В его делах, быть может, таится то правило действия, которое не смог открыть нам абсурд, или, по меньшей мере, указание на право или долг убивать и в конечном счёте созидательная надежда. Человек – единственное существо, которое отказывается быть тем, что оно есть. Проблема в том, чтобы знать, не может ли такой отказ привести лишь к уничтожению других и самого себя, должен ли всякий бунт завершаться оправданием всеобщего убийства или, напротив, не претендуя на невозможную безвинность, он поможет выявить суть рассудочной виновности.

## ЭТЬЕН ЖИЛЬСОН

*Фрагмент из произведения Этьена Жильсона приводится по изданию: Жильсон Э. Философ и теология. – М., 1995. – С. 172–189.*

## ФИЛОСОФ И ТЕОЛОГИЯ

### *XI. БУДУЩЕЕ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

Ответ на вопрос, какие формы приобретёт христианская философия в грядущих веках, может дать только время. Кто был в состоянии предвидеть во времена св. Августина появление св. Фомы Аквинского? Теология обоих докторов Церкви субстанциально едина, однако форма доктрины св. Фомы непредсказуема, если мы будем исходить из учения св. Августина. Мы можем лишь попытаться угадать характер тех изменений, которым может подвергнуться та и иная философия, однако это мы можем сделать, только обратившись к прошлому этой философии, поскольку другими средствами мы не располагаем.

Если мы возьмём в качестве примера средневековую схоластику – которая, кстати сказать, является типичным образцом изменений такого рода – то мы увидим, что изменения эти происходят при столкновении двух различных духовных течений. С одной стороны, это научный прогресс, внезапно заменяющий прежний взгляд на природу новым. С другой стороны, это христианская вера, воплощённая в Церкви и ограниченная традицией как в своей терминологии, так и в своём объекте. Если нам позволят привести довольно грубое, но очень точно отражающее сущность явления сравнение, то можно сказать, что в результате контакта рождается новый вид познания, совершенно отличавшийся от тех двух, которые мы упомянули выше, но получивший от них в наследство оболочку доктрины, включающую в себя цельное видение Вселенной, причём данные для этого предоставляет наука, но основным объектом является возможно более полное понимание полученного через посредство веры христианского Откровения.

В таком синтезе всё исходит из веры и к ней же возвращается. Можно сказать, что этот синтез рождается из усилия, совершаемого верой и направленного на достижение такого самопознания, какого она только способна достичь. Великий научный переворот является для неё только поводом для обновления этого синтеза, путём переосмысления новой картины Вселенной, которую даёт изменяющаяся наука, в духе неизменной христианской веры.

Многие встречи такого рода уже имели место в прошлом. Наше время стало свидетелем похожего на чудо изменения лица природы, и это обязательно должно быть принято во внимание христианской философией.

<...> Ничто не освободит христианского философа от необходимости быть в курсе богатейших и всё возрастающих научных достижений его времени. Кто-то может подумать, что этот совет не более, чем куртуазный жест со стороны Церкви, адресованный современной науке, довольно грубая уловка, потребовавшаяся для того, чтобы придать Церкви современный вид. Ошибочное мнение. Церковь настолько убеждена в истинности веры, что научный прогресс она рассматривает как возможность соответствующего прогресса в постижении веры, являющейся самой субстанцией Христианской философии. Никогда не следует забывать слов св. Павла: «... Чем лучше мы знаем природу, тем большие возможности открываются для нас в богопознании».

<...> В наши дни даже среди учёных едва ли найдётся человек, который станет утверждать, что ему удалось усвоить всю сумму зна-

ний, накопленную человечеством. Именно поэтому современные схоласты пребывают в иллюзии, если они думают, что преподают философию в соответствии с тем порядком, который был предписан Аристотелем, то есть переходя от наук к метафизике. Они переходят от науки Аристотеля к тому, что представляется им метафизикой Аристотеля, хотя преподавание наук давно уже не находится в их руках. Нередко случается так, что входящий в класс философии ученик разбирается в науке намного лучше, чем его преподаватель философии. В наше время, когда учёный, посвятивший себя какой-то одной науке, чаще всего неспособен постигнуть эту науку полностью, просто смешно претендовать на энциклопедические научные знания.

Хотелось бы надеяться, что в силу необходимости сами учёные приступят к сопоставлению самых общих результатов, полученных ими, а также объяснят их смысл для неспециалистов. Впрочем, это делается уже теперь. Мы стали свидетелями непрерывного обмена мнениями между Эйнштейном, Планком, Гейзенбергом, Луи де Бройлем, Эмилем Мейерсоном и многими другими учёными, причём каждый из них пытается дать определение в рамках собственного вклада в науку таким имеющим фундаментальное философское значение понятиям, как пространство, время, движение, причинность, детерминация или же её отсутствие. <...> Не может быть никакого прогресса христианской философии, пока те, кто её преподаёт, пребывают во Вселенной Аристотеля. Это не означает, что в так называемой «философии природы» нет ничего здравого; речь идёт сейчас о науке, но ведь никто не сможет отрицать, что представления о Вселенной, сложившиеся в науке наших дней, отличаются от того, что может дать нам в этом отношении «философия природы».

Будущее христианской философии, таким образом, зависит от наличия или же отсутствия научного образования у теологов. Конечно, образование это не может не быть ограниченным, но оно должно быть достаточным для того, чтобы теологи могли воспринимать диалоги известнейших учёных не только в области математики или физики, но и биологии, как и во всех прочих областях естественнонаучного знания, где познание природы уже достигло уровня доказательности. Это не должно повлечь за собой презрения к Аристотелю, потому что оно не приведёт нас ни к чему хорошему. <...> Мы должны не утрачивать старое знание, а приобретать новое, однако никто не сможет этого сделать, если не будет понимать языка науки нашего времени именно так, как его понимают учёные, которые на нём говорят. Для будущего христианской философии очень важно,

чтобы всегда находились теологи, способные понимать этот язык, так как в случае, если они не воспримут важнейшие научные заключения (чтобы обогатить ими теологию), то неизбежно найдутся христианские учёные, которые начнут приспособливать учение теологии к выводам науки. Это и носит название «модернизма», а поскольку действительно существует только настоящее, то возможность поворота к модернизму существует всегда. Теологи всегда должны сохранять за собой инициативу и контроль в области теологии, поскольку это наиболее верный путь, чтобы избежать мучительных кризисов, которые не дают ничего ни религии, ни философии.

Когда хорошо информированная теология осуществляет подобный контроль, это не означает, что тем самым исключаются любые ошибки и недоразумения, часто случающиеся при сотрудничестве двух различных дисциплин. Могут произойти конфликты между правовым обоснованием и методом: возьмём в качестве примера конфликт между математикой и физикой или же противоречия между физической химией, с одной стороны, и биологией, с другой. Нет ничего более естественного, если подобные противоречия будут иметь место между теологией и научными дисциплинами <...>

История учит нас тому, что знаменитые случаи такого рода зарождаются из заблуждений учёного, который вмешивается в чисто теологические вопросы, или же из ошибок теолога, который пытается решать научные проблемы. Процесс над Галилеем прекрасно показывает, что происходит, если заблуждаются в одно и то же время и учёный, и теологи. Галилея не беспокоили до тех пор, пока он ограничивался утверждением, что Земля обращается вокруг Солнца, а не наоборот. Его положение ухудшилось, когда он начал на свой лад толковать тексты св. Писания, которые, как ему казалось, противоречили его открытиям. Ему следовало бы знать, что св. Писание не изучает движения Земли, теологи, указавшие ему на этот факт, были совершенно правы. Занимаясь библейской экзегезой, Галилей вмешивался в то, что его не касалось, давая теологам козыри против себя. Но когда судьи Галилея принялись отрицать факт движения Земли, они, в свою очередь, вмешались в область астрономии, о которой в Писании ничего не говорится <...>

Философ и математик А. Н. Уайтхед, написавший вместе с Бертраном Расселом «Principia Mathematica», был блестящим собеседником. Однажды, коротая со своим другом-католиком долгий вечер в Гарварде, он внезапно сказал, желая, без сомнения, его порадовать: «Вы знаете, эти судьи Галилея не так уж ошибались! Если бы они

ограничились тем, что сказали бы ему: «Вы не доказали факта, что Земля движется» – они бы на три века опередили астрономию своего времени». В самом деле, теперь уже довольно сложно сказать с уверенностью, что вокруг чего обращается. Уже Декарт это очень хорошо понял, после кратковременной паники, вызванной вынесением приговора Галилею, без особого труда изменив форму изложения своей физики. Бессмысленность этих конфликтов увеличивается ещё и тем, что мировая научная сфера продолжает непрерывно меняться.

Приведём ещё один пример, который относится к недавнему прошлому и производит почти комическое впечатление. Речь идёт о философах и теологах, у которых исследования Пастера в области самозарождения живых существ вызвали сильнейшее беспокойство. Что произойдёт, если учёный в результате своих изысканий придёт к выводу о том, что при определённых условиях материя может порождать жизнь? Самого Пастера это также волновало – не по причине его религиозных убеждений, а из-за научной чистоты его собственных исследований. Если бы поиски Пастера привели его к выводу о том, что в *изученных им случаях* самозарождения не происходит, то его могли бы заподозрить в том, что им руководило тайное желание избежать конфликта с учением Церкви. На самом же деле, если такое заключение и противоречило чему-либо, то в первую очередь оно противоречило бы учению схоластических учёных. Св. Фома и все его современники были уверены в том, что разогретая солнечным светом грязь может порождать червячков, мух и других мелких и несовершенных животных. На это могут возразить, что хотя это не очень большие животные, важно уже то, что они живые. Если бы Пастеру удалось пронаблюдать рождение мухи из стерилизованного препарата, история биологии, да и всей современной науки, развивалась бы сейчас в другом направлении.

К сожалению, эти уроки не идут на пользу. В наше время верующие обеспокоены тем, что эксперименты по созданию живой материи могут увенчаться успехом, что позднее позволит производить на свет искусственных людей. Даже в том случае, если бы эта мечта осуществилась, это всё равно не давало бы поводов для беспокойства. Единственное, что по этому поводу говорит теология, заключается в том, что Бог индивидуально создаёт каждую душу в тот момент, когда эмбрион превращается в человеческое тело. Будет ли этот эмбрион искусственным или же естественного происхождения – никакого значения не имеет. Правда, религия не может этого доказать, но она в это верит; доказывать – это не её дело, и науке ни-

когда не удастся продемонстрировать обратное. Верующие с трудом привыкают к той идее, что, как говорит апостол Павел в послании к Тимофею, «Бог пребывает в свете недостижимом». Они произносят эти слова, верят в них, но забывают их при первой же возможности. Истины веры сверхъестественны – поэтому они находятся вне досягаемости науки. Не стоит опасаться за их сохранность, так как всякая научная истина относится к природе и принадлежит ей по своей сущности; тогда как истины веры, в свою очередь, неотчуждаемо относятся к своей области, так как никакие доводы естественнонаучного характера не могут быть приняты во внимание, если речь идёт о том, что по определению трансцендентно по отношению к природе. Когда теолог по неосторожности вторгается в область науки, то это приносит вред и науке, и теологии – если теолог не ожидает получить теологию из физики, то и учёный, в свою очередь, не рассчитывает, что теология станет физикой. Это не единственный случай, когда соседи тем лучше понимают друг друга, чем реже они пересекают границы своей области.

Пререкания возникают только в случае незаконного посягательства на область, выходящую за рамки своей компетенции; следует отметить, что наука делает это так часто, что это уже стало почти что правилом. В большинстве своём учёные не знают с точностью, где проходят границы науки, а также как отыскать ту черту, за которой подтверждённая доказательствами уверенность сменяется картинками, нарисованными воображением. Можно ли их упрекать за это? Обман зрения в подобных случаях неизбежен; более того, он даже вполне естественен, так как наука не будет двигаться вперед, если разум перестанет выдвигать гипотезы и предположения. Опасность подстерегает учёного тогда, когда он слишком увлекается своими рассудочными мечтаниями и придаёт тому, что он не способен доказать, граничащую с твёрдой уверенностью вероятность. Экстраполяции такого рода никогда не будут очень удачными, поскольку по сравнению с открытиями науки завтрашнего дня они покажутся робкими и наивными. Соблазн обобщений подобен «продолжению кривой линии» – малейшее изменение направления в начале движения очень скоро приведёт к значительному отклонению.

Самое необычное из известных нам обобщений такого рода было сделано в XIX веке учёными, решившими, что вся природа – без единого исключения из общего правила – подчиняется законам всемирного детерминизма и механицизма. Эти учёные начали с того, что стали рассматривать только количественные взаимоотношения

между предметами; это означало, что всё сводилось к материи. Сам по себе их случай не является чем-то из ряда вон выходящим. Увлечённый своими мечтами учёный естественным образом склоняется к тому, чтобы представлять себе Вселенную такой, какой она видится ему с точки зрения той науки, которой он занимается. Это классическая ошибка, которую вполне справедливо разоблачил ещё Аристотель; она заключается в том, что бытие как бытие представляют себе в той форме, которая является не более чем одним из его модусов. Однако на этот раз случай был чрезвычайным, хотя он и не выходил за пределы нормального. Физико-математический метод сам по себе – вне зависимости от его приложения к какой-либо определённой науке – возводился в ранг универсального закона природы, хотя и не был подкреплён ничем, кроме своего собственного авторитета. Говоря другими словами, утверждалось, что познаваемая реальность по необходимости такова, какой она должна быть, чтобы служить всецело удовлетворяющим объектом для научного познания. Для того чтобы Вселенная была полностью познаваемой, говорили эти учёные, она должна строиться на чисто количественных отношениях, подчинённых законам механики; именно это и можно обнаружить в действительности.

Это было фантастическое решение, но тем не менее многими людьми оно было принято с непрекаемостью и несомненностью, свойственными религиозной вере. С другой стороны, будучи почти религией, это убеждение претендовало на научный характер и считало, что именно так его и следует воспринимать. Свидетелем этой колоссальной иллюзии является переживший своё время марксизм. Впрочем, эта иллюзия была разоблачена Бергсоном при помощи единственного пригодного для этой цели способа. Анализ, проделанный Бергсоном, показывал, что все ключевые пункты доктрины не что иное, как простые софизмы. Если бы эта критика всемирного детерминизма принадлежала бы перу какого-либо теолога, каким успехом могла бы гордиться христианская философия!

Несмотря на то что последняя, к сожалению, не могла похвастать этой победой, она воспользовалась её плодами. Многие современники Бергсона сразу же поняли значение совершившегося: Бергсон избавил философию от сковывавших её цепей, показав своим анализом, что детерминистский механицизм, претендовавший на звание науки, был в действительности довольно сомнительной метафизикой. Уже св. Фома пользовался прекрасным методом, сущность которого можно выразить словами «вы не доказали, что...» – Аристотель

не доказал, что мир вечен; он утверждал это, но доподлинно ничего об этом не знал; Аверроэс не доказал, что у всего человеческого рода единый интеллект; его доказательство не убеждает нас... и так далее. Эта критика доказательств – одна из главнейших функций теолога; так мы вновь приходим к выводу о том, что прежде всего теолог должен приобрести необходимый запас научных и философских знаний, без которого эту функцию он не сможет осуществить.

По всей видимости, именно христианские учёные чаще всего будут давать теологу повод для осуществления этой функции. Как христиане они обладают верой, как учёные – наукой. Медлительность теологии, объяснимая сама по себе, тем не менее выводит из терпения благородные сердца и впечатлительные умы, которые хотели бы ей служить. Впрочем, наибольшую опасность в этом отношении представляют не столько учёные в подлинном смысле этого слова, сколько христиане, располагающие кое-какими научными познаниями. Обогащённые научной культурой, которая сама по себе достойна всяческого уважения, они чувствуют, что на их плечах лежит особая миссия: поскольку, по их мнению, официальная теология самым плачевным образом не успевает за развитием науки, что именно они должны реформировать священную науку, чтобы она развивалась в унисон с наукой светской; так они хотят обеспечить будущее теологии. Реформаторы такого рода очень часто почти не разбираются в вопросах науки. Здесь можно привести пример католического священника в одном из американских университетов, который пребывал в непрестанном волнении из-за той опасности, которая угрожает Церкви в случае, если она открыто не примет эволюционистской доктрины. Он даже намеревался создать новую теологию. Когда его спросили, какие науки он изучал, он ответил, нимало не смутившись: «Никакие, но в «Британской Энциклопедии» имеется очень хорошая статья на эту тему». Я прочитал эту статью – она действительно очень хороша, однако мне кажется, что этого всё же недостаточно.

Чаще всего люди, подобные этому священнику, обладают целым рядом достоинств. У многих из них сердца апостолов; и тем не менее следует отметить, что у них нет ни малейшего представления о том, что же такое теология, несмотря на свой священный сан. Ещё слабее они осознают своё место в традиции, наследниками которой они являются; эта традиция хотя и не лишает их свободы и не отнимает у них права на инициативу, всё же эту свободу и эти права ограничивает. Священнослужитель может философствовать только по-христиански; будущее христианской философии прочными узами свя-

зано с её прошлым, и если мы хотим внести какие-либо изменения в её стиль, то мы опоздали. Как ясно указал Папа Лев XIII, начало христианской философии было положено во времена Квадратума и св. Иустина; она развивалась, не меняя направления, в течение более чем двенадцати веков. Правда, в конце концов, и в эту область проник беспорядок, достигший ко времени опубликования энциклики «Aeterni Patris» таких размеров, что, превращаясь из беспорядка индивидуальных сознаний в беспорядок внутри обществ, он угрожал им уничтожением. Мы не должны забывать, что причиной создания энциклики «Aeterni Patris» была тревога римского Первосвященника по поводу стольких бессмысленных войн и революций, а также страстное желание предотвратить новые войны и революции, источником возникновения которых продолжает оставаться хаос, овладевший умами в результате отказа от католической веры тех людей, которые полагают, что только разум может служить надёжным советчиком. Главным признаком, свидетельствующим о наступлении хаоса, может служить появление огромного числа философских доктрин, которым не видно конца. Поэтому наиправейшим и абсолютно необходимым условием существования христианской философии в будущем является неукоснительное сохранение примата Слова Божия, в том числе *и в философии*. Хочется даже сказать: прежде всего и в первую очередь в философии. Чтобы добиться подобного результата, необходимо к нему стремиться; однако в данном случае даже христианский философ бессилён. Сердца людей не в его власти. Если бы мы осознавали значение Божьего дара, если бы мы понимали, что Церковь – это сам Иисус Христос, то необходимость каких бы то ни было действий по изменению человеческих сердец отпала бы сама собой.

Осознание этой реальности, кроме того, помогло бы избежать многочисленных и ошибочных выступлений, вдохновлённых тем духом новизны, против которого так энергично боролся Папа Лев XIII. Речь, конечно же, идёт не о той новизне, которая заложена в любом открытии, а о той её разновидности, к которой люди стремятся из-за страсти к подражательству. Вдумаемся в эти слова: «Это стремление к новизне, к которому ведёт людей дух подражания». Таким образом, имеется в виду не стремление к оригинальности, о которой, впрочем, не заботится никакой философ или же учёный, а необузданная страсть ко всяческому отсутствию оригинальности, навязываемому подражательством; именно это отсутствие самобытности заставляет людей вечно гнаться за чем-то новым и необыч-

ным. ... Поскольку католические философы – это такие же люди, как и все остальные, некоторые из них поддались этому искушению. То, что Папа Лев XIII говорит дальше, настолько глубоко по своему смыслу, что комментарий может только ослабить впечатление: «Из презрения к наследию старинной мудрости они предпочли изобретать нечто новое, пренебрегая усовершенствованием и приумножением старого; это, безусловно, не очень мудрый замысел; который принёс немало вреда научным дисциплинам. Действительно, такое многообразное учение, как то, о котором идёт речь, подкреплено всего лишь авторитетом и свободным выбором его авторов. Следовательно, основания этого учения изменчивы, что влечёт за собой неосновательность и слабость философии, поскольку она, в отличие от существовавшей прежде, беспочвенна и маловесна». Не забудем также и о предупреждении, которое содержится в заключительных словах энциклики: «Если же кто-нибудь [из числа этих католических философов] иногда замечает, что не в силах сопротивляться натиску противников, пусть вспомнит, по меньшей мере, что виноват в этом прежде всего он сам». Любая христианская философия, не признающая примата веры, тонет в море разнообразных языческих философских доктрин. Вот почему важнейшими источниками единства христианской философии остаются Писание и традиция.

Отказ от авторитета Писания и традиции был одним из наиболее изобличаемых Церковью бедствий за всё время модернистского кризиса. Те из участников описываемых событий, кто сегодня упрекает себя за сомнения или чрезмерную сдержанность, или недовольство, проявленное по отношению к авторитету и власти Церкви, имели возможность убедиться в том, что правда всегда на её стороне. Сколько измученных сомнениями христиан – мирян и даже священников – и по сегодняшней день вспоминаются мне как свидетели и современники этого всеобъемлющего духовного хаоса! Вопросов, казавшихся им тогда трагическими, больше нет, но в то время многие даже отказались от духовного сана, уступая доводам своего обогашённого познаниями разума; жизнь этих людей уже окончилась или приближается к своему концу. Какую же пользу удалось им извлечь из своей свободы?

Похоже, что среди всех тех, кого можно было бы вспомнить, только у Альфреда Луази – экзегета совершенно иного класса – в конце концов появилось ощущение если не поражения, то уж во всяком случае крайней изоляции. Его одиночество скрашивали, однако, визиты вежливости. Однажды его коллега зашёл к нему расска-

зять о том, что он намеревается выдвинуть свою кандидатуру. Луази ответил мягко: «Да, я знаю об этом. Вы будете избраны. А позже вы станете членом Института. Это само собой разумеется». За этими словами последовало минутное молчание. Потом он добавил: «Однако остерегайтесь. Не выдвигайте свою кандидатуру зимой, так как вам придётся делать визиты. Вот, например, магистр Батиффоль совершил эту неосторожность. И вот умер!». В последних словах звучали нотки иронии, и посетитель попытался сменить тему разговора и коснулся текущей работы, но и здесь дела обстояли неважно. «Недостаточно написать книгу, – сказал Луази, – её необходимо опубликовать, а я могу это сделать только на средства, полученные от предыдущей книги». Посетитель выразил совершенно искреннюю уверенность в том, что в этом отношении, по крайней мере, проблем нет. На это Луази ответил: «Вы ошибаетесь. Мои книги расходятся плохо. Католики их, конечно, не читают. Протестантов слишком мало, да и, кроме того, их это больше не интересует. Те же из наших коллег, кто занимается исторической критикой, находят мои достижения слишком робкими и давным-давно превзойдёнными. Поистине вокруг меня больше нет никого». После этих слов посетителю не оставалось ничего другого, кроме как скромно удалиться. Впрочем, ему было суждено вспомнить разговор с Луази, когда он услышал жалобы Шарля Гиньбера на некоего молодого экзегета, дурно обошедшегося с ним. «Он просто невозможен, – говорил Гиньбер простодушно, сам он был добрым по своей натуре человеком. – Он готов меня сжить со свету». Подобно Сатурну, критика пожирает собственных детей.

Мы видим, что так называемая «научная» экзегеза едва ли могла гордиться тем, что шла от победы к победе. Её сторонники, поставившие на эту карту свою жизнь, проиграли. Кто-то в конце концов осознал свою неудачу; тем же, кто их окружал, это было ясно с самого начала. Много лет назад некий блестящий экзегет-протестант сказал одному из своих коллег при встрече в Практической школе Высшего образования: «Эти люди рубят сук, на котором сидят». Он живо интересовался этим вопросом, ведь если предположить, что мы можем отнять у католика св. Писание, у него останется Церковь; если же лишить св. Писания протестанта, то у него не останется ничего. В действительности заблуждался не только Луази, по всей видимости, были не правы и некоторые из его католических критиков, которые указывали ему на ошибки перспективы, хотя сами принимали эту перспективу за истину. Правильно поступали в то время

те, кто сохранял полнейшую верность Церкви и мужественно продолжал поиски научной истины, понимая под этими словами научно доказанные заключения, что встречается намного реже, чем принято думать. Если бы отец Лагранж дожил до этого времени, он бы с удовлетворением увидел плоды своей верности науке и Церкви. Именно он и оказался прав.

Трудно подыскать более удачный пример подлинно христианского поведения. Аналогично прогрессу христианской экзегезы может идти и прогресс христианской философии, то есть с той же верностью хранимому Церковью учению, данному в Откровении, и вместе с тем верностью наставлениям науки. Жизнь преподаёт нам этот, очень простой, урок, и каждый католик может применить его в своих изысканиях: вера и наука отличаются друг от друга по своему порядку и компетенции, и это различие – в буквальном смысле «иерархического» характера; как бы ни были полезны христианской философии наука и философия, которые помогают ей превратиться в подлинную науку, ни та, ни другая никогда не добавят ничего нового к вере, принимающей их в свои помощники. Устаревшие разделы теологии – это именно те её части, которые она в своё время позаимствовала у науки. То же самое может быть сказано и о философии. Старение всех метафизик начинается с соответствующих им физических представлений: метафизика св. Фомы (да и самого Аристотеля) – с одряхления аристотелевой физики, метафизики Декарта – с картезианской физики, метафизики Канта – с ньютоновской физики, наконец, метафизика Бергсона пришла в то самое время, когда уже стало понятно, что ей нечего сказать в ответ на вызов, брошенный теорией относительности.

Исходя из приведённых выше соображений, мы не можем с одобрением относиться к усилиям некоторых учёных, направленным на увязывание судьбы христианской философии с непрерывно сменяющимися друг друга переворотами в науке. Хотя эти учёные стремятся таким образом обеспечить прогресс христианской философии, всё же питающий её источник лежит вне области науки, поскольку её истина имеет ненаучное происхождение, Христианская философия дружелюбно взирает на начало таких великих предприятий, какими являются новые научные теории, она напутствует их добрыми советами и пожеланиями, однако сама эта философия не участвует ни в одном из них. Та паника, которая, по видимости, охватила её апологетов, всегда обеспокоенных, как бы не упустить последний корабль, есть следствие хороших наклонностей, но она беспочвенна.

«Последнего корабля» просто не существует. С палубы того судна, на которое вы поднялись, можно увидеть три или четыре других, готовых к отплытию.

Христианскую философию можно рассматривать как историю, которая развивается, начиная с некой неподвижной точки, расположенной вне времени. И поэтому внеисторической. Эта философия есть развёртывание прогресса, имеющего в своей основе неподверженную никакому прогрессу истину, которая имеет божественное происхождение и, следовательно, не меняется, в то время как просвещаемый ею мир не перестаёт изменяться. Это можно сказать о мире научных открытий, о морали, социальной, экономической и политической сферах, искусстве. Христианская мудрость должна уделять достижениям во всех этих областях самое сердечное внимание, чтобы очистить их и отделить сокрытый в них истинный смысл, который может быть благотворным и даже – после его освящения – спасительным. Христианская истина остаётся неизменной, хотя и не перестаёт углублять и обогащать накопленные за многие века сокровища христианской философии. Она и должна быть неизменной, чтобы, постоянно наблюдая за становлением мира и сохраняя верность самой себе, служить источником прогресса для всего остального.

Место, которое Церковь отводит св. Фоме в истории христианской философии, кажется многим нашим современникам диспропорциональным, ничем не оправданным, абсурдным. Мы могли бы привести сколько угодно возмущённых протестов, кажущихся тем более невероятными, что нередко исходят от католиков-священнослужителей и монахов. Впрочем, зачем беречь старые раны или причинять новые страдания? Будет намного лучше, если каждый последователь св. Фомы от своего имени расскажет о своих личных впечатлениях, не взывая к авторитету других людей.

Поэтому от себя могу сказать, что на склоне лет, проведённых в изучении христианской философии, и полностью отдавая себе отчёт в той исторической эволюции, которой эта философия подверглась – именно об этом ясно поведал в энциклике «*Aeterni Patris*» Папа Лев XIII, – я убеждён в поистине чудесной верности этой философии христианской религии. Более того, в моих глазах им оправдывается то суровое упорство, которое Церковь проявляет в вопросах ортодоксии – без подобной строгости, отмечающей малейшие – уже существующие или только возможные – отклонения от нормы, чудо давно перестало бы существовать. В этой перспективе выбор доктринальной нормы становится просто необходимым. Недостаточно просто

напоминать об ошибочных взглядах – следует в то же время хорошо знать, что есть истина. Кроме того, существуют весомые основания для того, чтобы такой нормой была признана теология св. Фомы. Важнейшее среди этих оснований с точки зрения христианского философа и в перспективе христианской философии заключается в том, что метафизика св. Фомы Аквинского построена на концепции первого принципа, что, удовлетворяя требованиям даже буквально понятого Откровения, эта концепция вместе с тем делает возможной самую глубокую интерпретацию понятия «бытие», какую когда-либо предлагали философы. Я утверждаю, что эта интерпретация первого принципа самая глубокая из всех тех, какие я только знаю, потому что, пользуясь ею, я могу по-прежнему рассматривать как истинное всё что ни есть истинного во всех прочих – *без единого исключения* – философских доктринах. Кроме того, я обязан этой интерпретации такими истинами о Боге, природе и человеке, которые никакая другая доктрина не может мне предоставить. Если же мне возразят, что всё же нельзя сводить всю историю развития метафизики к одному св. Фоме и что настало время подыскать что-нибудь другое, то я отвечу, что у меня нет намерения останавливать или же тормозить развитие метафизики. Я просто говорю о том, что думаю. Исходя из личного опыта, я всего лишь утверждаю, что, если бы мне посчастливилось найти более разумное и истинное определение бытия, чем определение св. Фомы, я поспешил бы поделиться этим открытием со своими современниками. Однако я, напротив, пришёл к выводу, что метафизика св. Фомы истинна, глубока и плодотворна; именно об этой не претендующей на оригинальность истине я и хочу им рассказать. В то же время, я не собираюсь игнорировать их усилия и тем более презрительно отзываться о них. Мне бы только хотелось, чтобы они знали о той истине, которую я пытаюсь им сообщить, так же хорошо, как я знаю то, о чём говорят они. Насколько это в моих силах, я даже могу предвидеть, что в недалёком будущем появятся новые и могучие философские течения, следовать за которыми у меня уже не будет ни сил, ни времени. Я искренне сожалею об этом, однако, когда я вспоминаю о шести веках спекулятивной философии, которой не удалось даже сохранить истину такой, какой она получила её, то я прихожу к выводу, что нет никаких причин для отказа от этой истины, поскольку заменить её ничем.

Могу ли я сказать, что христианская философия не будет развиваться в чисто философском смысле? Вовсе нет. Напротив, я думаю, что у неё в запасе неограниченные возможности для будущего раз-

вития, только бы она сохранила нерушимую верность своим принципам во всей их истинности. Но что же сказать о самом её принципе? Нельзя ли попытаться углубить понятие бытия? Вот на этот вопрос я ответить не могу. Если бы я знал, как ответить на него, то я не преминул бы это сделать. Ни одному христианскому философу и в голову не приходило, что в этом отношении можно пойти дальше, чем св. Августин, однако св. Фома доказал на деле, что он способен сделать ещё один шаг вперед. Только Бог знает, суждено ли в течение будущих веков произойти открытию такого рода. Мы можем быть уверенными в том, что если этому суждено свершиться, то Церковь будет знать об этом открытии и заявит о нём во всеуслышание.

Говоря о своём личном опыте, не имея других намерений, кроме намерения высказать своё мнение, я позволю себе добавить только, что моя неспособность обнаружить лучшую по сравнению с томистской метафизику вовсе не является главной причиной того, что я всё-таки считаю именно эту метафизику истинной. В результате долгих размышлений на эти темы я пришёл к выводу, что метафизика св. Фомы излучает истину, способную вобрать в себя любую другую истину. Томистское понятие «esse» есть по сути предельное понятие. Это ... основа любой метафизики на все времена. Я бы поостерегся бросать столь очевидный вызов самим принципам евангелия прогресса, если бы мне не было доподлинно известно, насколько это евангелие малоубедительно. Все мы знаем, что в любом искусстве, достигшем высокого уровня развития, добиться продвижения вперёд вовсе не так-то просто. Не будет ли естественным предположение, что в такой науке высшего порядка, какой является метафизика, поскольку в ней разум встречается лицом к лицу, предельными объектами познания продвижение вперёд будет случаться реже и потребует большего труда, чем в прочих областях? Очевидно, что чем далее мы продвигаемся в глубину изучаемого объекта, тем сложнее становится дальнейшее движение. Следует также отметить, что, продолжая изучать христианскую метафизику, я не только далёк от мысли, что моя вера в её истинность недостаточно разумна, но и всё более и более убеждаюсь в её непреходящем характере.

Как можно поверить в то, что это прекрасное грузовое судно, проделавшее без изменения курса такой путь в течение стольких веков, сегодня находится у цели или же собирается изменить курс? И это в то время, когда у этого судна есть и необходимый для этого запас хода, и помощь Того, кто пообещал быть с нами вплоть до скончания времён. Немногочисленные инциденты, омрачающие

иногда путешествие, имеют своей причиной нашу собственную неосторожность, так как нам случается забывать, куда мы собираемся плыть и кто мы такие. Мы подобны тому человеку, о котором говорит апостол Иаков: он рассматривает своё лицо в зеркале, но когда он отходит от зеркала – тотчас забывает, каков он. В то же время дорога, которой мы следуем, безопасна, только бы лоцманы не теряли из виду путеводную звезду..., которая в течение многих веков была и остаётся непогрешимым проводником христианской философии. Мы говорим о вере, материи надежды, сама сущность которой – служить живым замыслом движения к Богу.

## ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН

*Фрагмент из произведения Тейяра де Шардена приводится по изданию: Шарден де Тейяр. Феномен человека. Сборник очерков и эссе. – М., 2002. – С. 404–430.*

### СУЩНОСТЬ ФЕНОМЕНА ЧЕЛОВЕКА. РЕЗЮМЕ

Со времени написания этой книги мои взгляды, выраженные в ней, не изменились. В целом я продолжаю видеть человека точно так же, как и тогда, когда писал её. И однако это фундаментальное видение не осталось и не могло остаться неизменным.

Благодаря неизбежному углублению мысли, путём отбора и неизбежной переработки ассоциируемых идей, благодаря знакомству с новыми фактами, а также в силу постоянного стремления быть лучше понятым за эти десять лет постепенно выработались новые формулировки и взаимопереходы идей, в которых выделяются и вместе с тем упрощаются основные линии моего прежнего изложения.

Эту неизменившуюся, но переосмысленную сущность «феномена человека» полезно, мне кажется, представить здесь в виде резюме, или заключения, в форме трёх взаимосвязанных положений.

#### *1. Мир, который свёртывается (s'enroule), или Космический закон сложности сознания*

В последнее время благодаря развитию астрономии мы освоились с идеей, что универсум в течение нескольких миллиардов лет (всего лишь!) как будто расширился от своего рода первоначального атома до галактик. Эта картина развития мира посредством взрыва ещё дискутируется, но никакому физическому не придёт в голову идея отбросить её, потому что она отмечена печатью философии или финализма.

Неплохо иметь этот пример перед глазами, чтобы понять одновременно значимость, пределы и полную научную правомерность выдвигаемых здесь мною взглядов. В самой своей сути содержание предшествующих страниц целиком сводится к тому простому утверждению, что если универсум с астрономической точки зрения нам представляется в состоянии пространственного расширения (от ничтожно малого к безмерно громадному), то таким же образом и ещё более отчётливо с физико-химической точки зрения он выступает перед нами как бы в состоянии органического свёртывания к самому себе (перехода от очень простых тел к чрезвычайно сложным) это специфическое свёртывание «сложности», как показывает опыт, связано с соответствующим увеличением внутренней сосредоточенности (интерьеризации), то есть психики или сознания.

Отмеченная здесь структурная связь между сложностью и сознанием в ограниченных пределах нашей планеты (пока единственной, где можно наблюдать биологические процессы) экспериментально доказана и давно известна.

Оригинальность занятой в этой книге позиции состоит в следующем изначальном утверждении: специфическое свойство земных субстанций всё больше оживляться с увеличением усложнения – это лишь проявление и местное выражение такого же универсального процесса (и, несомненно, ещё более знаменательного), как и те, уже опознанные наукой, подчиняясь которым, космические сферы то при взрыве выступают как волна, то конденсируются в электромагнитные силы или силы тяжести, подобно корпускулам, или же дематериализуются путем излучения – эти различные процессы (когда-нибудь мы это узнаем) строго согласованы между собой.

Если это так, то очевидно сознание, с точки зрения опыта определяемое как специфическое свойство организованной сложности, выходит далеко за пределы смехотворно малого интервала, внутри которого мы в состоянии непосредственно его различить.

В самом деле, с одной стороны, во всякой частице с очень малыми или даже средними величинами сложности, делающими её для нас совершенно невоспринимаемой (я хочу сказать, начиная с очень крупных молекул и ниже), мы логически предполагаем наличие в рудиментарном (бесконечно ничтожном, то есть бесконечно рассеянном) состоянии какой-то психики точно так же, как физик допускает в случае медленных движений изменение массы (совершенно неуловимое в непосредственном опыте) и может подсчитать его.

С другой стороны, мы склонны думать, что в мире, именно там, где вследствие различных физических обстоятельств (температура, тяготение...) сложность не достигает величин, при которых можно было бы обнаружить сознание, усложнение, временно приостановленное, при благоприятных условиях тотчас же возобновится.

Повторяю, если рассматривать универсум вдоль его оси сложностей, обнаружится, что и в целом, и в каждой из своих точек он находится в состоянии постоянного органического свёртывания и, значит, интерьеризации.

Это означает с точки зрения науки, что жизнь пробивается всюду и всегда, и там, где она заметно пробилась наружу, ничто не в состоянии воспрепятствовать ей довести до максимума процесс, благодаря которому она возникла. На мой взгляд, необходимо поместить себя в эту активно конвергентную космическую среду, если кто-либо пожелает во всей рельефности выявить и совершенно последовательно объяснить феномен человека.

## ***2. Первое появление человека, или Индивидуальная ступень мышления***

Чтобы стали вероятными комбинации, ведущие к образованиям всё более сложного типа, свёртывающийся универсум, рассматриваемый в своих предумыслящих зонах, совершает на пути прогресса миллиарды и миллиарды попыток. Этот приём пробных нащупываний в сочетании с двойным механизмом размножения и наследования (позволяющим накапливать и всё больше улучшать однажды найденные благоприятные комбинации у всё большего числа втянутых в процесс индивидов) порождает необычайную совокупность живых потомств, образующих то, что выше было названо «древом жизни», совокупность, которую можно было бы также сравнить со спектром светового луча, где каждая длина волны соответствует особенному нюансу сознания или инстинкта.

С определённой точки зрения различные лучи этого психического веера могут показаться и фактически зачастую ещё и рассматриваются наукой как жизненно эквивалентные: сколько инстинктов, столько и одинаково удовлетворительных и не сравнимых между собой решений одной и той же проблемы. Если первая оригинальная особенность моей позиции, занятой в «Феномене человека», состоит в рассмотрении жизни как универсальной функции космического разряда, вторая особенность заключается в том, что появлению в человеческом потомстве способности рефлексии придаётся значение

«порога» или изменения состояния. Это вовсе не бездоказательное (обратите внимание!) утверждение, изначально основывающееся на какой-либо умозрительной теории мысли. А оптация, опирающаяся на тот экспериментальный, но странно недооцениваемый факт, что, начиная со «ступени рефлексии», мы поистине имеем дело с новой формой биологии, которую характеризуют среди прочих особенностей следующие свойства:

а. появление в индивидуальной жизни, что имеет решающее значение, внутренних факторов организации (изобретения), помимо внешних факторов организации (игры использованных шансов);

б. появление между элементами, что также имеет решающее значение, настоящих сил сближения или удаления (симпатии и антипатии), сменяющих псевдопритяжения и псевдоотталкивания преджизни или даже низшей жизни, причём и те и другие, по-видимому, представляют собой простые реакции на кривизну соответственно пространства–времени и биосферы;

с. наконец, пробуждение в сознании каждого элемента в отдельности (вследствие его новой и революционной способности предвидеть будущее) потребности в «неограниченном продолжении жизни». То есть переход жизни из состояния относительной необратимости (физическая невозможность остановки однажды начавшегося космического свёртывания) в состояние абсолютной необратимости (коренная динамическая несовместимость перспективы неминуемой тотальной смерти с продолжением ставшей осознанной эволюции).

Эти различные свойства позволяют обладающей ими зоологической группе иметь неоспоримое, не только количественное и численное, но функциональное и жизненное превосходство; повторяю, неоспоримое, однако при условии решительного применения до конца без уступок выявленного в опыте закона сложности – сознания к глобальной эволюции целиком всей группы.

### ***3. Феномен социальности, или Подъём к коллективной ступени мышления***

Мы видели, что со строго описательной точки зрения человек по своему происхождению является обычным лучом во множестве лучей, образующих одновременно анатомический и психический веер жизни. Но поскольку этот луч или, если хотите, линия спектра один из всех сумел благодаря своему привилегированному положению или структуре выступить за пределы инстинкта в мысль, она

оказалась способной внутри этой ещё совершенно свободной области мира в свою очередь разложиться на линии и породить спектр второго порядка – известное нам огромное разнообразие антропологических типов. Проследим за этим вторым веером. В силу специфической формы космогенеза, которую мы рассмотрели в данном труде, проблема, поставленная перед наукой нашим существованием, очевидно, состоит в следующем: «В какой мере и, если возможно, в какой форме человеческий пласт ещё подчиняется (или ускользает от подчинения) породившим его силам космического свёртывания?»

Ответ на этот жизненно важный для нашего поведения вопрос целиком зависит от понятия феномена социализации, которое сложилось у нас (или, точнее, должно было сложиться) в результате рассмотрения всей полноты развития этого феномена в окружающей нас действительности.

Из-за интеллектуальной рутины, а также потому, что нам положительно трудно возвыситься над процессом, в недрах которого мы находимся, всё более растущая самоорганизация человеческих мириад до сих пор чаще всего рассматривается как юридический и случайный процесс, представляющий собой лишь поверхностную «внешнюю» аналогию по отношению к построениям биологии. Молчаливо допускается, что со времени своего возникновения человечество продолжает умножаться, и это, естественно, понуждает его изыскивать для своих членов всё более сложную организацию. Но этот *modus vivendi* не следует смешивать с настоящим онтологическим прогрессом. С точки зрения эволюции человек уже давно якобы не изменяется, если только он когда-либо изменялся...

И вот здесь-то как учёный я считаю необходимым выдвинуть возражение и высказать протест.

В нас, людях, продолжает утверждать некоторая форма здравого смысла, биологическая эволюция достигла потолка. Осознав себя, жизнь стала неподвижной. Но не следует ли, напротив, сказать, что она делает новый скачок вперёд? Обратите внимание скорее на следующее – чем больше человечество технически организует своё множество, тем больше в нем *pari passu* возрастают психическая напряжённость, осознание времени и пространства, вкус и способность к открытиям. Это великое событие нам не кажется загадочным. И, однако, как в этом знаменательном союзе технического упорядочивания и психической сосредоточенности не видеть всё ещё действия (но в таких пропорциях и на таких глубинах, которые ещё никогда не достигались) извечной великой силы, той самой, которая нас произ-

вела? Как не видеть, что, покружив индивидуально каждого из нас, вас и меня, всё тот же циклон (но на этот раз в масштабе общества) продолжает двигаться над нашими головами, всё крепче сжимает в едином объятии всех людей, стремясь довести каждого из нас до завершённости и одновременно органически связать друг с другом?

«Через социализацию человека, специфическое действие которой состоит в сосредоточении на себе всего пучка мыслящих плёнок и волокон Земли, продолжает свой ход сама ось космического вихря интеръеризации» – такова третья, самая решающая из всех оптация, завершающая определение и выяснение моей научной позиции перед лицом феномена человека. Она сменяет и продолжает два сформулированных выше предварительных постулата (один – относящийся к примату жизни в универсуме, другой – относящийся к примату мышления в жизни).

Здесь не место детально доказывать, как просто и последовательно это органицистское истолкование общественной жизни объясняет (и даже позволяет предвидеть в некоторых направлениях) ход истории. Отметим только, что если за пределами элементарной гоминизации, достигающей своей высшей точки в каждом индивиде, действительно развивается над нами другая, на сей раз коллективная гоминизация – гоминизация всего вида, то совершенно естественно констатировать, что параллельно социализации человечества на Земле возбуждаются те же самые три психобиологических свойства, которые первоначально появились ... вместе с индивидуальной ступенью мышления:

а. во-первых, способность изобретать, так быстро усилившаяся в наши дни благодаря рационализированной взаимоподдержке всех исследовательских сил, так что уже теперь стало возможным говорить (как мы только что отметили) о человеческом скачке эволюции;

б. во-вторых, способность привлекать (или отталкивать), которая претворяется в мире ещё хаотически, но возрастает вокруг нас так быстро, что экономический фактор (что бы там ни говорилось) завтра может потерять значение по сравнению с идеологическим и эмоциональным фактором в организации Земли.

с. и в особенности, в-третьих, потребность в необратимости, которая выходит за рамки ещё немного колеблющейся зоны индивидуальных надежд, чтобы категорически выразиться в сознании вида и его голосом. Повторяю, категорически в том смысле, что если отдельный человек ещё может представить и допустить своё полное физическое или даже моральное исчезновение, то человечество пе-

ред лицом полного уничтожения (или даже просто недостаточного сохранения) плодов своего эволюционного труда начнёт отдавать себе отчёт в том, что ему остаётся лишь забастовать, поскольку усилие продвигать вперёд Землю становится слишком трудным и возникает угроза, что оно слишком затянется, чтобы мы согласились его производить, если мы не трудимся для вечности.

Эти и многие другие признаки, взятые вместе, как мне кажется, составляют серьёзное научное доказательство того, что (в соответствии с универсальным законом сложности сознания) человеческая зоологическая группа не отклоняется биологически под действием разнуданного индивидуализма к состоянию возрастающего раздробления, не ориентируется (посредством астронавтики) на то, чтобы ускользнуть от гибели путём экспансии в небесные просторы, наконец, попросту не клонится к катастрофе или одряхлению, а действительно направляется путём организации и конвергенции в масштабах планеты всех находящихся на Земле индивидуальных мышлений ко второй коллективной и высшей критической точке мышления – точке, за пределами которой (именно потому, что она критическая) мы не можем непосредственно ничего видеть, но в этой точке мы можем предсказать (как я это показал) контакт между мыслью, возникающей в результате обратного развития к самой себе ткани вещей, и трансцендентным очагом «Омегой», одновременно началом необратимости, движущим и собирающим началом этого обратного развития.

В заключение мне остаётся лишь уточнить свою мысль по трём вопросам, которые обычно затрудняют моих читателей: а) какое место оставлено свободе (и, значит, возможности гибели мира); б) какое значение придаётся духу (по отношению к материи); в) какое различие имеется между богом и миром согласно теории космического свёртывания?

Что касается шансов на успех космогенеза, то из занятой здесь позиции нисколько не следует, я настаиваю на этом, что конечный успех гоминизации обеспечен с необходимостью, фатально.

Без сомнения, «ноогенетические» силы сжатия, организации и интерьеризации, под действием которых происходит биологический синтез мышления, ни в какой момент не ослабляют своего воздействия на человеческую ткань – из этого вытекает отмеченная выше возможность уверенно предвидеть, если все пойдёт хорошо, некоторые точные направления будущности.

Но по самой своей природе, об этом не следует забывать, упорядочивание крупных комплексов (то есть организация их всё более

невероятных, хотя и связанных между собой, состояний) происходит в универсуме (особенно в случае человека) лишь двумя связанными между собой способами: 1) в результате пробного использования благоприятных случаев (появление которых вызывается игрой больших чисел) и 2) во второй фазе, путём сознательного изобретения. Это означает, что как бы упорно и настоятельно ни действовала космическая сила свёртывания, её действие внутренне затрудняется неопределённостью формирования факторов двоякого рода: внизу – случайности, вверху – свободы. Заметим, однако, что при развитии процессов в очень больших ансамблях (подобных ансамблю, который составляет человеческая масса) увеличивается тенденция «неминуемости», вместе с увеличением втянутых в процесс элементов растут шансы на успех со стороны случая, уменьшаются шансы на отказ или ошибку со стороны свободы.

Что касается значения духа, то я замечу, что с феноменалистической точки зрения, которой я систематически придерживаюсь, материя и дух выступают не как «предметы», «натуры», 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», как специфическое свойство сложности.

И, наконец, чтобы раз и навсегда покончить с опасениями «пантеизма», постоянно высказываемыми некоторыми сторонниками традиционного спиритуализма по поводу учения об эволюции, как не видеть, что в случае конвергентного универсума, как я его представил, универсальный центр объединения (как раз для осуществления своей функции движущего, собирающего и стабилизирующего начала) никоим образом не возникает из слияния и смешения элементарных центров, которые он объединяет, а должен рассматриваться как предсуществующий и трансцендентный. Если хотите, весьма реальный, но абсолютно закономерный «пантеизм» (в этимологическом значении слова), ибо если в конечном счёте мыслящие центры мира действительно образуют «единое с богом», то это состояние достигается не путём отождествления (бог становится всем), а путём дифференцирующего и приобщающего действия любви (бог весь во всём), что совершенно ортодоксально с христианской точки зрения.

Рим, сентябрь 1948 г.

## МАКС ШЕЛЕР

*Фрагменты из произведений М. Шелера даются по изданию: Шелер М. Избранные произведения: сб. статей. – М., 1994. – С. 3–13, 166–168, 341–342.*

### ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Первый вид знания, знание ради достижений и господства, служит нашей возможной технической власти над природой, обществом и историей. Это – знание *специальных позитивных наук*, на которых держится вся наша западная цивилизация. Высшей целью этого знания является поиск – везде, где и насколько это возможно – *законов* пространственно-временной связи окружающих нас явлений, упорядоченных в определённые классы, – законов их случайного здесь-и-теперь-так-бытия. Эти законы мы ищем вовсе не потому, что испытываем какое-то особое удовольствие от законов, а ради нашего *господства* над миром и над нами самими. Ведь только то, что закономерно повторяется, может быть предсказано; и только тем, что может быть предсказано, можно овладеть. Найти такие законы трудно – каждый день наука открывает что-то новое и модифицирует старое. Но всегда должна существовать принципиальная возможность открытия таких законов. [...]

Второй вид возможного для нас знания – это знание *той* фундаментальной философской науки, которую Аристотель называл «*первой философией*», т.е. науки о способах бытия и сущностной структуре всего, что есть. <...> Каковы же *главные особенности* этого вида познания и исследования? Во-первых, вместо установки на господство по отношению к миру появляется попытка возможно более полного *выключения* всякого страстного поведения, руководимого *влечением*. Ибо это поведение является, как мы видели, условием воздействия реальности; но оно также является и условием для появления всякого чувственного восприятия случайного здесь-и-сейчас-так-бытия; далее, оно есть условие для предварительных проектов пространства и времени. Выражаясь позитивно: вместо установки на господство, которое стремится найти законы природы и сознательно игнорирует *сущность* того, что вступает в закономерные отношения, появляется *любящее*, нацеленное на поиск первофеноменов и идей мира поведение.

Во-вторых, в этой установке со всей определённойностью игнорируется *реальное* наличное бытие вещей, т.е. их возможная сопро-

тивляемость нашим стремлениям и действиям, и как раз тем самым игнорируется всё чисто случайное здесь-и-сейчас-так-бытие в том виде, в каком даёт его нам чувственное восприятие. Поэтому мы в принципе можем осуществлять сущностное познание также и на примере вымышленных вещей. Так, на примере кинематографического иллюзорного движения, как и через образ хорошо нарисованной собаки я могу схватить в созерцании фундаментальные составные части того, что относится к сущности движения вообще, живого существа вообще и т. п.

В-третьих, сущностное познание, хотя и не зависит от всякого опыта, является независимым от *количества* опыта или от так называемой «индукции». Оно точно так же предшествует всякой индукции, как и всякому направленному на реальность наблюдению и измерению. Оно может осуществляться, основываясь на *одном единственном* показательном случае. Но, будучи *однажды* достигнуто, такое сущностное знание, например, знание сущности жизни, значимо, как говорит школьный язык, «а ргіогі», т. е. «заведомо» для всех случайных наблюдаемых фактов, относящихся к соответствующей сущности в бесконечной всеобщности и необходимости – аналогично тому, как постулаты чистой математики передают многообразие *возможных* природных образований и имеющих в них место необходимых идеальных отношений, *прежде* чем будет исследована посредством наблюдения и измерения реальная природа.

Но как раз поэтому – в-четвёртых, – познание сущностей и познание сущностных взаимосвязей имеет значение, выходящее *далеко за пределы* той очень маленькой области реального мира, который доступен нам через посредство чувственного опыта и его инструментального подкрепления. Это познание имеет значимость для сущего как оно есть *само по себе* и *в самом себе*. Оно имеет «трансцендентное» распространение и становится, таким образом, трамплином для всякого рода «критической метафизики».

Сущностное познание «первой философии» – это, далее (в-пятых), собственно «*разумное*» познание, резко отличное от тех расширений нашего познания за границы чувственного данного, которые зиждятся исключительно на опосредующих заключениях «*рассудка*». «Рассудок», или «интеллект», – это способность организма, преодолевая застывший врождённый инстинкт и ассоциативную память, осмысленно приспосабливаться к новым ситуациям – внезапно и независимо от числа прежде сделанных пробных попыток решить задачу. Этой способностью наделён не только человек, но в меньшей

мере также и животное, например, обезьяна, которая вдруг использует палку как удлинение своей руки, чтобы достать плод. Но пока строящий умозаключения рассудок служит жизненным влечениям, инстинктам питания, пола и власти, пока он служит лишь практической реакции на раздражения окружающей среды, до тех пор он ещё не является специфически *человеческим*. Только если интеллект (у животного – лишь хитрость) ставится на службу *разуму*, т.е. служит применению осуществлённых до этого априорных *сущностных* познаний к случайным фактам опыта, служит, далее, высшему постижению в отношении объективного порядка *ценностей*, т.е. *мудрости* и нравственному идеалу, – лишь тогда он становится чем-то специфически человеческим.

Наконец, сущностное познание имеет *две возможности применения*. В каждой области позитивных наук (математика, физика, биология, психология и т.д.) оно охватывает высшие предпосылки соответствующей исследовательской области. Оно образует «сущностную аксиоматику» последней. Но для *метафизики* эти же самые сущностные знания являются тем, что Гегель однажды весьма пластично назвал «*окнами в абсолютное*». [...]

Итак, *высшая цель формирования всякого метафизического мировоззрения* посредством философии состоит в следующем: мыслить и созерцать абсолютно сущее, существующее посредством самого себя, причём *таким образом*, чтобы оно соответствовало и было вообще соразмерно найденной в «первой философии» *сущностной* структуре мира и реальному *наличному бытию* мира и случайного так-бытия, становящемуся нам доступным в сопротивлении нашему стремлению. [...]

Тем самым мы уже подошли к центру *третьего* вида знания, которым располагает человек, – *метафизического* и *священного знания*. Трамплином для этого познания является «первая философия», т.е. сущностная онтология мира и человеческой самости, но не сама метафизика. Только *соединение* результатов позитивной науки, обращающейся к реальности, с первой философией, обращающейся к сущности, и соединение их результатов с результатами аксиологических дисциплин (общего учения о ценностях эстетики, этики, философии культуры) ведёт к *метафизике*. Оно ведёт сначала к метафизике «пограничных проблем» позитивных наук, метафизике первого порядка (что такое «жизнь», что такое «материя?»), и через неё – к метафизике абсолютного, метафизике второго порядка.

Но *между* метафизикой пограничных проблем математики, физики, биологии, психологии, правоведения, истории и т.д., и метафизикой абсолютного стоит ещё одна важная дисциплина, которая в настоящее время приобретает всё большее значение, и привлекает к себе всё больший интерес: «*философская антропология*». Её главный вопрос – это *тот* вопрос, о котором И. Кант («Логика») как-то сказал, что в нём сходятся *все* основные философские проблемы, а именно: «*Что такое человек?*». Вся докантовская метафизика Запада пыталась достичь абсолютно сущего бытия со стороны *космоса*, во всяком случае – исходя из бытия *предмета*. Кант в своей критике разума (трансцендентальная диалектика) доказал, что это как раз *невозможное* предприятие. Он справедливо учил: *всякое* предметное бытие как внутреннего, так и внешнего мира следует сначала соотнести с *человеком*. Все формы бытия зависят от бытия человека. Весь предметный мир и способы его бытия не есть «бытие в себе», но есть встречный набросок, «срез» этого бытия в себе, соразмерный общей духовной и телесной организации человека. И только *исходя* из сущностного строения *человека*, которое исследует «философская антропология», можно сделать *вывод* – исходя из его духовных актов, изначально проистекающих из центра человека – относительно истинных атрибутов *высшей основы* всех вещей. Этот способ рассуждения является для современной метафизики столь же важным (вторым) трамплином, как и «сущностное познание». Мы называем его «*трансцендентальным способом рассуждения*». [...]

Мы вынуждены отнести сферы бытия, существующие независимо от кратковременно живущего человека, к актам единого надындивидуального духа, который должен быть атрибутом первосущего, который деятельно проявляет себя в человеке и посредством него *растёт*. И так же дело обстоит во всех случаях, когда мы находим эту зависимость и *одновременно* – независимость предметов от земного человека. Мы можем также сказать: поскольку человек – это микрокосмос, т.е. «мир в малом», так как все сущностные генерации бытия – физическое, химическое, живое, духовное бытие – встречаются и пересекаются в бытии человека, то постольку на человеке можно изучать и высшую основу «большого мира», «макрোকосмоса». И поэтому *бытие человека как микротеоса есть также первый доступ к Богу*.

Таким образом, современная метафизика не является более космологией и метафизикой предмета – она есть *метаантропология* и метафизика *акта*. Руководящая идея при этом такова: высшая

основа всего того, что способно быть предметом, сама не может быть предметом, но есть лишь чистая совершаемая *актуальность* как атрибут вечно созидающего самого себя бытия. Единственным доступом к Богу является поэтому не теоретическое, т.е. предмечивающее, размышление, а личное активное *участие* человека в Боге и в *становлении* его самоосуществления, совершение вечно-го акта как духовной, идееобразующей деятельности, так и ощутимой в нашей инстинктивной жизни ярости его порыва. Чистейшее и высшее конечное отображение обоих атрибутов – это сам «человек». Делать Бога предметом, вещью для этого рода метафизики означает идолопоклонство. Участие в божественном возможно здесь лишь в том движении, волеизъявлении, мышлении, той жизни и любви «в нём», в силу него и словно бы *из него*, [...] которые более не содержат в себе и следа от той предметной установки, которую мы обыкновенно принимаем во всяком наблюдении мира, себя и других.

### ПОЛОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В КОСМОСЕ

Я назову несколько очень различных, конечно, между собой примеров отрицательной теории человека: учение Будды о спасении, учение Шопенгауэра о «самоотрицании воли к жизни», примечательную книгу Альсберга «Загадка человека», наконец, позднее учение З. Фрейда, особенно в книге «По ту сторону принципа удовольствия». Не имея возможности подробно рассмотреть эти учения, я могу посвятить им лишь несколько слов. Для Будды смысл человеческого существования завершается его угасанием в качестве субъекта желаний, соответственно, достижением только созерцаемого сущностного мира, т.е. ничто, или нирваны. Позитивной идеи духа у Будды нет, ни в человеке, ни в мировой основе. Он глубоко познал только каузальный порядок, в котором с применением техники де-реализации посредством внутреннего упразднения желаний и всего того, что он называет «жаждой», одно за другим выпадают чувственные качества, образы, отношения, пространственные и временные характеристики бытия. Шопенгауэр усматривает сущностное различие животного и человека исключительно в том, что животное неспособно проделать это «искупительное» отрицание воли к жизни, доступное человеку в лице его высших образцов – для Шопенгауэра, как и его учителя Бутервека, это отрицание есть источник всех «высших форм» сознания и знания в метафизике, искусстве, этосе сострадания и т.д. [...]

Позднее учение З. Фрейда тоже относится к кругу отрицательных теорий человека. Понятие «вытеснения» влечений и аффектов употреблялось уже Шопенгауэром, чтобы, как он говорит, объяснить определённые «формы безумия». Известно, как замечательно развил эту мысль Фрейд для объяснения возникновения неврозов. Но согласно Фрейду, то же самое вытеснение влечений, которое, с одной стороны, должно объяснить невроз, с другой стороны, когда вытесненная энергия влечений «сублимируется», должно породить не что иное, как способность ко всему высшему культурному творчеству и даже, подчёркивает Фрейд, специфичность самой человеческой конституции. Так, в работе «По ту сторону принципа удовольствия» определённо говорится: «Предшествующее развитие человека не требует, как мне кажется, никакого иного объяснения, чем развитие животных, а то, что можно наблюдать у меньшинства человеческих индивидов как неустанный порыв к дальнейшему совершенствованию, может быть понято просто как следствие вытеснения влечения, и на этом вытеснении построено всё самое ценное в человеческой культуре» и т.д. Пока что мало обращали внимания на то, что поздний Фрейд, выдвинувший дуалистическое учение о двух основных влечениях – либидо и влечении к смерти, – оказался в примечательном соседстве не только с Шопенгауэром, но и прямо-таки с учением Будды. Согласно обоим учениям, в сущности все формы духа, начиная с материальной вещи, далее, включая растение, животное, человека и вплоть до мудреца, владеющего «священным знанием», представляют собой как бы группы застывшей процессии, шествующей в тихое небытие, к вечной смерти. Ведь, согласно Фрейду, который, ошибочно, как я думаю, приписывает организму вообще тенденцию к безусловному сохранению так-бытия, тенденцию к покою, защите и «отказу» от раздражений, уже двигательная система, добавляющаяся у животного к системам питания, роста и размножения, которая включается между этими системами и окружающим миром (в противоположность растению), оказывается относительным результатом в сущности садистского, разрушительного влечения к смерти как изначального стремления жизни «обратно в неорганическую стихию».

*Основным недостатком любой разновидности этой отрицательной теории человека является то, что в ней нет и следа ответа на вопрос: что же в человеке совершает отрицание, что же отрицает волю к жизни, что вытесняет влечения и по каким различным основаниям вытесненная энергия влечения один раз становится не-*

врозом, а *другой* раз сублимируется в культуросозидающей деятельности? В каком направлении идёт сублимация, и как получается, что принципы духа хотя бы частично согласуются с принципами бытия? Наконец, для чего совершается вытеснение, сублимация, отрицание воли к жизни – ради каких конечных ценностей и целей?

## ORDO AMORIS

Исследую ли я индивида, историческую эпоху, семью, народ, нацию или любые иные социоисторические единства на предмет их интимнейшей сущности, – самым глубоким образом я познаю и пойму её тогда, когда познаю всегда неким образом расчленённую систему её фактических ценностных оценок и ценностных предпочтений. Эту систему я называю этосом этого субъекта. А подлинная сердцевина этого этоса – это порядок любви и ненависти, форма строения этих господствующих и преобладающих страстей прежде всего – в том слое, который стал образцом. Мировоззрением, поступками и действиями субъекта всегда правит также и эта система.

Итак, понятие «ordo amoris» («порядок любви»). – Сост.) имеет два значения: нормативное и значение только фактическое, дескриптивное. Нормативно его значение не в том смысле, что сам этот порядок есть совокупность норм. Тогда он мог бы быть положен лишь посредством некоторого воления – будь то воление человека или Бога – но не мог бы познаваться очевидным образом. Но это познание существует – познание субординации всего, что в вещах может быть достойным любви, сообразно внутренней, присущей ему ценности. Это познание – центральная проблема всякой этики. Любить же вещи по возможности так, как любит их Бог, и разумно сопереживать в своём акте любви встречу-совпадение божественного и человеческого акта в одной и той же точке мира ценностей – это высшее, на что был бы способен человек. Итак, объективно правильный *ordo amoris* становится нормой, только если он, будучи познан, сопрягается с волением человека и требуется от него волением.

Но и в дескриптивном значении понятие *ordo amoris* имеет фундаментальную ценность. Ибо здесь оно есть средство обнаружить за первоначально вводящими в заблуждение фактами морально релевантных человеческих действий, выразительных проявлений, велений, нравов, обычаев, творений духа простейшую *структуру* самых элементарных целей целесообразно действующего ядра личности – обнаружить как бы основную нравственную формулу, в соответствии с которой морально существует и живёт этот субъект. Итак,

всё то в человеке или группе, что мы познаём как морально важное, непременно должно быть [...] сведено к особому рода строению его актов и потенциалов любви и ненависти: к господствующему над ними, выражающемуся во всех движениях *ordo amoris*.

*Кто узнал ордо amoris человека, тот узнал и его самого.* Для человека как морального субъекта *ordo amoris* – то же самое, что формула кристалла для кристалла. Кто знает *ordo amoris* человека, тот прозревает его так глубоко, как только возможно, тот за всем эмпирическим многообразием и сложностью видит всегда простые основные черты его *душевного склада* (*Gemütes*), который куда более заслуживает называться сердцевинной человека как существа духовного, чем познание и воление. Кто знает *ordo amoris*, тот владеет духовной схемой, тем первоисточком, который тайно питает всё, исходящее от этого человека; более того: он знает, чем изначально определяется то, что постоянно готово (*Miene macht*) обступить человека – *в пространстве его моральным окружающим миром*, во времени – *его судьбой*, т.е. совокупностью могущего состояться с ним и только с ним. Ведь даже независимым от человека, встречающимся ему воздействиям природы значение раздражителя, имеющего некий вид и величину, не придаётся без участия его *ordo amoris*.

## ХАНС ГЕОРГ ГАДАМЕР

*Фрагменты из произведения Х.Г. Гадамера даются по изданию: Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М., 1988. – С. 317–355.*

### ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ТЕОРИИ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ОПЫТА

Герменевтика, следовательно, о которой пойдёт здесь речь, не является некоей методологией наук о духе, но представляет собой попытку договориться, наконец, о том, чем же поистине предстают науки о духе, помимо своего методологического самосознания, а также о том, что связывает их с целостностью нашего опыта о мире. И если мы делаем понимание предметом наших размышлений, то целью, которую мы ставим себе, выступает вовсе не учение об искусстве понимания текстов, к чему стремилась традиционная филологическая и теологическая герменевтика. Подобное учение не отдавало бы себе отчёта в том, что перед лицом той истины, которая обращается к нам из глубины исторического предания, формально-искусное

умение понимать и истолковывать означало бы совершенно неуместную претензию на превосходство. И если ниже будет показано, до какой степени всякое понимание является свершением и в сколь малой мере современное историческое сознание способно ослабить те традиции, в которых мы живём, то всё это отнюдь не стремится дать наукам и самой жизненной практике какие-либо предписания, – всё это пытается лишь исправить ложные представления о том, чем они являются на самом деле. [...]

Мы спрашиваем в первую очередь: с чего начинается герменевтическая работа? Какие следствия имеет для понимания принадлежность к определённой традиции, это непереносимое герменевтическое условие? Вспомним о герменевтическом правиле, гласящем, что целое следует понимать, исходя из частного, а частное – исходя из целого. Это правило было выработано античной риторикой; герменевтика Нового времени перенесла его с ораторского искусства на искусство понимания. И там, и здесь имеется круговое соотношение. Смысловая антиципация, направленная на целое, становится эксплицитным пониманием благодаря тому, что части, определяемые целым, в свою очередь определяют это целое.

Так процесс понимания постоянно переходит от целого к части и обратно к целому. Задача состоит в том, чтобы концентрическими кругами расширять единство понятого смысла. Соответствие всех частных целому суть критерий правильности понимания. Отсутствие такого соответствия означает неверность понимания. [...]

Круг целого и части находит в законченном понимании не своё разрешение, но, напротив, своё подлиннейшее осуществление, воплощение. Круг, таким образом, имеет не формальную природу, он не субъективен и не объективен, – он описывает понимание как взаимодействие двух движений: традиции и истолкования. Антиципация смысла, направляющая наше понимание текста, не является субъективным актом, но определяет себя из общности, связывающей нас с преданием. Эта общность, однако, непрерывно образуется в нашем взаимодействии с преданием. Она не изначально заданная предпосылка – мы сами порождаем её, поскольку мы, понимая, участвуем в свершении предания и тем самым определяем его дальнейшие пути. Круг понимания, таким образом, вообще не является «методологическим» кругом, он описывает онтологический структурный момент понимания. [...]

Предрассудки и предмнения, владеющие сознанием интерпретатора, не находятся в его свободном распоряжении. Он не может

с самого начала отделить продуктивные предрассудки, делающие понимание возможным, от тех, которые препятствуют пониманию и ведут к недоразумениям. [...]

... Как отделить истинные предрассудки, благодаря которым мы понимаем, от ложных, в силу которых мы понимаем превратно. Герменевтически воспитанное сознание включает в себя сознание историческое. Оно стремится осознать собственные, направляющие понимание предрассудки, дабы предание в качестве иного-мнения тоже могло выделиться и заявить о себе. [...] Мы знаем теперь, что для этого требуется: принципиальное воздержание от собственных предсуждений. Однако всякое воздержание от суждений – а следовательно, и в первую очередь, от предсуждений – имеет с логической точки зрения *структуру вопроса*. [...]

Уже то, что переданный нам текст становится предметом истолкования, означает, что этот текст задаёт интерпретатору вопрос. Поэтому истолкование всегда содержит в себе существенную связь с вопросом, заданным интерпретатору. Понять текст – значит понять этот вопрос. Как мы показали, однако, это происходит путём обретения герменевтического горизонта. Этот последний мы понимаем теперь как горизонт вопроса, в границах которого определяется смысловая направленность текста.

Отсюда следует, что тот, кто хочет понять текст, должен, спрашивая, обратиться к чему-то лежащему за сказанным. Он должен понять текст как ответ с точки зрения этого вопроса, ответом на который он является. Но обратившись к тому, что лежит за пределами сказанного, мы неизбежно выходим за эти пределы. Мы понимаем смысл текста лишь в том случае, если обретаем горизонт вопроса, который в качестве такового необходимым образом охватывает также и другие возможные ответы. И тогда смысл какого-либо предложения коррелирует с тем вопросом, ответом на который он является; это значит, однако, что он неизбежно выходит за пределы того, что, собственно, сказано в данном предложении. Логика наук о духе является, как показывает это рассуждение, логикой вопроса. [...]

Диалектика вопроса и ответа, открытая нами в структуре герменевтического опыта, позволяет точнее определить теперь, что же представляет собой действенно-историческое сознание. Ведь диалектика вопроса и ответа, которую мы упоминали, раскрывает перед нами отношение понимания к понимаемому как взаимоотношение, подобное имеющему место во время беседы. Правда, текст не обращается к нам как некое «Ты». Мы, понимающие, должны сами заставить его гово-

речь. Мы выяснили, однако, что этот понимающий призыв-к-ответу не есть какое-то самостоятельное и произвольное действие, но он сам в своём качестве вопроса соотносён с тем ответом, ожидание которого словно заложено в самом тексте. Ожидание ответа уже предполагает, что спрашивающий затронут преданием и слышит его зов. Такова истина действенно-исторического сознания. Это исторически опытное сознание, которое, именно потому что оно отбрасывает призрак законченного просвещения, открыто для опыта истории. Способ его функционирования мы описали как слияние горизонтов понимания – слияние, которое и служит посредником между текстом и интерпретатором. Мысль, которой мы будем руководствоваться в дальнейшем, состоит в том, что *происходящее в понимании влияние горизонтов осуществляется самим языком.* [...]

... Проблема языкового выражения есть проблема самого понимания. Всякое понимание – истолкование, а всякое истолкование развёртывается в среде языка, который, с одной стороны, стремится выразить в словах сам предмет, с другой же – является языком самого толкователя. Таким образом, герменевтический феномен оказывается особым случаем отношений между мышлением и речью, загадочная близость которых приводит к сокрытию языка и мышления. Истолкование, как и разговор, есть круг, замыкаемый в диалектике вопроса и ответа. В среде языка осуществляется подлинное исторически-жизненное отношение, которое мы можем поэтому назвать разговором также и в случае истолкования текстов. Языковой характер понимания суть конкретность действенно-исторического сознания. [...]

Человек, живущий в мире, не просто снабжён языком как некоей оснасткой – но на языке основано и в нём выражается то, что для человека вообще есть мир. Для человека мир есть «тут» в качестве мира; ни для какого другого живущего в мире существа мир не обладает подобным тут-бытием. Однако это тут-бытие мира есть бытие языковое. В этом и заключается подлинная сердцевина того утверждения, которое Гумбольдт высказывает в совсем ином контексте, говоря, что языки представляют собой мировидения. [...]

Бытие, которое может быть понято, есть язык. Герменевтический феномен как бы отбрасывает здесь свою собственную универсальность на бытийное устройство понятого, определяя это последнее в качестве языка в универсальном смысле, на своё собственное отношение к сущему в качестве интерпретации. Поэтому мы говорим не только о языке искусства, но также и о языке природы, и вообще о некоем языке, на котором говорят вещи. [...] Ведь языковым и по-

тому понятным является человеческое отношение к миру вообще и в принципе. Поэтому, как мы видели, герменевтика представляет собой универсальный аспект философии, а не просто методологический базис так называемых наук о духе. [...]

... Понимание текстов не должно заранее решать вопрос об их истине с точки зрения какого-то возвышающегося над текстами знания и таким образом лишь услаждать себя при понимании текстов своими более значительными фактическими познаниями. Скорее всё достоинство герменевтического опыта – а также и значение истории для человеческого познания вообще – заключается, на наш взгляд, в том, что мы здесь не просто наводим порядок среди уже известного, но то, что встречается нам в предании, действительно говорит нам нечто. Понимание, конечно, не удовлетворяется в таком случае технической виртуозностью, позволяющей «понять» всё вообще написанное, всё что угодно. Это, напротив, подлинный опыт, то есть встреча с тем, что заявляет о себе как об истине. [...]

Нет, таким образом, полностью свободного от предрассудков понимания, как бы мы в нашем познании ни стремились и ни должны были стремиться, к тому, чтобы сбросить с себя чары наших предрассудков. Наши исследования в целом показали, что использования научных методов ещё не достаточно, чтобы гарантировать истину. Это относится в особенности и прежде всего к наукам о духе, означает, однако, не ограничение их научности, а, напротив, легитимацию их с давних пор выдвигаемого притязания на особое значение для человека. Тот факт, что в осуществляемом ими познании участвует также и собственное бытие познающего, действительно ставит границу «методу», но не науке. То, чего не способен достичь инструмент метода, должно и может быть достигнуто дисциплиной спрашивания и исследования, обеспечивающей истину.

*Фрагменты из произведений Х.Г. Гадамера даются по изданию: Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного: сб. статей. – М., 1991. – С. 5–7, 83–88, 125–144.*

## **К РУССКИМ ЧИТАТЕЛЯМ (ВВЕДЕНИЕ)**

Мне во что бы то ни стало необходимо было писать как бы второй том этой книги («Истина и метод». – Сост.) и в нём оправдывать и обосновывать искусство и историю уже не как предметы науки, но отыскивать и оправдывать, соразмеряясь с искусством и историей, новый масштаб истины. Ведь уже в «Истине и методе» ход моих рассуждений брал начало в опыте искусства, и это позволяло рассмо-

треть ту цель, какую я намеревался ввести, в самом широком объёме, в философскую мысль, преодолевая поставленные наукой границы как жизненного опыта, так и познания истины.

Как уже понял немецкий романтизм, а прежде всего Шеллинг, масштаб искусства продолжает оставаться и масштабом философии. У нас в философии нет критериев достоверности, какие достигаются в науке с её поступательным движением, основанным на применении методов и их проверке. У нас нет критериев, зато есть масштаб. Однако не так-то просто сказать, в чём он состоит. Потому что такой масштаб, безусловно, не свод правил, применение которых можно проконтролировать; это, скорее, умение, которое обязано подтверждать себя. Кант такое умение назвал способностью суждения. Куда не простираются никакие методы, чего не достигает современная наука с присущим ей сознанием меры, для той области есть только один масштаб: точность сообразного, точность подобающим образом примеренного. Это не пустые слова, но это и не новый метод, а почерпнутый в жизненном мире опыт – опыт, который в конечном счёте сводится к знаменитому тезису Канта: нет правила, из которого можно было бы выводить разумное применение правил.

Вот почему я приветствую то, что опыты такого применения, какие проделал я и какие проделывает всякий, кто сообразуется с вопросами своей эпохи, вся клавиатура моих герменевтических штудий станет теперь доступна читателям. Герменевтика – это практика. Кто не может почерпнуть из практики герменевтики её универсальную широту и её философское оправдание, тот, быть может, будет находить всё новые методы, с помощью которых мыслимо достигнуть успехов в науках, однако разумному применению знания с их помощью не научиться. И мне доставляет огромное удовлетворение то, что в настоящем сборнике эссе и небольшие статьи наполняют конкретным содержанием и расцвечивают основные ходы мысли, прочерченные в моём главном труде.

... Фундаментальная истина герменевтики такова: истину не может познавать и сообщать кто-то один. Всемерно поддерживать диалог, давать сказать своё слово и инакомыслящему, уметь усваивать произносимое им – вот в чём душа герменевтики.

## **НЕСПОСОБНОСТЬ К РАЗГОВОРУ**

Что же – искусство разговора исчезает? Разве не наблюдаем мы в жизни общества в нашу эпоху постепенную монологизацию человеческого поведения? Всеобщее ли это явление, взаимосвязанное с при-

сущим нашей цивилизации научно-техническим мышлением? Или же какие-то особенные переживания одиночества, отчуждения от самого себя сковывают уста более молодым людям? А может быть, в этом сказывается решительный отход от самого желания договариваться друг с другом, ожесточённый протест против видимости взаимопонимания в общественной жизни, по поводу чего иные сокрушаются, видя в том неспособность людей разговаривать? Вот вопросы, которые приходят в голову каждому, кто услышит, какую тему мы сейчас назвали.

Между тем способность вести разговор – это естественная принадлежность человека. [...] Что же такое разговор? Наверняка припомнится нам нечто такое происходящее между людьми, что при всей пространности, даже потенциальной бесконечности обладает всё же единством и завершённой. Разговором для нас было нечто такое, что потом оставило в нас какой-то след. Разговор не потому стал разговором, что мы узнали что-то новое, – нет, с нами приключилось нечто такое, с чем мы не встречались ещё в собственном опыте жизни. [...] Разговор способен преображать человека. Разговор, если он удался, оставляет что-то нам, он оставляет что-то в нас, и это «что-то» изменяет нас. Так что разговор – в непосредственной близости к дружбе. Только в разговоре друзья могут найти друг друга – хорошо ещё если и удастся посмеяться вместе, когда взаимосогласие устанавливается уже без всяких слов; тогда и возникает та общность, в которой каждый остаётся для другого одним и тем же, ибо каждый обретает себя в другом, изменяя себя по образу другого.

Особенно поучительны для нашей темы терапевтические беседы, прежде всего те, что применяются в психоаналитической практике. Потому что здесь неспособность к разговору – это исходная ситуация, а процесс лечения и состоит в том, что пациент вновь учится вести разговор. Связь больного с окружающим миром нарушена его навязчивыми представлениями, в этом и состоит болезнь, которая в конце концов превращает больного в совершенно беспомощное существо. [...]

... Когда люди договариваются между собой, они создают общий для них язык, но ведь они и опираются при этом на общий язык. А когда люди отчуждаются друг от друга, то это сказывается в том, что они начинают говорить на разных языках (так и говорят), когда же они сближаются, то находят общий язык. И верно, трудно договориться, если нет общего языка. Но договариваться, и прекрасно, – это значит искать общий язык и в конце концов находить его. [...] «... Неспособность к разговору», пожалуй, это скорее упрёк другому, который не желает следовать ходу твоих мыслей, нежели реальный недостаток этого другого.

## ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

Все мы знаем теперь, что то, о чём толкуют философы, в известном смысле есть ничто: бытие в целом, бытие и его артикуляция в терминах категориальной понятийности – всё это нигде не «дано». Языковые трудности, с которыми испокон веку сталкивается философ, коренятся в том, что язык общения людей приспособлен прежде всего для ориентирования в мире, а не для того, чтобы помочь нам в разрешении нашего личного «последнего» вопроса относительно всего «данного». [...]

Но даже если это и так, вопрос о том, что же, собственно, представляет собой философский текст, по-прежнему остаётся открытым. Или, быть может, следует вообще отказаться от особого понятия – «философский текст»? Наверное, прав Платон, и любой философский текст – это не что иное, как вмешательство в некий диалог, развёртывающийся в бесконечности. [...]

Поэзия как язык и философия в действительности имеют между собой то общее, что философ, в отличие от учёного, если говорит нечто, то, как и поэт, не отсылает при этом к чему-то существующему в другом месте, как отсылает к своему обеспечению в банке денежный знак. Когда мысль стремится к выражению, она остаётся у самой себя, облекая себя в слова, вербализуя себя. Поэтому для философа текст существует не как «литература». Быть может, ему вообще не дано видеть «истину» в отдельном тексте или предложении, напротив, используя знаменитое выражение Платона, он должен воспринимать их всегда только в поступательном движении мыслящей беседы души с самой собой. Мышление – это и есть постоянная беседа души с самой собой. Так что вполне можно сказать, что философия заключает в себе такую же недостижимую даль, обладает таким же дальнодействием и вместе с тем той же абсолютной временной актуальностью, какой обладают для нас все искусства. Прогресса нет ни в философии, ни в искусстве. В обоих случаях важно нечто другое – обрести причастность.

### ГЕРБЕРТ МАРКУЗЕ

*Фрагмент из произведения Г. Маркузе приводится по изданию: Маркузе Г. Одномерный человек. – М., 1994. – С. 324–338.*

### ОДНОМЕРНЫЙ ЧЕЛОВЕК

#### *Заключение*

В ходе своего развития одномерное общество изменяет отношение между рациональным и иррациональным. В сравнении с фан-

тастическими и безумными сторонами его рациональности сфера иррационального превращается в дом подлинно рационального – тех идей, которые могут «способствовать искусству жизни». Если установившееся общество управляет любым нормальным общением, делая его существенным или несущественным в соответствии с социальными требованиями, то для ценностей, чуждых этим требованиям, вероятно, не остаётся другого средства общения, кроме «ненормального», т.е. сферы вымысла. Именно эстетическое измерение по-прежнему сохраняет свободу выражения, позволяющую писателю и художнику называть людей и вещи своими именами – давать название тому, что не может быть названо другим способом.

Истинное лицо нашего времени показано в новеллах Сэмюэла Беккета, а его реальная история написана в пьесе Рольфа Хоххута «Наместник». Здесь уже говорит не воображение, а Разум, и говорит в том мире, который оправдывает всё и прощает всё, кроме прегрешений против его духа. Действительность этого мира превосходит всякое воображение, и поэтому последнее отрекается от неё. Призрак Аушвица продолжает являться, но не как память, а как деяния человека: полёты в космос; космические ракеты и ракетные вооружения; «подвальные лабиринты под Закусочной»; аккуратные электронные заводы, чистые, гигиеничные, с цветочными клумбами; отравляющий газ, который «в общем-то» не вреден для людей; соблюдение секретности, в которой мы все участвуем. Такова реальность, окружающая великие достижения человеческой науки, медицины, технологии; единственное, что даёт надежду в этой катастрофической действительности – это усилия сохранить и улучшить жизнь. Своевольная игра фантастическими возможностями, способность действовать с чистой совестью *contra naturam* (против природы – лат.), экспериментировать с людьми и вещами, превращать иллюзии в действительность и выдумку в истину – всё это свидетельствует о том, насколько Воображение стало инструментом прогресса, как и многое другое в существующем обществе, оно стало предметом методического злоупотребления. Определяя движение и стиль в политике, сила воображения оставила далеко позади Алису в Стране Чудес по умению манипулировать словами, обращая смысл в бессмыслицу и бессмыслицу в смысл.

Под воздействием техники и политики происходит слияние ранее антагонистических сфер – магии и науки, жизни и смерти, радости и страдания. Красота обнажает свой пугающий лик, так как сверхсекретные ядерные установки и лаборатории превращаются

в «Индустриальные Парки» с приятным окружением; штаб гражданской обороны демонстрирует «роскошное убежище от радиоактивных осадков» со стенами, увешанными коврами («мягкими»), шезлонгами, телевизорами и надписью: «проект предусматривает совмещение семейной комнаты в мирное время (sic!) с семейным убежищем на время войны». И если такие создания не будят в человеке ужас, если это воспринимается как само собой разумеющееся, то только потому, что эти достижения (а) совершенно рациональны с точки зрения существующего порядка, и (б) служат признаками человеческой изобретательности и силы, которые превосходят традиционные пределы воображения.

Непристойное слияние эстетики и действительности опровергает всякую философию, противопоставляющую «поэтическое» воображение научному и эмпирическому Разуму. По мере того как технологический прогресс сопровождается прогрессирующей рационализацией и даже реализацией воображаемого, архетипы ужасного и радостного, войны и мира теряют свой катастрофический характер. Их проявление в повседневной жизни человека уже не выглядит проявлением иррациональных сил, ибо современным воплощением последних теперь служат элементы и атрибуты технологического господства.

Сократив и едва не упразднив романтическое пространство воображения, общество вынудило его искать для своего утверждения новую почву, на которой образы переводятся в исторические возможности и проекты. Но этот перевод будет таким же плохим и искажённым, как и осуществляющее его общество. Отделённое от сферы материального производства и материальных потребностей, воображение было просто игрой, не принимаемой всерьёз в сфере необходимости и связываемой лишь с фантастической логикой и фантастической истиной. Но технический прогресс упраздняет это разделение и наделяет образы своей собственной логикой и своей собственной истиной, сокращая свободные способности сознания. Однако он тем самым сокращает также разрыв между воображением и Разумом. Соприкасаясь на общей почве, эти две антагонистические способности становятся взаимозависимыми. Не является ли в свете возможностей развитой индустриальной цивилизации всякая игра воображения игрой с техническими возможностями, которые могут быть проверены в смысле возможности их реализации? Тем самым романтическая идея «науки Воображения», по-видимому, приобретает всё более эмпирические очертания.

Научный, рациональный характер Воображения давно признан в математике, в гипотезах и экспериментах естественных наук. Точно так же он признан в психоанализе, который представляет собой теорию, основанную на допущении специфической рациональности иррационального; познание превращает воображение, меняя его направление, в терапевтическую силу. Но эта терапевтическая сила способна на гораздо большее, чем просто лечение неврозов. Вот перспектива, которую нарисовал отнюдь не поэт, а ученый: Полный материальный психоанализ ... может помочь нам излечиться от наших образов или, по крайней мере, ограничить власть этих образов над нами. А впоследствии можно надеяться, что мы будем способны *сделать воображение только счастливым*, примирить его с чистой совестью, предоставив ему полную свободу в развёртывании всех его средств выражения, всех материальных образов, возникающих в *естественных снах*, в нормальной деятельности сновидения. Сделать воображение счастливым, высвободить всё его богатство – означает именно сообщить воображению его истинную функцию как психологического импульса и силы (Г. Башляр).

Воображение не остаётся невосприимчивым к процессу овеществления. Наши образы владеют нами, и мы страдаем от своих собственных образов. И это явление, и его последствия хорошо известны психоаналитикам. Однако «давать волю воображению в средствах выражения» было бы регрессом. Искалеченные во всех отношениях (включая и способность воображения) индивиды способны и организовывать и разрушать даже в большей степени, чем им позволено сейчас. Такое высвобождение было бы неослабевающим ужасом – не катастрофой культуры, но разгулом её наиболее репрессивных тенденций. Рационально то воображение, которое может стать а priori реконструкции и перевода производительного аппарата в русло умиротворённого существования, жизни без страха. Но это не может быть воображение тех, кто одержим образами господства и смерти.

Освободить воображение и вернуть ему все его средства выражения можно лишь через подавление того, что служит увековечиванию репрессивного общества и что сегодня пользуется свободой. И такой переворот – дело не психологии или этики, а политики в том смысле, в котором этот термин использовался в этой книге: практика, развивающая, определяющая, сохраняющая и изменяющая основные социальные институты. Эта практика – дело индивидов, независимо от того, как они организованы. Таким образом, необходимо ещё раз поставить вопрос: как могут управляемые индивиды, которые пре-

вратили процесс своего увечия в свои собственные права, свободы и потребности, воспроизводимые в расширяющемся масштабе, освободить себя от самих себя и от своих хозяев? Можно ли вообще помыслить, что этот замкнутый круг будет разорван?

Как это ни парадоксально, но основную трудность при ответе на этот вопрос составляет вовсе не понятие новых социальных институтов. Существующие общества сами изменяют или уже изменили свои базисные институты в направлении расширения масштабов социального планирования. Поскольку развитие и использование всех наличных ресурсов для всеобщего удовлетворения первостепенных потребностей является предпосылкой умиротворения, оно несовместимо с преобладанием частных интересов, стоящих на пути к этой цели. Условием качественных изменений может быть планирование, имеющее в виду благо целого вопреки этим частным интересам; только на этой основе может появиться свободное и разумное общество.

Институты, в деятельности которых можно разглядеть умиротворение, сопротивляются традиционному разделению на авторитарное и демократическое, централизованное и либеральное управление. В настоящее время противостояние центральному планированию во имя либеральной демократии, отрицаемой в действительности, служит идеологической опорой репрессивным интересам. Задача подлинного самоопределения индивидов зависит от эффективного общественного контроля над производством и распределением предметов первой необходимости (с точки зрения достигнутого уровня культуры, материальной и интеллектуальной).

В этом случае технологическая рациональность, лишённая своих эксплуататорских свойств, остаётся единственным стандартом и ориентиром планирования и развития наличных ресурсов в интересах всех людей. Самоопределение в производстве и распределении жизненно необходимых товаров и услуг было бы расточительным. Это техническая работа, и как подлинно техническая работа она способствует облегчению тяжёлого физического и умственного труда. В этой сфере централизованный контроль может считаться рациональным, если он создаёт предпосылки для осмысленного самоопределения. Последнее может впоследствии стать эффективным в своей собственной сфере – в принятии решений, затрагивающих производство и распределение экономических излишков, а также в личной жизни.

В любом случае сочетание централизованной власти и прямой демократии может проявляться в бесконечном числе вариаций в за-

висимости от уровня развития. Самоопределение реально тогда, когда масса распадается на личности, освобождённые от всякой пропаганды, зависимости и манипуляций, способные знать и понимать факты и оценивать альтернативы. Иными словами, общество может стать рациональным и свободным в той степени, в какой оно организовывается, поддерживается и воспроизводится существенно новым историческим Субъектом.

Но на современном этапе развития индустриальных обществ и материальная, и культурная система отвергают такую необходимость. Сила и эффективность этой системы, полная поглощённость сознания фактами, мышления – требуемым поведением, а стремлений – реальностью препятствуют появлению нового Субъекта. Они препятствуют также пониманию того, что замещение преобладающей формы контроля над процессом производства иной формой (т.е. «контроля сверху» «контролем снизу») означало бы качественные изменения. Там, где трудящиеся были и остаются живым протестом и обвинением существующему обществу, эта точка зрения была значимой и по-прежнему сохраняет свою значимость. Однако там, где эти классы стали опорой установившегося образа жизни, их приход к управлению продлил бы его существование в других формах.

И тем не менее налицо все факты, которые могут служить обоснованием критической теории этого общества и его губительного развития: возрастающая иррациональность целого; расточительная и требующая ограничений производительность: потребность в агрессивной экспансии; постоянная угроза войны; усиливающаяся эксплуатация; дегуманизация. Все они указывают историческую альтернативу: плановое использование ресурсов для удовлетворения первостепенных жизненных потребностей с минимумом тяжёлого труда, преобразование досуга в свободное время и умиротворение борьбы за существование.

Но эти факты и альтернативы выглядят как несвязанные друг с другом фрагменты, или как мир немых объектов без субъекта, без практики, которая бы направила их в новом направлении. Диалектическая теория не опровергнута, но она не может предложить никакого средства. Она не может быть позитивной. Разумеется, диалектическое понятие, познавая данные факты, тем самым трансцендирует факты. Это верный признак её истинности. Она определяет исторические возможности, даже необходимости, но реализованы они могут быть только в практике, которая отвечает теории. Однако в настоящее время практика не даёт такого ответа.

И на теоретической, и на практической почве диалектическое понятие провозглашает безнадежность. Его история – человеческая действительность, и противоречия в ней не взрываются сами собой. Конфликт между отлаженным, приносящим вознаграждение господством, с одной стороны, и его достижениями, делающими возможным самоопределение и умиротворение – с другой, может стать явным вопреки любым возражениям, но при этом он вполне может оставаться управляемым и даже продуктивным, ибо с ростом технологического покорения природы возрастает порабощение человека человеком. Такое порабощение в свою очередь уменьшает свободу, являющуюся необходимым *a priori* освобождения, – это свобода мысли в том единственном смысле, в котором только и может быть свободной мысль в управляемом мире, а именно: в смысле осознания его репрессивной продуктивности и абсолютной необходимости разрушения этого целого. Но как раз там, где эта абсолютная необходимость могла бы стать движущей силой исторической практики, эффективной причиной качественных изменений, мы не видим её преобладания. А без этой материальной силы даже самое пронизательное сознание остаётся бессильным.

Независимо от того, насколько очевидно может проявить себя иррациональный характер целого, а вместе с ним необходимость перемены, понимания необходимости недостаточно для того, чтобы разглядеть возможные альтернативы. При столкновении с вездесущей эффективностью данной системы жизни альтернативы всегда выглядели утопичными. Но даже если научные достижения и уровень производства лишат альтернативы их утопичности, даже если утопичной будет выглядеть скорее существующая действительность, чем её противоположность, – даже тогда только понимание необходимости, осознание бедственного состояния всё ещё будет недостаточным.

Значит ли это, что критическая теория общества слагает с себя полномочия и уступает место эмпирической социологии, свободной от каких бы то ни было теоретических ориентиров, кроме методологических, что критическая теория капитулирует перед софизмами ложной конкретности и, провозглашая отказ от ценностных суждений, выполняет служебную идеологическую роль? Или же эта ситуация является ещё одним свидетельством истинности диалектики, которая, постигая своё место в обществе, тем самым постигает и общество как таковое? Ответ напрашивается сам собой, если мы рассмотрим самый слабый пункт критической теории – её неспособность указать освободительные тенденции *внутри* существующего общества.

Во время своего возникновения критическая теория общества была свидетелем реальных сил (объективных и субъективных) в существующем обществе, которое двигалось (или могло двигаться, поддаваясь направляющему воздействию) к более рациональным и свободным институтам посредством упразднения существующих институтов, превратившихся в препятствие для прогресса. Таковы были эмпирические основания этой теории, которые дали толчок идее освобождения *внутренних* возможностей – идее развития (в противном случае сдерживаемого и искажаемого) способностей, потребностей и продуктивности как материального, так и интеллектуального характера. Даже не указывая таких сил, критика общества тем не менее сохраняет свою значимость и рациональность, но перевести свою рациональность в термины исторической практики она неспособна. Не напрашивается ли очевидный вывод? «Освобождение внутренних возможностей» перестало быть адекватным выражением исторической альтернативы.

В развитом индустриальном обществе мы видим немало скованных возможностей: развитие производительных сил во всевозрастающем масштабе, усиление власти над природой, всё более полное удовлетворение потребностей для всё большего числа людей, создание новых потребностей и способностей. Но эти возможности постепенно реализуются средствами и институтами, перечёркивающими их освободительный потенциал, причём этот процесс оказывает влияние не только на средства, но и на цели. Инструменты производительности и прогресса, организованные в тоталитарную систему, определяют не только актуальные, но и возможные способы применения.

На ступени своего наивысшего развития господство функционирует как администрирование, и в сверхразвитых странах массового потребления администрируемая жизнь становится стандартом благополучной жизни для целого, так что даже противоположности объединяются для её защиты. Это чистая форма господства. И, наоборот, его отрицание представляется чистой формой отрицания. Всё его содержание, по-видимому, сводится к одному абстрактному требованию отмены господства – единственная поистине революционная необходимость, реализация которой придала бы смысл достижениям индустриальной цивилизации. Вследствие действительной борьбы с ним со стороны существующей системы отрицание предстаёт в политически беспомощной форме «абсолютного отказа» – отказа, кажущегося тем более неразумным, чем более установившаяся система развивает свою производительность и облегчает

тяготы жизни. В словах Мориса Бланшо: «То, от чего мы отказываемся, вовсе не лишено ценности или значения. Но именно поэтому и необходим отказ. Существуют разумные основания, которых мы больше не принимаем, проявления мудрости, которые нас ужасают, призыв к согласию и примирению, которого мы больше не слышим. Произошёл разрыв. Мы доведены до такой степени откровенности, что она больше не терпит участия».

Но если абстрактный характер отказа является результатом тотального овеществления, то должна попрежнему существовать конкретная основа отказа, ибо овеществление – всего лишь иллюзия. По той же причине унификация противоположностей посредством технологической рациональности должна быть, при всей своей реальности, иллюзорной унификацией, которая не устраняет ни противоречия между растущей производительностью труда и её репрессивным использованием, ни настоятельную потребность в разрешении этого противоречия.

Но борьба за это разрешение переросла традиционные формы. Тоталитарные тенденции одномерного общества делают традиционные пути и средства протеста неэффективными – и, может быть, даже опасными, поскольку они сохраняют иллюзию верховенства народа. В этой иллюзии есть доля правды: «народ», бывший ранее катализатором общественных сдвигов, «поднялся» до роли катализатора общественного сплачивания. В гораздо большей степени в этом, а не в перераспределении богатств и уравнивании классов, состоит новая стратификация развитого индустриального общества.

Однако под консервативно настроенной основной массой народа скрыта прослойка отверженных и аутсайдеров, эксплуатируемых и преследуемых представителей других рас и цветов кожи, безработных и нетрудоспособных. Они остаются за бортом демократического процесса, и их жизнь являет собой самую непосредственную и реальную необходимость отмены невыносимых условий и институтов. Таким образом, их противостояние само по себе революционно, пусть даже оно ими не осознаётся. Это противостояние наносит системе удар снаружи, так что она не в силах уклониться; именно эта стихийная сила нарушает правила игры и тем самым разоблачает её как бесчестную игру. Когда они (отверженные) объединяются и выходят на улицы, безоружные, беззащитные, с требованием самых простых гражданских прав, они знают, что столкнутся с собаками, камнями, бомбами, тюрьмами, концентрационными лагерями и даже смертью. Но их сила стоит за каждой политической демонстрацией

жертв закона и существующего порядка. И тот факт, что они уже отказываются играть в эту игру, возможно, свидетельствует о том, что настоящему периоду развития цивилизации приходит конец.

Нет оснований полагать, что этот конец будет благополучным. Обладая значительными экономическими и техническими возможностями, существующие общества уже вполне могут позволить себе пойти на приспособительные шаги и уступки обездоленным, а их вооружённые силы достаточно натренированы и оснащены, чтобы позаботиться об экстренных ситуациях. Однако призрак конца цивилизации продолжает блуждать внутри и за пределами развитых обществ. Напрашивается очевидная историческая параллель с варварами, некогда угрожавшими цивилизованной империи; вторым периодом варварства вполне может стать продолжение империи самой цивилизации. Но вполне вероятно, что исторические крайности – высшая степень развития сознания человечества и его наиболее эксплуатируемая сила – могут сойтись и на этот раз. Это – не более чем вероятность. Критическая теория общества не располагает понятиями, которые могли бы перебросить мост через пропасть между его настоящим и будущим; не давая обещаний и не демонстрируя успехов, она остаётся негативной. Таким образом, она хочет сохранить верность тем, кто, уже утратив надежду, посвятил и продолжает посвящать свои жизни Великому Отказу.

В начале периода фашизма Вальтер Беньямин написал: «Только ради потерявших надежду дана нам надежда».

## ЭРИХ ФРОММ

*Фрагмент из произведения Э. Фромма приводится по изданию: Фромм Э. Иметь или быть? – М., 2012 – С. 69–71, 73–77.*

### ИМЕТЬ ИЛИ БЫТЬ?

#### *Вера*

В религиозном, политическом и личностном смысле понятие «вера» имеет как минимум два совершенно разных значения в зависимости от того, в каком типе мышления оно употребляется: в *модусе обладания* или *модусе бытия*.

В *модусе обладания* вера – это наличие готового решения, для которого нет рационального доказательства. В этом случае вера состоит из формул, которые созданы другими (обычно бюрократией) и которые принимаются всеми остальными, кто подчиняется этой

бюрократии. Вера формирует у человека чувство надёжности на базе реальной (или воображаемой) власти бюрократии. Вера – это входной билет, который даёт человеку право на принадлежность к большой группе людей, этот билет освобождает человека от трудной задачи самостоятельного принятия решений. Он чувствует теперь, что причислен к сообществу *beati possidentes* – счастливых обладателей истинной веры. Человеку обладательного типа вера даёт ощущение прочности: ему кажется, что он транслирует абсолютные и неколебимые истины, которым следует верить уже потому, что нерушима власть тех, кто эту веру защищает. А кто захочет добровольно расстаться с такой уверенностью, которая от тебя почти ничего не требует, разве что отказаться от собственной независимости?

Бог, первоначальный символ высочайшей ценности, к которому мы всем своим существом хотим приобщиться, в *модусе обладания* превращается в идола. С позиций пророков это означает, что человек, сотворив своими руками некую «вещь», переносит на неё свои собственные силы и себя тем самым ослабляет. Он подчиняет себя творению своих рук и себя видит уже в отчуждённой форме (не как творца своего идола, а как его почитателя). Я могу *обладать* идиолом, поскольку он есть вещь, но поскольку я ему поклоняюсь, можно сказать, что одновременно и он *обладает* мной.

Когда бог превращён в идола, его воображаемые качества имеют так же мало общего с личным опытом, как и отчуждённые политические доктрины. Хотя образ бога связан с добротой, его именем творится всякая жестокость, так же, как отчуждённая вера в человеческую солидарность, не мешает совершать любые преступления. В *модусе* обладания вера – это подпорка, костыль для всех тех, кто хочет обрести уверенность в себе и понять смысл жизни, но не имеет мужества искать его самостоятельно.

В случае «экзистенциальной» веры мы имеем дело с совершенно иным феноменом. Может ли человек жить без веры? Может ли младенец «не верить» в материнскую грудь? Должны ли мы верить нашим согражданам, тем, кого мы любим, самим себе? Можем ли мы существовать без веры в справедливость основных норм нашей жизни? Без веры человеком овладевают безысходность и страх. В *модусе бытия* вера – это не вера в какие-то определённые идеи (хотя и это не исключено), но это прежде всего *убеждённость*, внутренняя позиция, установка. Было бы правильнее говорить, что человек *пребывает* в состоянии веры, чем он *имеет* убеждение. (Теологи в этом смысле различают *fides quae creditur* и *fides qua creditur*,

что соответствует различению между *содержанием* веры и *актом* верования).

Можно верить в себя и других людей, религиозный человек может верить в бога. Бог в Ветхом Завете всегда предполагает отрицание идолов или божков, которыми человек может *обладать*. Понятие «бог» в восточных религиях с самого начала трансцендентно (даже если оно создано по аналогии с восточным властелином). У бога не может быть имени, его нельзя изображать, рисовать или копировать.

### *Любовь*

Слово «любить» в *модусе обладания* и *модусе бытия* имеет два совершенно различных значения.

Можно ли *обладать* любовью? Если бы это было возможно, то любовь была бы вещью, субстанцией. Справедливости ради следует сразу сказать, что такой вещи, как «любовь», не существует. Любовь – это абстракция: кто-то скажет, что любовь – это некое высшее существо, божество, которое никто никогда не видел. В действительности любовь бывает только *процессом*. Любить – это значит проявлять продуктивную активность, которая имплицитно включает в себя потребность заботиться о другом существе или предмете, стараться узнать его, стремиться к нему, радоваться ему, будь то человек, дерево, картина или идея. Любить кого-то означает тревожиться о нём, будить его к жизни, усиливать в нём желание жить; и одновременно любовь – это процесс самовозрождения и самообновления.

Любовь обладательная (по типу «иметь») заявляет о своих правах собственности, стремится контролировать свой объект; она подавляет, сковывает и душит, то есть убивает вместо того, чтобы оживлять.

В этом случае слово «любить» просто употребляется не к месту, им вуалируется противоположное чувство. До сих пор остаётся открытым вопрос, многие ли родители любят своих детей. Рассказы о чудовищной жестокости родителей по отношению к своим детям – от физических до психических издевательств, от толерантности до полного игнорирования и даже до прямого садизма (а таких фактов мы имеем за последние 2000 лет развития нашего индустриального Запада очень много) – склоняют меня к мысли, что любящие родители – это исключение из общего правила.

То же самое относится и к браку: по любви или по расчёту заключён союз – неважно, всё равно действительно любящие друг друга супруги – это исключение. В браке слово «любовь» выражает

всё: общественную целесообразность, традицию, обоюдную материальную заинтересованность, общие заботы о детях, двустороннюю зависимость, страх и даже ненависть; это делается сознательно до тех пор, пока один из двух (или оба) не обнаруживает, что они не любят друг друга и никогда не любили. Сегодня в этом отношении наблюдается известный прогресс: люди стали смотреть на вещи более трезво и реалистично и поэтому многие больше не смешивают сексуальное влечение с любовью и не принимают радостные и яркие периодические встречи за эквивалент в любви. Это новое отношение привело к более честному поведению и к более частой смене партнёров. Однако в результате мы не можем сказать, что чувство любви стало встречаться чаще – ни со старыми, ни с новыми партнёрами.

Интересно проследить в деталях переход от начала влюблённости до того момента, когда возникает иллюзия, что ты уже «*облада- тель*» этой чудо-птицы любви. (В моей книге «Искусство любить» я уже обращал внимание на то, что выражение «быть влюблённым» с самого начала ошибочно. Любить означает проявлять продуктивную активность, пребывание во влюблённом состоянии – пассивная форма.) В момент ухаживания партнёры ещё не уверены друг в друге, они пытаются друг друга покорить. Они оживлённее, чем обычно, деятельнее, интереснее в разговоре, даже красивее – ведь оживление всегда делает лицо красивее. Ни тот ни другой не может сказать, что он уже *завладел* партнёром, поэтому каждый направляет свои усилия к тому, чтобы *быть* (то есть выразить себя ярче, дать другому больше и вызвать ответную активность).

С заключением брака ситуация в корне меняется. Брачный договор даёт обоим исключительное право владеть объектом: его телом, его чувствами, его склонностями. Никого не надо завоевывать, ибо любовь превратилась в нечто сравнимое с имуществом, с собственностью.

Обе стороны больше не стараются пробуждать любовь в партнёре, они становятся скучными и от этого теряют даже внешнюю привлекательность. Наступает разочарование. Разве они сами изменились? Или они ошиблись в самом начале пути? Обычно каждый ищет причину перемен в другом и чувствует себя обманутым. И каждый не понимает, что оба они – не те люди, которых недавно посетила влюблённость, они не могут понять, что к утрате способности любить их привело заблуждение, ошибочное представление, будто любовью можно *обладать*. Они оба расположились на этом уровне понимания и, вместо того чтобы любить, принялись воспринимать друг друга как свою собственность: как деньги, общественное по-

ложение, дом, детей и т.д. Поэтому начинающийся любовью брак переходит иногда в содружество двух владельцев, в котором объединились два эгоиста, а название этого содружества – «семья». В других случаях участники жаждут оживить былые чувства, и то один, то другой предаётся иллюзии, что другой партнёр может утолить его жажду. Им кажется, что ничего другого им в жизни не надо, кроме любви. Но любовь для них – богиня, идол, которому они хотят поклоняться, а не способ *бытия*, самовыражения. Их поражение неизбежно, ибо «любовь – это дитя свободы» (как это сказано в старой французской песне), и тот, кто поклоняется ей, как божеству, погружается в тину пассивного созерцания и бездействия. В конце концов он теряет остатки своего прежнего обаяния и становится скучным и невыносимым для своего партнёра.

Все эти рассуждения не означают, что брак никогда не бывает наилучшим выходом для любящих людей. Суть проблемы не в браке как таковом, а в безлично-экзистенциальной структуре обоих партнёров, наконец, общества, в котором они живут. Странники современных форм совместной жизни (группового брака, смены партнёров, группового секса и т. п.), насколько я понимаю, просто пытаются обойти трудности настоящей любви, предлагая бороться со скукой введением новых и новых стимулов и увеличивать число партнёров, вместо того чтобы по-настоящему любить одного.

## МИШЕЛЬ ФУКО

*Фрагменты из произведения М. Фуко приведены по источнику: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М., 1977. [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5169>.*

## СЛОВА И ВЕЩИ, АРХЕОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

### Глава VIII. Труд, жизнь, язык

#### 5. Язык становится объектом

Легко заметить, что те четыре теоретических сегмента, которые мы только что рассмотрели (поскольку именно они образуют археологическую почву филологии), во всех пунктах соответствуют и противопоставляются тем сегментам, которые определяли всеобщую грамматику.

Рассмотрим эти сегменты от четвёртого к первому. Мы видим, что теория родства языков (прерывность между обширными языковыми семействами, внутренние аналогии в способе изменений) противостоит теории деривации, предполагающей непрерывное использование и непрерывное смешение языков, единообразно происходящее на основе некоего внешнего принципа и с бесконечными последствиями. Теория основы противопоставляется теории обозначения, поскольку основа – это некая лингвистическая индивидуальность, доступная вычленению внутри группы языков и служащая прежде всего ядром глагольных форм, тогда как корень, отбрасывая язык непосредственно к природе, к выкрику, оказывается лишь звуком, который в бесконечных своих преобразованиях служит расчленению вещей на имена. Подобно этому исследование внутренних вариаций языка противопоставляется теории сорасчленения представлений: она определяла слова, отделяя их друг от друга и связывая их с содержанием, которое они могли бы обозначать; сорасчленения языка были лишь наглядным анализом представления.

Теперь уже слова характеризуются прежде всего своей морфологией и совокупностью изменений, которым может подвергнуться звуковая сторона каждого из них. Наконец и прежде всего, внутренний анализ языка противостоит той первичности глагола «быть», которая приписывалась ему в классическом мышлении. Глагол этот царил в языке, поскольку он был некоей первоначальной связью между словами и поскольку он обладал важной способностью утверждения; он отмечал начало языка, выражал его специфику, прочно связывал его с формами мысли. Напротив, самостоятельный анализ грамматических структур в практике с XIX века вычленяет язык, рассматривает его как автономное формирование, разрывая его связи с суждениями, атрибутивностью и утверждением. Тем самым оказывается разорванным онтологический переход между «говорить» и «думать», обеспечиваемый глаголом «быть», и язык тут же обретает самостоятельное бытие, а в этом бытии содержатся управляющие им законы.

Классический порядок языка замкнулся теперь на самом себе. Он утратил свою прозрачность и свою основную функцию в области знания. В XVII и XVIII веках язык представлял собой непосредственное и самопроизвольное развёртывание представлений: именно в языке они получали свои первые признаки, разграничивали и перегруппировывали свои общие черты, устанавливали отношения тождества или принадлежности; язык был познанием, а позна-

ние с полным правом было дискурсивной. Таким образом, по отношению к любому познанию язык занимал ключевое положение: лишь через его посредство можно было познавать вещи в мире.

Происходило это не потому, что язык, как в эпоху Ренессанса, был частицей мира в едином онтологическом переплетении, но потому что он был первым наброском какого-то порядка в представлениях мира, потому что он был первичным и неизбежным способом представлять представления. Именно в языке образовывалось всякое обобщение: классическое познание было глубоко номиналистическим.

Напротив, начиная с XIX века язык замыкается на самом себе, приобретает собственную плотность, развёртывает собственную историю, собственные законы и объективность. Он стал объектом познания наряду с другими объектами – с живыми существами, с богатствами и стоимостью, с историей событий и людей. Пожалуй, в нём имеются некоторые специфические понятия, однако всякий анализ языка укоренён на том же самом уровне, что и любой другой анализ эмпирического познания. Те привилегии, которые позволяли некогда всеобщей грамматике быть одновременно также и логикой, пересекаясь с ней, оказались ныне отменёнными. Познать язык уже не означает теперь приблизиться к познанию как таковому; это означает лишь применить общие методы знания в особой предметной области.

Это низведение языка к положению рядового объекта компенсируется, однако, тремя способами. Во-первых, тем, что язык оказывается необходимым посредником для всякого научного познания, которое стремится выразить себя дискурсивно. Ведь, как бы он сам ни располагался, ни развёртывался и ни исследовался под взглядом науки, язык всегда оказывается под рукой у познающего субъекта в тот момент, когда ему приходится высказывать то, что он знает.

Отсюда две постоянные заботы XIX века.

Первая забота – это стремление сделать научный язык нейтральным, «отшлифовать» его, лишить собственной индивидуальности, очистить от неподобающих случайностей (как будто они никак не относятся к его сущности) ради того, чтобы язык мог стать точным отражением, абсолютным двойником, чистым зеркалом внесловесного познания. Это позитивистская мечта о языке, постоянно поддерживаемом в соответствии с познанным; это язык-картина, о котором и мечтал Кювье, предлагавший науке быть «копией» природы. Перед лицом самих вещей научный дискурс и в самом деле был бы «картиной» – однако совсем не в том смысле, как это было в XVIII веке. Тогда речь шла о том, чтобы распределить всю природу посредством

неизменной таблицы тождеств и различий, причём лежащую в основе её решетку, приблизительную и доступную совершенствованию, даёт язык. Теперь же язык понимается как картина в другом смысле: высвободившись из тех хитросплетений, которые возлагали на него непосредственно классифицирующую роль, он держится теперь на некотором расстоянии от природы, чтобы очаровать её своей податливой гибкостью и получить в конечном счёте её точный портрет.

Другая забота, отличная от первой, хотя и соотносящаяся с ней, заключалась в поисках логики, независимой от грамматики, словарей, форм синтеза, от слов вообще, – логики, которая могла бы выявить и использовать всеобщие предпосылки мысли, укрыв их от особенностей сложившегося языка, где они могли бы затеряться. Не случайно, что Булева символическая логика рождается в ту самую эпоху, когда языки становятся объектами филологии: дело в том, что, несмотря на некоторые поверхностные сходства и общность приёмов, речь шла уже не о том, чтобы построить некий всеобщий язык, как в классическую эпоху, но о том, чтобы представлять формы и связи мышления вообще вне какого-либо языка. Поскольку сам язык стал объектом наук, требовалось теперь изобрести другой язык, который был бы скорее символикой, чем языком, и поэтому был бы прозрачен для мысли в её познающем движении.

В известном смысле можно было бы сказать, что и логическая алгебра, и индоевропейские языки равным образом являются продуктами разложения всеобщей грамматики: одни показывают смещение языка в сторону познаваемого объекта; другая – движение, которое склоняет язык в сторону акта познания, лишая его всякой сложившейся формы. Однако было бы несправедливо высказать это только в такой чисто отрицательной форме: на археологическом уровне условия возможности несловесной логики и условия возможности исторической грамматики – одни и те же, почва их позитивности одинакова. Во-вторых, низведение языка к объекту компенсируется той критической значимостью, которая приписывается теперь его исследованию. Став весомой и плотной исторической реальностью, язык образует вместилище традиций, немых привычек мысли, тёмного духа народов; язык вбирает в себя роковую память, даже и не осознающую себя памятью. Выражая свои мысли словами, над которыми они не властны, влагая их в словесные формы, исторические измерения которых от них ускользают, люди полагают, что их речь им повинует, не ведая о том, что они сами подчиняются её требованиям. Грамматические структуры языка оказываются апри-

орными предпосылками всего, что может быть высказано. Истина дискурсии оказывается в плену у философии. Отсюда необходимость возвыситься над мнениями, философиями, быть может, даже науками, чтобы добраться до слов, которые сделали их возможными, и ещё далее – до мысли, чья первоначальная живость еще не скована сеткой грамматик. Этим и объясняется столь заметное в XIX веке возобновление практики толкования текстов. Это возобновление обусловлено тем, что язык вновь обрёл загадочную плотность, которая была ему свойственна во времени Ренессанса.

Однако теперь уже дело не в том, чтобы вновь отыскать скрытую в нём первоначальную речь, но чтобы расшевелить слова, которыми мы говорим, выявить грамматический склад наших мыслей, развеять мифы, которые одушевляют наши слова, вновь сделать звучным и слышимым то безмолвие, которое всякая речь уносит с собой, когда она выражает себя. Первый том «Капитала» – это толкование «стимимости», весь Ницше – это толкование нескольких греческих слов, Фрейд – толкование тех безмолвных фраз, которые одновременно и поддерживают, и подрывают наши очевидные дискурсы, наши фантазмы, наши сны, наше тело. Филология как анализ всего того, что говорится в глубине речи, стала современной формой критики. Там, где в конце XVIII века речь шла о том, чтобы очертить границы познания, теперь стараются распутать синтаксис, сломать все принудительные способы выражения, вновь обратиться к тому, что говорится сквозь них и вопреки им.

Пожалуй, Бог теперь находится не столько по ту сторону нашего знания, сколько по сю сторону наших фраз; и если западный человек неразлучен с ним, то это не из-за неодолимого стремления выйти за рамки наличного опыта, но из-за того, что сам язык постоянно пробуждает его под сенью своих законов: «Боюсь, что мы не можем избавиться от Бога, покуда мы верим ещё в грамматику». В XVI веке интерпретация шла от мира (одновременно вещей и текстов) к Божественной речи, которая в нём расшифровывалась; наша интерпретация, или, точнее, та интерпретация, которая сложилась в XIX веке, идёт от людей, Бога, от наших познаний или химер к словам, которые делают их возможными, и обнаруживается при этом не суверенность первоначальной речи, а то, что мы, не раскрыв ещё рта, подвластны языку и пронизаны им. Таким образом, современная критика посвящает себя весьма странному роду толковательства: оно движется не от констатации существования языка к раскрытию того, что он означает, но от явного развёртывания дискурсии к выявлению языка в его собственном бытии.

В современном мышлении методы интерпретации противостоят приёмам формализации: первые – с претензией заставить язык говорить из собственных его глубин, приблизиться к тому, что говорится в нём, но без его участия; вторые – с претензией контролировать всякий возможный язык, обуздывая его посредством закона, определяющего то, что возможно сказать. Интерпретация и формализация стали в наш век двумя основными формами анализа: в самом деле, других мы вообще не знаем. Но понимаем ли мы отношения между интерпретацией и формализацией, способны ли мы их контролировать и управлять ими?

Поскольку толкование текстов приводит нас не столько к первоначальной речи, сколько к явному существованию такого факта, как язык, то тем самым оно принуждает нас выявить прежде всего чистые формы языка, предшествующие какому-либо смыслу. Но для формализации того, что представляется языком, не нужно ли прибегать хотя бы к минимуму толкования, предполагая по крайней мере, что все эти безмолвные изображения нечто означают? Правда, нынешний разрыв интерпретации и формализации гнетёт нас и господствует над нами. Однако он вовсе не такой уж жёсткий, и раздвоение это не так уж глубоко уходит в нашу культуру: обе ветви столь современны нам, что мы здесь не можем ставить вопрос о простом выборе между прошлым, которое верило в смысл, и настоящим (будущим), которое открыло означаемое. На самом деле речь идёт о двух соотносимых друг с другом приёмах, общая почва возможности которых была образована тем бытием языка, которое сложилось на пороге современной эпохи.

Возвеличивание языка как критики, компенсирующее его низведение на уровень объекта, предполагало, что мы подходим к языку одновременно и со стороны подлинного познания всякой речи, и со стороны того, что вообще не может быть познано в дискурсивной форме. Таким образом, возникает требование: либо сделать язык прозрачным для различных форм познания, либо погрузить его в содержание бессознательного. Этим и объясняется двунаправленное движение XIX века и к формализму мысли, и к открытию бессознательного – к Расселу и к Фрейдю. Этим объясняется также и тяга обоих направлений к сближению и взаимопересечению: например, стремление выявить чистые формы, которые ещё до каких-либо содержаний налагаются на бессознательное, или же попытки дискурсивно выразить почву опыта, смысл бытия, жизненный горизонт всего нашего познания. Именно здесь структурализм и феномено-

логия с их несхожими структурами обретают общее пространство, определяющее их общее место.

Наконец, последняя, самая важная, быть может, самая неожиданная компенсация за низведение языка к объекту – это появление литературы – литературы как таковой. Конечно, уже начиная с Данте или даже Гомера в западном мире существовала форма языка, которую мы теперь называем «литературой». Но само слово это появилось много позже, поскольку лишь сравнительно недавно в нашей литературе произошло обособление того специфического языка, истинное проявление которого состоит в том, чтобы быть «литературным». Именно в начале XIX века – в то время, когда язык как бы погружался в свою объектную толщу и позволял знанию пронизывать себя насквозь, – он одновременно восстанавливал самоё себя в другой области и в другой самостоятельной форме – едва доступной, сосредоточенной на загадке своего происхождения, всецело соотносённой с чистым актом письма.

Литература бросает вызов своей родной сестре – филологии: она приводит язык от грамматики к чистой речевой способности, где и сталкивается с диким и властным бытием слов. От протеста романтиков против сковывающего этикета дискурсии и до открытия бессильной мощи слова у Малларме хорошо видно, какой была в XIX веке функция литературы по отношению к современному способу бытия языка. На фоне этого основного соотношения остальное является следствием: литература всё более и более отличает себя от дискурсии мыслей и замыкается в своей глубинной самозамкнутости. Она отделяется от всех тех ценностей, которые могли в классический век приводить её в движение (вкус, удовольствие, естественность, правда), и порождает в своём собственном пространстве всё то, что может обеспечить их игровое отрицание (неприличное, безобразное, невозможное); она порывает с каким-либо определением «жанров» как форм, приложенных к порядку представлений, и становится простым проявлением языка, который знает лишь один закон – утверждать вопреки всем другим типам дискурсии своё непреклонное существование.

Таким образом, ей остаётся лишь замкнуться в вечном возврате к самой себе, словно всё содержание её речи сводится лишь к высказыванию своей собственной формы; она обращается к самой себе как к пишущей субъективности или же пытается воссоздать в самом порождающем её движении сущность всей литературы; итак, все нити ведут к неуловимой, неповторимой, мгновенной, зато абсолютно всеобщей точке – к простому акту письма. В тот самый момент,

когда язык как развёрнутая речь становится объектом познания, он тут же появляется вновь в прямо противоположном качестве: как безмолвное, бережное нанесение слова на белизну бумаги, где оно не может иметь ни звучания, ни собеседника, где ему не о чем говорить, кроме как о себе самом, нечего делать, кроме как сиять светом собственного бытия.

## ЖАК ДЕРРИДА

*Фрагменты из произведения Ж. Деррида приводятся по изданию: Деррида Ж. Позиции. – М., 2007. – С. 56–59.*

### ПОЗИЦИИ

– Я пытаюсь держаться возле границы философского дискурса. Я говорю «границы», а не «смерти», поэтому я вовсе не верю в то, что привычно называют сегодня смертью философии (да впрочем вообще чего бы то ни было: книги, человека или бога; тем более, как всякий знает, умерший сохраняет весьма специфическую действительность). Так вот, граница, отталкиваясь от которой философия сделалась возможной, определилась, как эпистема, наука, функционирующая внутри системы основополагающих ограничений, концептуальных оппозиций, вне которых она становится неосуществимой.

Полагаю, что любой философ, мыслитель в своей работе создаёт деконструкцию. Я хотел бы спросить: есть ли кардинальная, существенная разница между понятиями «Kritik» («критика») у Канта, «Aufhebung» («снятие») у Гегеля, «Umwerlung aller Werte» («переоценка ценностей») у Ницше и «deconstruction» («деконструкция») у Деррида?

Да, конечно, существует разница между моим понятием и теми, что Вы перечислили. Иначе это было бы просто повторением. Для начала о том, чем отличаются понятия «deconstruction» и «differance» от кантовского «Kritik». Понятие критики у Канта связано с уровнем суждений: критика – это начало, порождающее суждение. Критика для Канта связана с теорией суждения и с ситуацией выбора. При критике необходимо принимать решение. У нас всегда есть два варианта, из которых мы делаем выбор – поэтому ситуация выбора совершается на пределе: это предельная ситуация. Пределы могут быть разными, например, это могут быть пределы нашего опыта. Понятие деконструкции тоже, конечно, оперирует идеей предела, но этот предел, в отличие от концепции Канта, не представляет из себя нечто неделимое – напротив, деконструкция подразумевает осо-

бое структурирование понятия «предел» («extremite»). Это связано с концепцией неопределённости (неразрешимости). Понятие неопределённости («indefinite») приводит нас к критике тех самых аксиом, о которых речь идёт у Канта.

Деконструкция очень многим обязана кантовским идеям, но вместе с тем она не сводима только к Канту. Можно сказать, что деконструкция имеет дело с генеалогией понятия «критики», с исходной ситуацией критического суждения – с тем, что обозначается греческим термином «krinein». То же самое можно сказать о любом типе критической деятельности, о марксизме, также подразумевающим критическую деятельность. То же самое относится и к литературной критике. Таким образом, эти проблемы неизбежно возникают каждый раз, когда мы говорим о критическом суждении. Но это не значит, что я высказываюсь против критики как таковой или критики в кантовском понимании – дело в том, что нам надо всячески развивать исходный критический мотив, но в какой-то точке необходимо анализировать его возникновение: откуда пошёл изначальный критический импульс, ситуация начального критического суждения, krinein? И поэтому невозможно сказать, что деконструкция – это просто развитие того или иного типа критической деятельности, это всегда вопрошание об истоках.

Надо также иметь в виду, что движение критики – это часто, по существу, движение негативное, отрицательное по своей сущности. Например, кантовское понятие пределов также связано с этим ограничением, негативным импульсом, в то время как для деконструктивной деятельности существенно, что негативный импульс не превалирует. Я всегда говорю, что деконструкция имеет утвердительные цели, и её нельзя сводить только к жесту отрицания.

Что же касается разграничения между понятием «differance» и гегелевским понятием «Aufhebung» (снятие), то здесь, конечно, определённые расхождения совершенно очевидны. Я не раз в своих книгах и статьях, интервью указывал на эти расхождения и даже говорил, что первой целью деконструкции является «Aufhebung». Термин этот довольно труден для перевода; были неоднократные попытки предложить самые различные варианты – и я предложил новый французский вариант перевода этого гегелевского термина: «telev» (смена, замена, смещение). Вместе с тем здесь невозможно пространно говорить о различиях между «differance» и «Aufhebung», между «differance» и всей диалектикой Гегеля – это предмет многих моих статей и книг. Можно лишь сделать одно замечание: эти поня-

тия соотносятся между собой не в плане противопоставления или оппозиции, а разграничиваются по принципу «difference», то есть различаются, а не противопоставляются.

Но, конечно, если стремиться всё смешать, то это всегда можно сделать – можно смешивать «difference» с кантовскими и гегелевскими понятиями; философия даёт нам такие возможности для путаницы понятий – но меня, конечно же, больше интересует ситуация различия этих понятий.

И здесь совершенно особое различие возникает в связи с упомянутым термином Ницше – «переоценка ценностей». То, что Ницше оказал большое влияние на становление концепции деконструкции, это общеизвестный факт; и по сравнению с тем, что сделал Ницше, мой вклад довольно скромно. Но если говорить о расхождениях между деконструкцией и понятием Ницше, то они более внутренне значимы, чем расхождения между отдельными деконструктивными концепциями и понятиями Канта и Гегеля. Тут возможно много аналогий – была даже попытка с моей стороны деконструировать критику Хайдеггером Ницше, то есть своего рода попытка защитить Ницше. Но, несмотря на все эти аналогии с понятием «переоценка ценностей», нельзя сказать, что здесь имеют место какие-нибудь явные влияния. Дело в том, что я отказываюсь от упрощенного понимания переоценки, когда члены оппозиции просто меняются местами, и тем более я не использую в своей практике термин «ценность». Мне, скорее, ближе хайдеггеровские понятия, но не понятия переоценки как изменения места.

## **ЖИЛЬ ДЕЛЁЗ**

*Фрагмент из произведения Ж. Делёза даётся по изданию: Делёз Ж. Критика и клиника. – СПб., 2002. – С. 180.*

### **КРИТИКА И КЛИНИКА**

1. Писатель как тот, кто видит и слышит, – вот цель литературы: переход жизни в язык, который учреждает Идеи.

2. Гамлет – это не человек скептицизма или сомнения, но человек Критики. Я отделён от себя самого формой времени и тем не менее я един и неделим, потому что «Я» по необходимости затрагивает эту форму, осуществляя её синтез – не только следуя от одной части к другой, но ежемгновенно и потому что «Моё Я» им по необходимости затрагивается как содержание в этой форме.

3. Закон, следовательно, определяется как чистая форма всеобщности. Он говорит нам не о том, какую цель должна преследовать воля, дабы быть доброй, а о том, какую форму она должна принять, дабы быть моральной. Он не говорит о том, что нужно, он просто говорит: «Нужно!» – пусть даже придётся выводить отсюда благо, то есть объекты этого чистого императива. Закон не познан, потому что в нём и нечего познавать – это объект чисто практического, а не теоретического или спекулятивного определения.

*Фрагмент из произведения Ж. Делёза даётся по изданию: Делёз Ж. Логика смысла. – М.; Екатеринбург, 1998. С. 46.*

### ЛОГИКА СМЫСЛА

Вторая серия парадоксов: поверхностные эффекты: ... кошелек Фортуната, представленный в виде кольца Мёбиуса, сделан из носовых платков, сшитых *in the wrong way* так, что его внешняя поверхность плавно переходит во внутреннюю: он обёртывает весь мир таким образом, что то, что снаружи, оказывается внутри, и наоборот.

*Фрагмент из произведения Ж. Делёза даётся по изданию: Делёз Ж., Ф. Гваттари. Что такое философия? – СПб., 1998. – С. 85.*

### ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

Люди для прикрытия всегда делают себе зонтики, на нижней стороне которых рисуют небосвод и записывают свои условности и мнения; а поэт или художник делает в зонтике разрез, раздирает небосвод, чтобы впустить немного вольного и ветреного хаоса и обрамить резким светом проступающее в прорези видение – первоцвет Вордсворта или яблоко Сезанна, силуэт Макбета или Ахава. А потом приходит толпа подражателей, которые латают зонтик картинкой, более или менее похожей на видение, и толпа толкователей, которые затыкают разрез своими мнениями; это и есть коммуникация.

*Фрагменты из произведения Ж. Делёза приводятся по изданию: Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. – СПб., 1999. – С. 35, 141.*

### ПРУСТ И ЗНАКИ

Все те, кого мы когда-то любили, заставляли нас страдать; но искорёженная дорога, оставшаяся после них в памяти, – прекрасное зрелище для разума. [...]

То, что «вынуждает мыслить», – более значимо, чем сама мысль. [...]

*Фрагмент из произведения Ж. Делёза приводится по изданию: Делёз Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998. – С. 10–11.*

## РАЗЛИЧИЕ И ПОВТОРЕНИЕ

Философская книга должна быть, с одной стороны, особым видом детективного романа, а с другой стороны – родом научной фантастики. Говоря о детективном романе, мы имеем в виду, что понятия в некоей зоне присутствия должны вмешиваться в разрешение локальной ситуации. Они сами меняются вместе с задачами. У них есть сферы влияния, где, как мы увидим, они осуществляются в связи с «драмами» и путём известной «жестокости». У них должно быть соответствие, но оно не должно исходить от них. Соответствие должно прийти извне.

Таков секрет эмпиризма. Эмпиризм ни в коей мере не противодействует понятиям, не вызывает просто к пережитому опыту. Напротив, он предпринимает самую безумную из ранее известных попыток создания понятий. Эмпиризм – это мистицизм понятий и их математизм. Но он трактует понятие именно как объект встречи, здесь-сейчас, или, скорее, как Egewhon, откуда появляются неисчерпаемые «здесь» и «сейчас», всегда новые, иначе распределённые. Только эмпиризм может сказать: понятия есть сами вещи, но вещи в свободном и диком состоянии, по ту сторону «антропологических предикатов». Я составляю, переделываю и разрушаю свои понятия, исходя из подвижного горизонта, из всегда децентрированного центра и всегда смещённой периферии, их повторяющей и дифференцирующей. Современной философии свойственно преодолевать альтернативу временного-вневременного, исторического-вечного, частного- универсального. Вслед за Ницше мы открываем вневременное как более глубокое, чем время и вечность, – философия не есть философия истории или вечности, она вневременна, всегда и только вневременна, то есть «против этого времени, в пользу времени, которое, я надеюсь, придёт». Вслед за Сэмюэлом Батлером мы открываем Egewhon как означающее одновременно исходное «нигде» и «здесь-сейчас», смещённое, замаскированное, изменённое, постоянно пересоздаваемое. Ни эмпирические частности, ни абстрактное универсальное, а Cogito для распавшегося мыслящего субъекта (moi). Мы верим в мир, в котором индивидуации лишены персонификации, особенности – доиндивидуальны: великолепие «безличного» (on). Вот откуда тот аспект фантастики, который необходимо вытекает из Egewhon. Цель этой книги – выявить приближение к связности, не более присущей нам, людям, чем Богу или миру. В этом смысле это скорее апокалиптическая книга (третье время временного ряда).

## ИМЕННОЙ СЛОВАРЬ

- Августин Аврелий** (354–430) – христ. теолог и философ, представитель зрелой патристики, оказавший существенное влияние на развитие христианского богословского канона.
- Авенариус Рихард** (1843–1896) – нем.-швейц. философ; был профессором Цюрихского университета.
- Аверроэс** (наст. имя – **Абуль Валид Мухаммад ибн Ахмад ибн Рушд**) (1126–1198) – знаменитый западно-арабский философ.
- Адлер Альфред** (1870–1937) – австр. психолог, психиатр и мыслитель, один из предшественников неофрейдизма, создатель системы индивидуальной психологии.
- Адорно Теодор** (1903–1969) – нем. философ, социолог и музыковед, представитель Франкфуртской школы.
- Алькье Фердинанд** – франц. философ.
- Анаксимен Милетский** (585/560–525/502 до н.э.) – др.-греч. философ, представитель милетской школы натурфилософии.
- Арендт Ханна** (1906–1975) – нем. политолог, специалист по проблемам тоталитаризма.
- Аристотель** (384–322 до н.э.) – др.-греч. философ и учёный-энциклопедист. Обобщил достижения современной ему физики, астрономии, биологии и ряда других дисциплин.
- Арон Раймон** (1905–1983) – франц. социолог, философ и публицист, один из родоначальников теории «индустриального общества».
- Ахав** (ивр. אַחָאָב, др.-греч. Αχαιβ) – царь Израильского царства в 873–852 гг. до н.э.
- Бадью Ален** (род. 1937) – совр. франц. философ.
- Бальтазар** – библейский персонаж, вавилонский царь, при котором Вавилон пал под натиском персов.
- Барт Карл** (1886–1968) – швейц. протестантский теолог, оказавший влияние на всё христианское богословие XX в.
- Батлер Сэмюэл** (1835–1902) – англ. писатель, художник, переводчик, один из классиков викторианской литературы.
- Баумгартен Александр Готлиб** (1714–1762) – нем. философ, ввёл термин «эстетика» для обозначения теории прекрасного и явился родоначальником эстетики как особого раздела философии.
- Башляр Гастон** (1884–1962) – французский философ и искусствовед.
- Беккет Сэмюэл Баркли** (1906–1989) – ирландский писатель, поэт и драматург. Представитель модернизма в литературе, один из основоположников (наряду с Эженом Ионеско) театра абсурда.

- Белл Даниел** (1919–2011) – амер. философ и социолог, профессор Гарвардского университета. Автор концепции деидеологизации и постиндустриального общества.
- Беньямин Вальтер** (1892–1940) – нем. философ культуры.
- Бергсон Анри** (1859–1941) – франц. философ, представитель интуитивизма и философии жизни, лауреат Нобелевской премии по литературе (1927).
- Бердяев Николай Александрович** (1874–1948) – рус. философ и публицист, один из основоположников экзистенциализма.
- Беркли Джордж** (1685–1753) – англ. философ, известный своей системой спиритуалистической философии; епископ.
- Бернард Клервосский** (1091–1153) – франц. средневековый богослов, мистик, общественный деятель, аббат монастыря Клерво (с 1117 года).
- Бернштейн Эдуард** (1850–1932) – нем. публицист и политический деятель (социал-демократ), идеолог ревизионизма.
- Бёме Якоб** (1575–1624) – нем. христианский мистик, провидец, теософ, родоначальник западной софиологии – учения о «Премудрости Божией».
- Бжезинский Збигнев Казимеж** (род. 1928) – амер. политолог, социолог и государственный деятель польского происхождения. Долгое время являлся одним из ведущих идеологов внешней политики США.
- Бибихин Владимир Вениаминович** (1938–2004) – сов. и рос. философ, филолог и переводчик.
- Бинсвангер Людвиг** (1881–1966) – швейц. психиатр и основоположник экзистенциальной психологии
- Блаватская Елена Петровна** (1831–1891) – рус. религиозный философ, создательница «Теософского общества».
- Бланшо Морис** (1907–2003) – франц. писатель, мыслитель-эссеист.
- Блейер Юджин** (1857–1939) – швейц. психиатр.
- Бовуар Симона де** (1908–1986) – франц. писательница, теоретик экзистенциализма, основоположник радикального феминизма, спутница жизни Ж. П. Сартра.
- Бодрийяр Жан** (1929–2007) – франц. социолог, культуролог и философ-постмодернист.
- Больцано Бернард** (1781–1842) – чеш. философ, математик, теолог.
- Бонавентура** (Джованни Фиданца, 1221–1274) – средневековый теолог и философ. Глава францисканского ордена, кардинал (с 1273), один из крупнейших представителей поздней схоластики.

- Бонапарт Луи** (1778–1846) – франц. политический деятель, король Голландии в 1806–1810, граф де Сен-Ле с 1810 г., младший брат Наполеона I.
- Братья Гонкур** – французские писатели Жюль де Гонкур (1830–1870) и Эдмон де Гонкур (1830–1870).
- Брейер Йозеф** (1842–1925) – австрийский врач, друг и наставник З. Фрейда, основатель катарсического метода психотерапии. Наряду с З. Фрейдом считается основателем психоанализа.
- Брентано Клеменс де ля Рош** (1778–1842) – нем. писатель и поэт.
- Брентано Франц** (1838–1917) – австр. философ и психолог, провозвестник феноменологии и некоторых идей аналитической философии.
- Брюкке Эрнст** (1819–1892) – нем. физиолог.
- Брюнстик Леон** (1869–1944) – франц. философ, представитель так называемого критического рационализма.
- Будда** (санскр. – букв. – просветлённый) – имя, данное основателю буддизма Сиддхартхе Гаутаме (623–544 до н.э.), происходившему, по преданию, из царского рода племени шакьев в Сев. Индии (одно из имён Будды – Шакьямуни – отшельник из шакьев).
- Булгаков С.Н.** (1871–1944) – рус. религиозный философ, богослов, экономист. Профессор политэкономии в Киеве и Москве. С 1923 г. в эмиграции.
- Буль Джордж** (1815–1864) – англ. математик и логик. Один из предтеч математической логики.
- Бульман Рудольф Карл** (1884–1976) – лютеранский теолог, один из основоположников диалектической теологии.
- Бутервек Фридрих** (1766–1828) – нем. философ и историк литературы.
- Бюлер Карл Людвиг** (1879–1963) – нем. психолог и лингвист, автор трудов по психологии мышления и языка, по общему языкознанию.
- Бютор Мишель** (род. 1926) – франц. писатель.
- Вагнер Вильгельм Рихард** (1813–1883) – нем. композитор и теоретик искусства. Крупнейший реформатор оперы, Вагнер оказал значительное влияние на европейскую музыкальную культуру, особенно немецкую.
- Валь Жан** (1888–1974) – франц. философ-экзистенциалист.
- Ван Бреда Герман Лео** (при рождении – Лео Мари Карел, 1911–1974) – бельг. философ, основатель архивного центра Э. Гуссерля в Лёвене, вывезший его рукописи из нацистской Германии. Монах-францисканец, католический священник.

- Ван-Гог Винсент Виллем** (1853–1890) – нидерл. художник-постимпрессионист.
- Вебер Альфред** (1868–1958) – немецкий экономист и социолог. Брат М. Вебера.
- Вебер Максимилиан Карл Эмиль** (1864–1920) – известный как **Макс Вебер** – нем. социолог, философ, историк, политический экономист. Идеи Вебера оказали значительное влияние на развитие общественных наук, в особенности социологии.
- Вейерштрасс Карл Теодор Вильгельм** 1815–1897) – нем. математик.
- Верди Джузеппе Фортунино Франческо** (1813–1901) – итал. композитор, творчество которого является одним из крупнейших достижений мирового оперного искусства и кульминацией развития итальянской оперы XIX в.
- Винкельман Иоганн Иоахим** (1717–1768) – нем. искусствовед, основоположник современных представлений об античном искусстве и науке археологии.
- Витгенштейн Людвиг Йозеф Иоганн** (1889–1951) – австр. философ и логик, представитель аналитической философии и один из самых ярких мыслителей XX века.
- Вольтер**, настоящее имя – Франсуа Мари Аруэ (1694–1778) – франц. философ, писатель, историк, представитель французского Просвещения.
- Вольф Христиан** (1679–1754) – нем. мыслитель, философ и математик, с именем которого связано начало Просвещения в немецкой философии, основатель первой философской школы в Германии, популяризатор идей Г. В. Лейбница.
- Вордсворт Уильям** (1770–1850) – англ. поэт-романтик.
- Гайгер Мориц** (1880–1937) – нем. философ феноменологического направления.
- Гальтон Фрэнсис** 1822–1911) – англ. исследователь, географ, антрополог и психолог, статистик.
- Гамлет** – герой трагедия У. Шекспира «Гамлет».
- Гандийяк Морис де** (род. 1906) – франц. философ, специалист по истории философии.
- Гароди Роже** (1913–2012) – франц. писатель, философ и политический деятель.
- Гартман Николай** (1882–1950) – нем. философ-идеалист. Основоположник «новой» или «критической» онтологии.
- Гартман Эдуард** (1842–1906) – нем. философ, один из представителей идейного пессимизма и иррационализма второй половины XIX в.

- Гваттари Пьер-Феликс** (1930–1992) – франц. психоаналитик, философ и политический активист.
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих** (1770–1831) – нем. философ, создатель философской системы, являющейся завершающим звеном в развитии немецкой трансцендентальной философии.
- Гейгер Ханс Вильгельм** (1882–1945) – нем. физик, первым создавший детектор альфа-частиц и других ионизирующих излучений. Изобрёл в 1908 г. счётчик Гейгера.
- Гейзенберг Вернер Карл** (1901–1976) – нем. физик-теоретик, один из создателей квантовой механики, лауреат Нобелевской премии по физике (1932).
- Гельвеций Клод Адриан** (1715–1771) – франц. философ, крупнейший представитель французского Просвещения и школы французского материализма.
- Георге Стефан Антон** (1868–1933) – нем. поэт.
- Гербарт Иоганн Фридрих** (1776–1841) – нем. философ, психолог, педагог. Один из основателей научной педагогики.
- Гердер Иоганн Готфрид** (1744–1803) – нем. историк культуры, создатель исторического понимания искусства, критик, поэт второй половины XVIII в.
- Гермес** (известен в Древнем Риме как **Меркурий**) – бог торговли, прибыли, разумности, ловкости и красноречия, дающий богатство и доход в торговле, бог атлетов. Покровитель глашатаев, poslov, пастухов и путников; покровитель магии, алхимии и астрологии. Посланник богов и проводник душ в подземное царство Аида. Изобрёл меры, числа, азбуку и обучил людей.
- Гесиод** (др.-греч. Ἡσίοδος, VIII–VII века до н.э.) – первый исторически достоверный др.-греч. поэт, автор поэм «Труды и дни» и «Теогония».
- Гёльдерлин Иоганн Христиан Фридрих** (1770–1843) – выдающийся нем. поэт.
- Гёте Иоганн Вольфганг** (1749–1832) – нем. поэт, просветитель, учёный и философ (Большое Веймарское издание сочинений Гёте насчитывает 143 тома).
- Гиппиус Зинаида Николаевна** (по мужу Мережковская) (1869–1945) – рус. поэтесса и писательница, драматург и литературный критик, одна из видных представительниц «Серебряного века» русской культуры, считается идеологом русского символизма.
- Гитлер Адольф** (1889–1945) – основоположник и центральная фигура национал-социализма, основатель тоталитарной диктатуры

- Третьего рейха, вождь (фюрер) Национал-социалистической немецкой рабочей партии (1921–1945), рейхсканцлер Германии (1933–1945), фюрер Германии (1934–1945), верховный главнокомандующий вооружёнными силами Германии (с 19 декабря 1941) во Второй мировой войне.
- Гоббс Томас** (1588–1679) – англ. государственный деятель и философ-материалист.
- Гольбах Поль Анри** (1723–1789) – франц. философ, один из основателей школы французского материализма и атеизма, выдающийся представитель французского Просвещения.
- Гомер** (VIII в. до н. э.) – легендарный др.-греч. поэт-сказитель, создатель эпических поэм «Илиады» (древнейшего памятника европейской литературы) и «Одиссеи».
- Гумбольдт Вильгельм фон** (1767–1835) – нем. эстетик, языковед, философ, государственный деятель и дипломат, один из основателей Берлинского университета (1810).
- Гуссерль Эдмунд** (1859–1938) – нем. философ, основатель феноменологии, одна из наиболее значительных фигур в философии XX в.
- Гэлбрейт Джон Кеннет** (1908–2006) – амер. мыслитель, экономист, социолог, литератор, общественный деятель.
- Дали Сальвадор** (1904–1989) – исп. живописец, график, скульптор, режиссёр, писатель. Один из самых известных представителей сюрреализма.
- Данте Алигьери** (1265–1321) – итал. поэт общеевропейского и мирового масштаба, мыслитель и политический деятель позднего Средневековья, гуманист, основоположник итальянского литературного языка.
- Дарвин Чарльз Роберт** (1809–1882) – брит. естествоиспытатель, автор теории происхождения видов путём естественного отбора.
- Де Бройль Луи** (наст. имя – Луи Виктор Пьер Раймон, 7-й герцог Брольи (1892–1987) – франц. физик-теоретик, один из основоположников квантовой механики, лауреат Нобелевской премии по физике за 1929 г., член Французской академии наук (с 1933 г.) и её неперемный секретарь (с 1942 г.), член Французской академии (с 1944 г.).
- Де Голль Шарль Андре Жозеф Мари** (1890–1970) – франц. генерал, государственный деятель. Во время Второй мировой войны стал символом французского Сопротивления. Основатель и первый президент Пятой Республики (1959–1969).

- Декарт Рене** (латинизированное имя – Картезий, 1596–1650) – франц. философ, математик, физик, физиолог, представитель классического рационализма. Автор многих открытий в математике и естествознании.
- Дельбо Виктор** (1862–1916) – франц. философ и историк философии.
- Дидро Дени** (1713–1784) – франц. философ-материалист и идеолог Просвещения, писатель, теоретик искусства, глава энциклопедистов.
- Дильтей Вильгельм** (1833–1911) – нем. философ, психолог и историк культуры. Представитель «философии жизни».
- Достоевский Фёдор Михайлович** (1821–1881) – великий русский писатель, мыслитель, философ и публицист.
- Дунс Скот Иоанн** (1266–1308) – шотл. теолог, философ, схоластик и францисканец.
- Евклид, Эвклид** (др.-греч. Εὐκλείδης, – добрая слава, ок. 300 г. до н.э.) – др.-греч. математик, автор первого из дошедших до нас теоретических трактатов по математике.
- Еврипид** (480–406 до н.э.) – др.-греч. драматург, представитель новой аттической трагедии, в которой преобладает психология над идеей божественного рока.
- Ехидна** (др.-греч. Ἐχίδνα – буквально «гадюка») – в древнегреческой мифологии исполинская полуженщина-полузмея.
- Жане Пьер Мария Феликс** (1859–1947) – франц. психолог, психиатр, невропатолог.
- Жене Жан** (1910–1986) – франц. писатель, поэт и драматург.
- Зевс** (др.-греч. Ζεύς) – в др.-греч. мифологии бог неба, грома и молний, ведающий всем миром, главный из богов-олимпийцев.
- Зенон Элейский** (ок. 490 – ок. 430 до н.э.) – др.-греч. философ, представитель элейской школы. Согласно сведениям Диогена Лаэртия, был учеником и приёмным сыном Парменида. Автор апорий, направленных на доказательство невозможности движения.
- Зиммель Георг** (1858–1918) – нем. философ и социолог, один из главных представителей поздней «философии жизни». Разрабатывал преимущественно проблемы философии культуры и социологии.
- Иаков Зеведеев** – апостол Иисуса Христа, упоминаемый в Новом Завете. Иаков родился в Палестине, был убит в 44 г. в Иерусалиме. Старший брат Иоанна Богослова.
- Ингарден Роман Витольд** (1893–1970) – польский философ, представитель феноменологии.

- Ионеско Эжен** (1912–1994) – франц. драматург. Выходец из Румынии. Один из зачинателей абсурда драмы. В его пьесах бессмысленность, иррационализм и замкнутость человеческого существования осмысливаются как фундаментальные основы современного мира; одновременно им свойственна резкая критика конформистского сознания.
- Ипполит Жан** (1907–1968) – франц. философ, представитель неогегельянства.
- Иустин св.** (ум 310) – священник, епископ Сипонто, один из первых трёх святых.
- Кайзерлинг Герман Карл фон** (1697–1765) – рус. государственный деятель из древнего германского рода.
- Кант Иммануил** (1724–1804) – нем. философ и естествоиспытатель, основоположник немецкой классической философии.
- Карус Карл Густав** (1789–1869) – немецкий врач, философ, психолог и художник.
- Кастро Рус Фидель Алехандро** (род. 1926) – кубинский революционный, государственный, политический и партийный деятель, команданте, председатель Госсовета (глава государства) Кубы с 1976 по 2008 гг. Герой Советского Союза (1963).
- Каутский Карл** (1854–1938) – немецкий экономист, историк и публицист. Теоретик классического марксизма, редактор четвёртого тома «Капитала» К. Маркса
- Кафка Франц** (1883–1924) – один из основных немецкоязычных писателей XX века.
- Кенигбергер Лео** (1837–1921) – нем. математик.
- Керстайн Линкольн** (1907–1996) – амер. деятель литературы и искусства.
- Клоссовски Пьер** (1905–2001) – франц. философ, психоаналитик, писатель, художник, литературный критик, переводчик.
- Койре Александр** (1892–1964) – франц. философ русского происхождения, историк науки и философии.
- Крафт Виктор** (род. 1880) – австр. философ, представитель неопозитивизма, занимался вопросами теории познания, учения о ценностях и систематикой философии.
- Крафт Рихард Фридолин Йозеф барон фон Фестенберг ауф Фронберг**, называемый **фон Эбинг** (1840–1902) – австр. и нем. психиатр невропатолог, криминалист, исследователь человеческой сексуальности. Является одним из основоположников сексологии.

- Кронекер Леопольд** (1823–1891) – нем. математик.
- Кук Джеймс** (1728–1779) – английский военный моряк, исследователь, картограф и первооткрыватель.
- Кьеркегор Сёрен** (1813–1855) – дат. философ и писатель. Его творчество, укоренённое в интимно-личностных переживаниях и рефлексии самонаблюдения, неразрывно связано с его личной жизнью. Стиль философствования Кьеркегора стал образцом для иррационалистических течений современной западной философии. Считается предшественником экзистенциализма.
- Кювье Жорж Леопольд** (1769–1832) – франц. естествоиспытатель, натуралист. Считается основателем сравнительной анатомии и палеонтологии. Был членом Французского Географического общества.
- Лагранж Жозеф Луи** (1736–1813) – франц. математик, астроном и механик итальянского происхождения. Наряду с Л. Эйлером – крупнейший математик XVIII в.
- Лакан Жак** (1901–1981) – франц. психоаналитик.
- Ландцман Клод** (род. 1925) – франц. журналист и кинорежиссёр-документалист.
- Лев XIII**, до интронизации – Винченцо Джоакино Рафаэль Луиджи Печчи (1810–1903) – рим. папа (1878–1903). Опубликовал 88 энциклик – больше, чем кто-либо из его предшественников или преемников.
- Леви-Брюль Люсьен** (1857–1939) – франц. философ и антрополог.
- Леви-Стросс Клод** (1908–2009) – франц. этнолог и социолог, поживший начало структуралистским исследованиям в области культурологии.
- Левинас Эммануэль** (1905/1906–1995) – еврейский франц. философ.
- Лейбниц Готфрид Вильгельм** (1646–1716) – нем. философ-рационалист, математик, физик и изобретатель, юрист, историк, языковед.
- Леннон Питер** (1930–2011) – ирландский режиссёр, актёр, сценарист.
- Лессинг Готхольд Эфраим** (1729–1781) – нем. поэт, драматург, теоретик искусства и литературный критик-просветитель. Основоположник нем. классической литературы.
- Либкнехт Карл** (1871–1919) – деятель германского и международного рабочего и социалистического движения, один из основателей (1918) Коммунистической партии Германии.
- Либман Отто** (1840–1912) – нем. философ, представитель раннего неокантианства.

- Лиотар Жан-Франсуа** (1924–1998) – франц. философ-постмодернист и теоретик литературы.
- Липпе Ганс** (1889–1941) – нем. философ. Погиб в России во Вторую мировую войну.
- Липпе Теодор** (1851–1914) – нем. философ, психолог, эстетик.
- Локк Джон** (1632–1704) – англ. философ-просветитель, политический деятель, разработал эмпирическую теорию познания и социально-политическую доктрину либерализма.
- Лоренц Конрад Захариас** (1903–1989) – австрийский учёный, один из основоположников этологии.
- Лоузи Джозеф** (1909–1984) – амер. и брит. режиссёр театра и кино.
- Лукач Дьёрдь (Георг) Бернат Сегедский**, в годы жизни в СССР – Георгий Осипович Лукач (1885–1971) – венгерский философ-неомарксист еврейского происхождения, литературный критик. Доктор философских наук (1943).
- Людвик IX Святой** (1214–1270) – король Франции в 1226–1270 гг. Руководитель седьмого и восьмого крестовых походов.
- Люксембург Роза** (1871–1919) – теоретик марксизма, философ, экономист и публицист. Одна из наиболее влиятельных деятелей немецкой и европейской революционной левой социал-демократии.
- Магритт Рене Франсуа Гислен** (1898–1967) – бельгийский художник-сюрреалист. Известен как автор остроумных и вместе с тем поэтически загадочных картин.
- Майер Эрнст** (1887–1930) – деятель нем. социал-демократического и коммунистического движения, один из создателей Коммунистической партии Германии, экономист и философ.
- Макбет** – герой пьесы У. Шекспира «Макбет».
- Малахов Владимир Сергеевич** (род. 1958) – доктор политических наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, директор Центра изучения проблем гражданства и идентичности.
- Малларме Стефан** (1842–1898) – франц. поэт, один из вождей символистов.
- Мао Цзедун** (1893–1976) – кит. государственный и политический деятель XX в., главный теоретик маоизма.
- Маркс Карл** (1818–1883) – нем. социолог, философ, экономист. Основоположник диалектического и исторического материализма.
- Марсель Габриэль Оноре** (1889–1973) – франц. философ, драматург и критик, основоположник католического экзистенциализма.
- Масарик Томаш Гарриг** (1850–1937) – чешский социолог и философ, общественный и государственный деятель, один из лиде-

- ров движения за независимость Чехословакии, а после создания государства – первый президент Чехословацкой Республики (1918–1935).
- Мах Эрнст** (1838–1916) – австр. физик и философ-идеалист.
- Мейерсон Эмиль** (1859–1933) – франц. философ и химик польского происхождения.
- Мелисс Самосский** (V в. до н.э.) – др.-греч. философ, последний представитель элейской школы.
- Мережковский Дмитрий Сергеевич** (1865–1941) – рус. писатель, литературный критик и религиозный философ. Один из идеологов «нового религиозного сознания».
- Меркурий** – в др.-рим. мифологии бог-покровитель торговли. К его атрибутам относятся жезл кадуцей (усечённое к низу древко, обвитое двумя змеями и увенчанное парой крыльев), крылатые шлем и сандали, а также часто денежный мешочек.
- Мерло-Понти Морис** (1908–1961) – франц. философ, представитель феноменологии и экзистенциализма.
- Мёбиус Август Фердинанд** (1790–1868) – нем. математик, геометр и астроном-теоретик. Установил существование односторонних поверхностей (лист Мёбиуса).
- Минелли Лайза** (Род. 1946) – амер. актриса и певица, обладательница премии «Оскар».
- Миттеран Франсуа** (1916–1996) – президент Франции в 1981–1995 гг. Первый секретарь французской Социалистической партии в 1971–1981 гг. В 1965–1968 гг. лидер Федерации демократических и социалистических левых сил.
- Можейко Марина Александровна** – доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Белорусского государственного университета культуры и искусств.
- Монкретьен Антуан де Ваттевиль** (1576–1621) – франц. драматург и экономист, впервые предложивший термин «политическая экономия».
- Мунье Эммануэль** (1905–1950) – франц. философ, представитель персонализма. Испытал влияние философии Н. Бердяева.
- Мур Джордж Эдвард** (1873–1958) – англ. философ, один из самых влиятельных мыслителей в современной англо-американской философии.
- Муссолини Бенито Амилькаре Андреа** (1883–1945) – итал. политический и государственный деятель, публицист, лидер Национальной фашистской партии (НФП), диктатор, вождь («дуче»), возглавлявший Италию как премьер-министр с 1922 по 1943.

- Наторп Пауль** (1854–1924) – нем. философ, представитель марбургской школы неокантианства.
- Нейрат Отто** (1882–1945) – австр. философ, социолог и экономист, один из организаторов и лидеров Венского кружка.
- Ницше Фридрих** (1844–1900) – нем. мыслитель, представитель иррационализма, родоначальник философии жизни. Оказал влияние на становление прагматизма, экзистенциализма.
- Ньютон Исаак** (1642–1727) – англ. физик, математик, механик и астроном, один из создателей классической физики.
- Одиссей** (др.-греч. Ὀδυσσεύς – страдающий; лат. Ulysses, Улисс) – в др.-греч. мифологии царь Итаки, прославившийся как участник Троянской войны. Один из ключевых персонажей «Илиады», главный герой поэмы «Одиссея».
- Оккам Уильям** (ок. 1285–1349) – англ. философ, логик и теолог, монах-францисканец. Главный представитель номинализма XIV в.
- Павел** (предп. 5/10–64/67) – «апостол язычников» (Рим. 11:13), не входивший в число Двенадцати апостолов и участвовавший в юности в преследовании христиан.
- Павлов Иван Петрович** (1849–1936) – русский учёный, первый русский нобелевский лауреат, физиолог, создатель науки о высшей нервной деятельности.
- Падилья Хуан де** (ок. 1490–1521) – один из вождей восстания кастильских городов во главе с Толедо против императорской власти императора Священной Римской империи Карла V. Войска П. были разбиты 23 апр. 1521 г. при Вильяларе, сам он взят в плен и на следующий день обезглавлен.
- Парацельс** (наст. имя – Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Хоренхейм) (1493–1541) – швейц. философ, естествоиспытатель, врач, алхимик, оккультист эпохи Возрождения, один из основателей ятрохимии. Подверг критическому пересмотру идеи древней медицины, способствовал внедрению химических препаратов в медицину.
- Парменид Элейский** (вторая половина VI – начало V вв. до н.э.) – основоположник элейской школы, одна из ключевых фигур в истории др.-греч. философии и европейской философской традиции вообще.
- Паульсен Фридрих** (1846–1908) – нем. писатель, педагог и философ-идеалист новокантианского направления.
- Пауэл Джон** (род. 1925) – амер. священник, богослов, психотерапевт, автор более десятка книг, курсов лекций и учебных программ по психологии и психотерапии.

- Перикл** (490–429 г. до н.э.) – афинский политический деятель, вождь демократической партии, знаменитый оратор и полководец.
- Пифагор Самосский** (570–490 гг. до н.э.) – др.-греч. философ, математик и мистик, создатель религиозно-философской школы пифагорейцев.
- Планк Макс Карл Эрнст Людвиг** (1858–1947) – нем. физик-теоретик, основоположник квантовой физики. Лауреат Нобелевской премии по физике (1918). На протяжении многих лет один из руководителей немецкой науки.
- Платон** (428/427–348/347) – др.-греч. философ, классик философской традиции; мыслитель мирового масштаба; к его оригинальной философской концепции генетически восходят многие направления классического философствования.
- Плесснер Хельмут** (1882–1985) – нем. философ, один из родоначальников философской антропологии.
- Плеханов Георгий Валентинович** (1856–1918) – рус. мыслитель, один из основоположников социал-демократизма, первый теоретик и пропагандист марксизма в России, философ, социолог, теоретик искусства и проблем религии.
- Плутон** (греч. Πλούτων, лат. Pluto) – в др.-греч. мифологии одно из имён бога подземного царства и смерти.
- Полян Жан** (1884–1968) – франц. писатель, эссеист, издатель. Член Французской Академии (1963).
- Посейдон** (др.-греч. Ποσειδών) – в др.-греч. мифологии бог морей.
- Пруст Марсель** (1873–1922) – франц. писатель, автор 15-томного романа «В поисках утраченного времени».
- Пфендер Александр** (1870–1941) – нем. философ, феноменолог, работавший в области логики и психологии.
- Пэтэн Анри-Филипп** (1856–1951) – франц. военный и государственный деятель; маршал Франции (1918); видный участник Первой мировой войны. В 1940–1944 гг. возглавлял авторитарное коллаборационистское правительство Франции.
- Ранер Карл** (1904–1984) – нем. католический богослов.
- Рассел Бертран** (1872–1970) – брит. философ, логик, математик, социолог, историк философии, общественный деятель.
- Рейнах А.** – представитель западной феноменологической школы права.
- Рикёр Поль** (1913–2005) – франц. философ, один из ведущих (наряду с М. Хайдеггером и Х.-Г. Гадамером) представителей философской герменевтики.

- Риккерт Генрих** (1863–1936) – нем. философ, один из основателей баденской школы неокантианства.
- Рильке Райнер Мария** (полное имя: Рене Карл Вильгельм Иоганн Йозеф Мария Рильке, 1875–1926) – нем. поэт, один из самых влиятельных поэтов-модернистов XX в.
- Розанов Василий Васильевич** (1856–1919) – рус. религиозный мыслитель и философ, писатель-эссеист. Не примыкал ни к одному из направлений. В многочисленных трудах разрабатывал широкий круг проблем религии и культуры, в центре которых всегда была личность, её права и свободы.
- Рорти Ричард Маккей** (1931–2007) – амер. философ.
- Руссо Жан-Жак** (1712–1778) – франц. философ-просветитель, политический мыслитель, писатель, поэт, драматург, теоретик искусства.
- Сатурн** (лат. Saturnus) – исконный древнерим. бог, культ которого был одним из самых распространённых в Италии. Соответствует греческому Кроносу. Его именем названа планета.
- Сведенборг Эммануэль** (1688–1772) – швед. философ-естествоиспытатель и теософ-мистик. Автор значительного числа научных работ по горному делу, математике, астрономии и т.д.
- Сезанн Поль** – (1839–1906) – франц. живописец, один из крупнейших представителей постимпрессионизма.
- Сент-Илер Изидор Жоффруа** (1805–1861) – франц. зоолог, сын знаменитого естествоиспытателя Этьена Жоффруа Сент-Илера (1772–1844), иностранный член-корреспондент Петербургской АН (1856).
- Сизиф** (др.-греч. Σίσυφος) – в др.-греч. мифологии строитель и царь Коринфа, после смерти (в Тартаре) приговорённый богами вкапывать на гору тяжёлый камень, который, едва достигнув вершины, каждый раз скатывался вниз. Отсюда выражение «сизифов труд», означающее тяжёлую, бесконечную и безрезультатную работу и муки.
- Скиннер Беррес Фредерик** (1904–1990) – амер. психолог, изобретатель и писатель.
- Сократ** (ок. 470–399 до н.э.) – античный мыслитель, первый (по рождению) афинский философ. Полагая, что «письмена мертвы», отдавал предпочтение устному рассуждению в ходе диалогов на площадях.
- Соловьёв Владимир Сергеевич** (1853–1900) – рус. религиозный, христианский философ, поэт, основоположник учения о всеединстве и цельном знании.

- Софокл** (496/5–406 до н.э.) – знаменитый афинский драматург, трагик.
- Спартак** (ок. 110–71 до н.э.) – бывший рим. раб, возглавил восстание на территории современной Италии в период 74–71 гг. до н.э..
- Спиноза Бенедикт (Барух)** (1632–1677) – нидерл. философ- материалист, пантеист и атеист. Его учение оказало большое влияние на французских материалистов XVIII в. и немецкую философию конца XVIII – начала XIX вв.
- Сталин Иосиф Виссарионович** (наст. фамилия – Джугашвили) (1879–1953) – российский революционер, советский политический, государственный, военный и партийный деятель. С конца 1920-х – начала 1930-х годов и до самой своей смерти Сталин руководил Советским государством.
- Стаут Георг Фредерик** (1860–1944) – английский философ-идеалист, психолог.
- Суарес Франсиско** (1548–1617) – исп. теолог и философ, представитель поздней схоластики; иезуит.
- Тиллих Пауль** (1886–1965) – нем.-амер. протестантский теолог и философ, один из классических представителей диалектической теологии.
- Тифон** – в др.-греч. мифологии могущественный великан, олицетворение огненных сил земли и её испарений с их разрушительными действиями.
- Токвиль Алексис-Шарль-Анри Клерель де** (1805–1859) – франц. политический деятель, министр иностранных дел Франции (1849). Автор историко-политического трактата «Демократия в Америке» (2 тома, 1835, 1840), который называют «одновременно лучшей книгой о демократии и лучшей книгой об Америке».
- Турнье Мишель** (род. 1924) – французский писатель, лауреат Гонкуровской премии, переосмыслитель поэтических мифов в русле ремифологизации.
- Уайльд Оскар** (1854–1900) – ирландский философ, эстет, писатель, поэт.
- Уайт Уильям Алансон** (1870–1937) – американский невролог и психиатр. Отменил разнообразные формы физического ограничения душевнобольных, заменив их чуткостью и отзывчивостью в общении с пациентами.
- Уайтхед Альфред Норт** (1861–1947) – англо-амер. философ, логик, математик, методолог науки. Пытался осуществить всесторонний синтез классической философии с новейшими достижениями естествознания.

- Уорд Джеймс** (1843–1925) – англ. философ, психолог.
- Уотсон Дейвид Мередит Сирс** (1886–1973) – англ. палеонтолог, член Лондонского королевского общества.
- Фехнер Густав Теодор** (1801–1887) – нем. психолог, один из первых экспериментальных психологов, основоположник психофизиологии и психофизики.
- Финк Ойген** (1905–1975) – нем. философ. В 1928–1936 гг. – ассистент Эдмунда Гуссерля.
- Фихте Иоганн Готлиб** (1762–1814) – нем. философ и общественный деятель, представитель немецкого классического идеализма.
- Флоренский Павел Александрович** (1882–1937) – рус. религиозный философ, учёный-энциклопедист. Представитель метафизики всеединства. Разрабатывал идеи символизма и семиотики, посвятив им исследования в области лингвистики, искусствоведения, метафизики иконы, математики, физики.
- Фома Аквинский** (1225/1226–1274) – средневековый теолог и философ, систематизатор ортодоксальной схоластики, основатель томизма, монах-доминиканец, один из «учителей церкви».
- Франциск Ассизский** (наст. имя – Джованни Франческо ди Пьетро Бернардоне, 1182–1226) – католический святой, учредитель названного его именем нищенствующего ордена.
- Фреге Фридрих Людвиг Готлоб** (1848–1925) – нем. логик, математик и философ. Представитель школы аналитической философии.
- Фурье Франсуа Мари Шарль** (1772–1835) – франц. социолог, утопический социалист.
- Хабермас Юрген** (род. 1929) – нем. социальный философ и социолог. Его концепция выступает рубежной точкой поворота неклассической философии от модернизма к постмодернизму.
- Хейзинга Йохан** (1872–1945) – нидерл. историк и теоретик культуры.
- Хилл Альфред Хоторн «Бэнни»** (1924–1992) – англ. актёр, комик.
- Хоркхаймер Макс** (1895–1973) – нем. философ и социолог, один из основателей Франкфуртской школы.
- Хоххут Рольф** (род. 1931) – нем. драматург и публицист.
- Хрущёв Никита Сергеевич** (1894–1971) – Первый секретарь ЦК КПСС с 1953 по 1964 гг., Председатель Совета Министров СССР с 1958 по 1964 гг. Герой Советского Союза, трижды Герой Социалистического Труда.
- Цвейг Арнольд** (1887–1968) – нем. писатель, президент Академии искусств ГДР (1950–1953).

- Целан Пауль** (наст. имя **Пауль Анчель**) (1920–1970) – немецко-язычный поэт и переводчик.
- Шарко Жан-Мартен** (1825–1893) – франц. врач-психиатр, учитель З. Фрейда, специалист по неврологическим болезням, основатель нового учения о психогенной природе истерии.
- Шатле Франсуа** – франц. историк.
- Швейцер Альберт** (1875–1965) – нем.-франц. мыслитель-гуманист, теолог, врач, пастор, музыковед и органист, теоретик философии культуры, общественный деятель.
- Шекспир Уильям** (1564–1616) – англ. драматург, поэт. Был актёром королевской труппы. Трагедии Шекспира – величайшие образцы трагического в мировой литературе.
- Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф** (1775–1854) – один из виднейших представителей немецкой классической философии.
- Шестов Лев** (наст. имя – Лев Исаакович Шварцман, 1866–1938) – рус. философ и литератор, представитель русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. Свою философию в разное время определял как религиозную и экзистенциальную.
- Шёнберг Арнольд Франц Вальтер** (1874–1951) – австр. и амер. композитор, педагог, музыковед, дирижёр, крупнейший представитель музыкального экспрессионизма.
- Шиллер Иоганн Кристоф Фридрих фон** (1759–1805) – нем. поэт, философ, теоретик искусства и драматург, профессор истории и военный врач. Вошёл в историю мировой литературы как пламенный защитник человеческой личности.
- Шлейермахер Фридрих Даниэль Эрнст** (1768–1834) – нем. философ, теолог и проповедник.
- Шлик Мориц** (1882–1936) – нем.-австр. философ, один из лидеров логического позитивизма.
- Шопенгауэр Артур** (1788–1860) – нем. философ, основоположник системы, проникнутой волюнтаризмом, пессимизмом и иррационализмом. Философия Шопенгауэра явилась одним из источников философии жизни и предшественником ряда концепций глубинной психологии (учение о бессознательном).
- Шпет Густав Густавович** (1879–1937) – русский философ, психолог, теоретик искусства, переводчик философской и художественной литературы (знал 17 языков). Действительный член (1921) и вице-президент (1927–1929) Российской академии художеств.
- Штумпф Карл** (1848–1936) – нем. психолог, философ-идеалист, музыкальный теоретик, один из предвестников феноменологии.

- Эдип** – 1) в др.-греч. мифологии – царь Фив, сын Лая и Иокасты; 2) персонаж трагедий Софокла, Вольтера и др.
- Эйзенштейн Сергей Михайлович** (1898–1948) – советский режиссёр театра и кино, художник, сценарист, теоретик искусства, педагог. Заслуженный деятель искусств РСФСР (1935). Лауреат двух Сталинских премий первой степени (1941, 1946).
- Эйкен Рудольф Кристоф** (1846–1926) – нем. писатель и философ.
- Эйнштейн Альберт** (1879–1955) – физик-теоретик, один из основателей современной теоретической физики, лауреат Нобелевской премии по физике (1921), общественный деятель-гуманист. Почётный доктор около 20 ведущих университетов мира, член многих академий наук, в том числе иностранный почётный член АН СССР (1926).
- Эко Умберто** (Род. 1932) – итал. учёный-философ, историк-медиевист, специалист по семиотике, литературный критик, писатель.
- Электра** – героиня трагедий Эсхила, Софокла и Еврипида.
- Энгельс Фридрих** (1820–1895) – нем. философ, социолог, сооснователь (вместе с К. Марксом) идеологии научного социализма.
- Эрнст Макс** (1891–1976) – нем. и франц. художник, значимая фигура в мировом авангарде XX в.
- Эсхил** (525–456 до н. э.) – др.-греч. драматург, отец европейской трагедии.
- Юм Давид** (1711–1776) – шотландский философ, представитель эмпиризма и агностицизма, экономист и историк, публицист, один из крупнейших деятелей шотландского Просвещения.
- Юнгер Эрнст** (1895–1998) – нем. писатель, мыслитель и офицер, внёсший значительный вклад в военную теорию.
- Юпитер** (лат. Iuppiter) – в др.-рим. мифологии бог неба, дневного света, грозы, отец богов, верховное божество римлян.

## ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

- Аббат** (лат. abbas – отец) – почётный католический церковный титул, который начиная с V столетия давался исключительно настоятелям монастырей (аббатств) и был званием церковной должности.
- Аберрация** (лат. ab – от + лат. errare – блуждать, заблуждаться, отклоняться) – отклонение от нормы; ошибки, нарушения, погрешности.
- Абсолютизм в этике** – требование, чтобы всегда и во всех обстоятельствах все люди следовали одним и тем же принципам и правилам нравственно безупречного поведения.
- Абсурд** (лат. absurdus – нестройный, нелепый; от лат. ad absurdum – исходящий от глухого) – 1) нечто алогичное, нелепое, глупое, из ряда вон выходящее, противоречащее здравому смыслу; 2) в повседневном обиходе – бессмыслица, галиматья, бред, чушь.
- Абсцисса** (лат. abscissa – отсечённая, отрезанная) – одна из трёх координат, определяющих положение точки в пространстве.
- Адаптация** (лат. adaptation – прилаживание, приноровление) – приспособление к условиям существования.
- Адепт** (лат. adeptus – достигший) – последователь, обычно ревностный приверженец какого-либо учения, идеи, знания.
- Аккумуляция** (лат. accumulatio) – накопление, собиране.
- Аксиология** (от греч. axia – ценность и logos – учение) – философская дисциплина, занимающаяся исследованием ценностей как смыслообразующих оснований человеческого бытия, задающих направленность и мотивированность человеческой жизни.
- Аксиома** (др.-греч. ἀξίωμα – утверждение, положение) – исходное положение какой-либо теории, принимаемое в рамках данной теории истинным без требования доказательства и используемое в основе доказательства других её положений.
- Алжирская война** – военный конфликт (1 ноября 1954 г. – 19 марта 1962 г.) между французской колониальной администрацией в Алжире и вооружёнными группировками, выступающими за независимость Алжира от Франции. Несмотря на фактическое военное поражение алжирских повстанцев конфликт завершился признанием независимости Алжира.
- Аллегория** (др.-греч. ἀλληγορία – иносказание) – художественное сравнение идей (понятий) посредством конкретного художественного образа или диалога.
- Алхимия** (лат. alchimia) – феномен средневековой культуры. Главной целью алхимиков являлись поиски т. н. философского камня,

способного превращать неблагородные металлы в золото и серебро. Философский камень должен был, кроме того, обеспечивать вечную молодость, излечивать все болезни и т. д.

**Альтернатива** (фр. *alternative*, от лат. *alternatus* – другой) – необходимость выбора одной из двух или более исключающих друг друга возможностей, а также каждая из этих возможностей.

**Альтруизм** (лат. *Alter* – другой, другие) – бескорыстная забота о благополучии других; приношение в жертву своих выгод в пользу блага другого человека, других людей или в целом – ради общего блага. В некоторых смыслах может рассматриваться как противоположное эгоизму.

**Альфа и Омега** (ΑΩ, Αω, ωω) – сочетание первой и последней букв классического (ионического) греческого алфавита, которое является наименованием Иисуса Христа или Бога в Книге Откровения Иоанна Богослова, символами Бога как начала и конца всего сущего.

**Амбициозность** (от лат. *ambitio* – амбиция) – 1) обострённое самолюбие, чрезмерное самомнение, честолюбие, тщеславие; 2) претензия, притязание на что-либо.

**Амнезия** (от др.-греч. ἀ- – отрицательная частица и μνήμη – память) – заболевание с симптомами потери памяти, особенно на недавние важные события, или неполных воспоминаний о произошедших событиях.

**Амплитуда** (лат. *amplitudo* – значительность, обширность, величие) – максимальное значение смещения или изменения переменной величины от среднего значения при колебательном или волновом движении.

**Амплификация** (от лат. *amplificatio* – расширение) – в художественной литературе, в ораторской речи одна из стилистических фигур; использование однородных элементов речи: определений, синонимов, сравнений для усиления выразительности.

**Ампутация** (лат. *amputatio*) – усечение части органа в результате травмы или хирургической операции.

**Амфетамины** – стимуляторы центральной нервной системы. Они не вырабатывают энергию, как пища, скорее пускают в дело энергию, которая уже есть в организме.

**Аналитическая философия** – преобладающее течение мысли в англоязычных странах XX в.; способ философствования, ориентирующийся на идеалы ясности, точности и логической строгости.

**Анима и анимус** (от лат. *anima* и лат. *animus* – «жизненное начало» или «душа» в соответственно женском и мужском родах) – тер-

- мины, введённые в психологию К.Г. Юнгом для обозначения архетипических образов, связанных, соответственно, с женским и мужским полом.
- Антагонизм** (от др.-греч. ἀνταγωνιστής – противник, от др.-греч. ἀγων – спор, борьба) – соперничество, конкуренция, борьба, противостояние, противоречия.
- Антиномия** (др.-греч. ἀντι- – против и νόμος – закон; противоречие в законе или противоречие закона самому себе) – противоречие между двумя суждениями, каждое из которых в равной степени обосновано как истинное.
- Антисемитизм** (нем. Antisemitismus) – одна из форм национальной нетерпимости, выражающаяся во враждебном отношении к евреям как этнической или религиозной группе. Основан на предрассудках и является одной из разновидностей ксенофобии.
- Антиципация** (лат. anticipatio – предвосхищение, калька с др.-греч. πρόληψις) – предвосхищение, предугадывание, представление о предмете или событии, возникающее до акта их восприятия, ожидание наступления события.
- Антропология** (от др. греч. ἄνθρωπος – человек; λόγος – наука) – совокупность научных дисциплин, занимающихся изучением человека, его происхождения, развития, существования в природной (естественной) и культурной (искусственной) средах.
- Антропоморфизм** (греч. ἄνθρωπος – человек, μορφή – вид) – наделение человеческими качествами животных, предметов, явлений, мифологических созданий.
- Апелляция** (от лат. appellatio – обращение) – в юриспруденции процедура по проверке не вступивших в законную силу судебных актов вышестоящим судом, определённая процессуальным законодательством.
- Аподиктический** (греч. apodeiktikos – доказательный, убедительный) – достоверный, основанный на логической необходимости, неопровержимый.
- Апокалипсис** (греч. – Откровение) святого Иоанна Богослова – единственная пророческая книга Нового Завета, в которой говорится о грядущих судьбах человечества, о конце мира и о начале вечной жизни. **Апологетика** (греч. apologia – защита) или **Основное богословие** – раздел христианского богословия, посвящённый обоснованию вероучения и его защите с помощью рациональных средств.

- Апоплексия** (др.-греч. ἀποπληξία – паралич) – внезапно развивающееся кровоизлияние в какой-либо орган (чаще всего в головной мозг), сопровождающееся неожиданной потерей сознания и параличами.
- Апория** (от греч. α – отрицательная частица и *poros* – дорога, мост) – трудноразрешимая проблема, обычно связанная с противоречием между данными наблюдения и опыта и их мысленным анализом. Наиболее известны апории Зенона – «Ахилл и черепаха», «Стрела» и др.
- Апостолы** (др.-греч. ἀπόστολος – посол) – ученики и последователи Иисуса Христа.
- Апофеоз** (др.-греч. ἀποθεόσις, от ἀπο- – приставка со значением удаления или превращение, θεός – «бог») – обожествление, прославление, возвеличение какого-либо лица, события или явления.
- Апперцепция** (от лат. ad – к и *perceptio* – восприятие) – понятие, выражающее осознанность восприятия, а также зависимость восприятия от прошлого духовного опыта и запаса накопленных знаний и впечатлений. Термин ввёл Г. В. Лейбниц.
- Априорный** (от лат. a priori – из предшествующего) – знание, полученное до опыта и независимо от него.
- Артикуляция** (лат. articulo – расчленяю) – в фонетике: совокупность работ отдельных произносительных органов при образовании звуков речи.
- Архетип** (от др.-греч. ἀρχέτυπον – «первообраз») – в психологии: универсальные изначальные врождённые психические структуры, составляющие содержание коллективного бессознательного, распознаваемые в нашем опыте и обнаруживаемые, как правило, в образах и мотивах сновидений.
- Архонт** (др.-греч. ἄρχων – начальник, правитель, глава; от ἀρχή – начало, власть) – высшее должностное лицо в древнегреческих полисах (городах-государствах).
- Аскетизм** (от греч. asketes – упражняющийся в чем-либо) – ограничение или подавление чувственных желаний, добровольное перенесение физической боли, одиночества и т.п., присущие практике некоторых философских школ и особенно различных религий (монашество и т.п.).
- Ассоциативная память** (от лат. *associare* – соединять) – связь представлений и обстоятельств друг с другом.
- Астма** (др.-греч. ἄσθμα – тяжёлое дыхание, одышка) – хроническое воспалительное заболевание дыхательных путей.

- Астрология** (от др.-греч. ἄστρον – звезда и λόγος – мысль) – предсказательные практики, традиции и верования, признающие воздействие небесных тел на земной мир и человека и, соответственно, возможность предсказания будущего по движению и расположению небесных тел на небесной сфере и относительно друг друга.
- Атман** (санскр. आत्मन्, ātman – самость, дух, высшее «Я») – одно из центральных понятий индийской философии и религии индуизма: вечная, неизменная духовная сущность, Абсолют, осознающий своё собственное существование. Термин используется для описания высшего «Я» человека и всех живых существ.
- Атрибутивность** (лат. attributus, причастие прошедшего времени от attribuerе – придавать, снабжать) – необходимость, существенность, неотъемлемость какого-либо свойства объекта или явления.
- Аттрактор** (англ. attract – привлекать, притягивать) – компактное подмножество фазового пространства динамической системы, все траектории из некоторой окрестности которого стремятся к нему при времени, стремящемся к бесконечности.
- Аутсайдер** (англ. outsider – посторонний) – 1) неспециалист, любитель; отстающий; 2) спортсмен (спортивная команда), не имеющий шансов на успех в состязании; лошадь на скачках, не являющаяся фаворитом.
- Аушвиц** – концентрационный лагерь и лагерь смерти Освенцим.
- Аффект** (от лат. affectus – душевное волнение, страсть) – эмоциональное состояние, для которого характерно бурное и относительно кратковременное протекание (ярость, гнев, ужас и т.п.).
- Аффицирование** (лат. afficiō – причиняю, влияю, действую) – понятие философии И. Канта, означающее воздействие внешнего объекта («вещи в себе») на душу, обладающую способностью чувственного восприятия.
- Баденская школа неокантианства** – направление в неокантианстве (кон. XIX – нач. XX вв.), основной заслугой которого является введение понятия ценности в философию.
- Бакалавр** (от позднелат. baccalarius, первонач. значение – подвассал, от baccalagia – поместье) – академическая степень или квалификация, присуждаемая лицам, освоившим соответствующие образовательные программы высшего образования.
- Барокко** (итал. barocco – причудливый, странный, склонный к излишествам, порт. regola barocosa – жемчужина неправильной формы (дословно «жемчужина с пороком») – характеристика европейской культуры XVII–XVIII вв., центром которой была Италия.

Б. свойственны контрастность, напряжённость, динамичность образов, аффектация, стремление к величию и пышности, к со-  
вмещению реальности и иллюзии.

**Бестселлер** (англ. best seller – продаваемый лучше всех) – популярная книга (или другое тиражируемое издание), попавшая в список наиболее продаваемых.

**Бинарность** (лат. binarius – двойной, двойственность) – основная характеристика всех природных процессов, поскольку они содержат в себе две противоположные фазы или стороны.

**Биофилия** – согласно Э. Фромму, свойство личности, ориентированное на любовь к живому и на созидание.

**Бисексуальность** – романтическое (чувственное), эротическое (платоническое) половое влечение к лицам двух полов.

**Бихевиоризм** (англ. behavior – поведение) – направление в психологии человека и животных, буквально – наука о поведении. Это направление в психологии, определявшее облик американской психологии в начале XX века, радикально преобразовавшее всю систему представлений о психике. Его кредо выражала формула, согласно которой предметом психологии является поведение, а не сознание.

**Богоискательство** – философско-религиозное движение в среде русской интеллигенции конца XIX – начала XX вв. (представители – Бердяев, С. Булгаков, Д. Мережковский, З. Гиппиус и др.). Основная задача этого движения была не поиск «нового Бога», а поиск «новых путей к Богу». Богоискатели критиковали материализм и марксизм за умаление личностного начала.

**Брахманизм** – ступень в развитии религиозного мышления древней Индии, следующая за ведической религией и предшествующая собственно индуизму. Названа по имени жреческого сословия – брахманов и одноимённого класса текстов, хронологически и содержательно примыкающих к Ведам.

**Брюмер** (франц. brumaire, от лат. bruma – зима) – второй месяц в году, с 22 октября по 20 ноября нового стиля по франц. республиканскому календарю.

**Буддизм** – религиозно-философское учение (дхарма) о духовном пробуждении (бодхи), возникшее около VI века до н.э. в Древней Индии. Основателем учения считается Сиддхартха Гаутама, впоследствии получивший имя Будда Шакьямун. Одна из мировых религий наряду с христианством и исламом.

- Бюрократия** (фр. *bureau* – бюро, канцелярия и греч. *κράτος* – господство, власть) – направление, которое принимает государственное управление в странах, где все дела сосредоточены в руках органов центральной правительственной власти, действующих по предписанию (начальства) и через предписание (подчинённым); класс лиц, резко выделенный из остального общества и состоящий из этих представителей центральной правительственной власти.
- Венгерское восстание** (23 октября – 9 ноября 1956) – вооружённое восстание против просоветского режима народной республики в Венгрии, подавленное советскими войсками.
- Венский кружок** – сообщество учёных, регулярно собиравшихся в Вене с конца 20-х и до середины 30-х годов XX века. Руководителем кружка был профессор кафедры индуктивных наук Мориц Шлик. С деятельностью «Венского кружка» связывают зарождение философского логического позитивизма
- Вера** – признание чего-либо истинным, часто без предварительной фактической или логической проверки, единственно в силу внутреннего, субъективного непреложного убеждения, которое не нуждается для своего обоснования в доказательствах.
- Вербальный** (лат. *verbalis* – словесный) – термин, применяемый для обозначения знаков, слов и процессов оперирования знаками, словами.
- Верификация** (от лат. *verus* – истинный и *facere* – делать) – проверка, способ подтверждения с помощью доказательств каких-либо теоретических положений путём их сопоставления с опытными данными.
- Вестминстер** – исторический район Лондона, часть административного округа Вестминстер. В Вестминстере расположен Вестминстерский дворец, в котором заседает Парламент Великобритании.
- Виртуальный** (лат. *virtualis*) – 1) возможный; такой, который может или должен проявиться при определённых условиях; 2) мнимая реальность – имитация реальной обстановки с помощью компьютерных устройств.
- Витальный** (лат. *vitalis*) – жизненный, прижизненный, имеющий отношение к жизненным явлениям.
- Волонтёр, доброволец** – человек, добровольно занимающийся безвозмездной общественной деятельностью.
- Волюнтаризм** (лат. *voluntas* – воля) – течение философской мысли, рассматривающее волю в качестве высшего начала бытия.

Представители – А. Шопенгауэр, Ф. Ницше. В социально-политической практике означает волевые решения, не учитывающие сложности социальных реалий, отрицание научного подхода в решении проблем.

**Вьетнамская война** – один из крупнейших военных конфликтов второй половины XX в. (1957–30 апреля 1975), оставивший заметный след в культуре и занимающий существенное место в новейшей истории Вьетнама, а также США и СССР, сыгравших в нём немаловажную роль.

**Габилитация** (habilitation, от лат. habilis – способный, пригодный) – в некоторых европейских и азиатских странах процедура получения высшей академической квалификации, следующей после учёной степени доктора философии, которая соответствует учёной степени кандидата наук по российской системе.

**Галлюцинация** (новолат. hallucinatio < лат. alucinatio – бессмысленная болтовня, бредни, несбыточные мечты) – образ, возникающий в сознании без внешнего раздражителя. Галлюцинации возникают при сильной усталости, употреблении некоторых психотропных веществ и при некоторых психических и неврологических заболеваниях. Термин впервые был введён Ж.-Э. Эскиролем в 1817 г.

**Гальванометр** (от фамилии учёного Луиджи Гальвани и др.-греч. μετρέω – измеряю) – высокочувствительный прибор для измерения малых постоянных и переменных электрических токов.

**Гедонизм** (др.-греч. ἡδονή – наслаждение, удовольствие) – этическое учение, согласно которому удовольствие является высшим благом и целью жизни. Основателем Г. считается древнегреческий философ Аристипп (435–355 гг. до н.э.).

**Гекатомба** (греч. ἑκατόμβη, букв. сто быков) – в Древней Греции торжественное жертвоприношение из ста быков. Этим словом обозначалось любое количество жертвенных животных, даже если оно не доходило до ста.

**Генеалогия** (др.-греч. γενεαλογία – родословная, от γενεά (genea) – семья и λόγος (logos) – слово, знание) – систематическое собрание сведений о происхождении, преемстве и родстве фамилий и родов; в более широком смысле – наука о родственных связях вообще.

**Генезис** (греч. génesis) – философская категория, выражающая возникновение, происхождение, становление развивающегося явления.

- Герменевтика** (др.-греч. ἑρμηνευτική – искусство толкования, от ἑρμηνεύω – толкую) – 1) искусство толкования, теория интерпретации и понимания текстов, в том числе текстов классической древности; 2) направление в философии XX в., выросшее на основе теории интерпретации литературных текстов.
- Гетерогенность** (греч. ἕτερος – разнородность) – составляемость из различных по своей природе или происхождению частей.
- Гефсиманский сад** – в христианстве почитается как одно из мест, связанных со Страстями Христа, и является местом христианского паломничества.
- Гипостазирование** (греч. hypostasis – сущность, субстанция) – логическая ошибка, заключающаяся в опредмечивании абстрактных сущностей, в приписывании им реального, предметного существования.
- Гладиатор** (лат. gladiator – меченосец, от gladius – меч, гладиус) – боец в Древнем Риме, который сражался с подобными себе на забаву публики на специальных аренах.
- Глубинная психология** (нем. Tiefenpsychologie) – общее название для ряда направлений в психологии, ориентированных преимущественно на изучение бессознательных психических процессов.
- Гоминизация** (лат. homo, hominis – человек) – процесс эволюционного преобразования предка человека из числа ископаемых высших приматов в человека современного вида.
- Гомогенный** (др.-греч. ὁμογενής – одного происхождения, рода) – однородный по составу, свойствам, происхождению и т. п.
- Гонкуровская премия** (фр. Prix Goncourt) – самая престижная литературная премия Франции за лучший роман, названа в честь братьев Гонкур. Вручается ежегодно, начиная с 1903 года.
- Гормоны** (др.-греч. ὁρμόω – возбуждаю, побуждаю) – биологически активные вещества органической природы, вырабатываемые в специализированных клетках желёз внутренней секреции, поступающие в кровь и оказывающие регулирующее влияние на обмен веществ и физиологические функции.
- Готика** – период в развитии средневекового искусства на территории Западной, Центральной и отчасти Восточной Европы с XII по XV–XVI вв.
- Даосизм** (кит. упр. 道教, пиньинь: dàojiào) – учение о дао или «пути вещей», китайское традиционное учение, включающее элементы религии и философии. Обыкновенно различаются даосизм

как определённый стиль философской критики (дао цзя) и даосизм как совокупность духовных практик (дао цзяо), но это деление достаточно условно.

**Дарвинизм** (по имени английского натуралиста Чарльза Дарвина) – в узком смысле: направление эволюционной мысли, приверженцы которого согласны с основными идеями Дарвина в вопросе эволюции, согласно которым главным (хотя и не единственным) фактором эволюции является естественный отбор.

**Девальвация** (лат. de – понижение; лат. valeo – иметь значение, стоить) – официальное понижение стоимости денежных единиц. В переносном смысле – переоценка чего-либо, новый подход, точка зрения на какие-либо явления (в сторону уменьшения значимости чего-либо).

**Деградация** (польск. degradacja от лат. degradatio – разжалование, постепенное понижение) – процесс ухудшения характеристик какого-либо объекта или явления с течением времени, движение назад, постепенное ухудшение, упадок, снижение качества, разрушение материи вследствие внешнего воздействия по законам природы и времени.

**Деконструктивизм** – направление в современной архитектуре, сложившееся в конце 1980-х гг. XX в. Основано на применении в строительной практике идей французского философа Ж. Деррида и раннего советского конструктивизма 1920-х гг. Для деконструктивистских проектов характерны визуальная усложнённость, неожиданные изломанные и нарочито деструктивные формы, а также подчёркнуто агрессивное вторжение в городскую среду.

**Демаркация** (лат. demarcatio – разграничение) – проведение какой-либо разделяющей черты, определение границы.

**Денацификация** (нем. Entnazifizierung) – комплекс мероприятий, направленных на очищение послевоенного немецкого и австрийского общества, культуры, прессы, экономики, образования, юриспруденции и политики от влияния нацистской идеологии.

**Деривация** – букв.: отклонение продолговатого вращающегося снаряда от плоскости стрельбы, т. е. вертикальной плоскости, проходящей через ось канала оружия; является результатом сопротивления воздуха и вращения продолговатого снаряда вокруг оси фигуры вследствие нарезов в канале.

**Дескриптивный** (нем. deskriptive, франц. descriptif, англ. descriptive) – описательный.

- Деструктивность** (лат. *destructivus* – разрушительный от *destruere* – ломать, разрушать) – разрушение, исходящее от человека и направленное вовне, на внешние объекты или во внутрь, на самого себя.
- Детерминизм** (от лат. *determine* – определяю) – учение классической философии об объективной закономерной взаимосвязи и взаимообусловленности вещей, процессов и явлений реального мира.
- Детерминанта** (лат. *determinans* – определяющий) – фактор или элемент, обуславливающий то или иное явление.
- Дефиниция** (лат. *definitio* – ограничение) – определение понятия, раскрытие понятия путём перечисления его признаков, т.е. путём указания на содержание понятия.
- Диалектическая теология** – влиятельное направление протестантской теологии XX в. Основные представители – К. Барт, Р. Бультман и др.
- Дизъюнкция** (от лат. *disjunctio* – разобщение, обособление) – в широком смысле: сложное высказывание, образованное из двух или более предложений с помощью союза «или», выражающего альтернативность, или выбор.
- Дилемма** (греч. *δίλημμα* – двойная лемма) – полемический довод с двумя противоположными положениями, исключающими друг друга и не допускающими возможность третьего.
- Дилетантизм** (от лат. *delecto* – наслаждаю, забавляю) – занятие какой-либо деятельностью – например, наукой, искусством, ремеслом – без должных знаний и профессиональной подготовки.
- Дисгармония** – 1) нарушение гармонии, отсутствие созвучности; неблагозвучие; 2) несогласованность, нарушение соответствия чего-либо с чем-либо.
- Дискриминация** (лат. *discriminatio* – различение) – неоправданное различие в правах и обязанностях человека по определённому признаку.
- Дискурс** (фр. *discours*) в общем смысле – речь, процесс языковой деятельности.
- Дискурсивность** – последовательный переход от одного шага к другому, развёртывание мышления, выраженного в понятиях и суждениях, в противовес интуитивному схватыванию целого до его частей.
- Диспозиция** (лат. *dispositio* – расположение) – достаточно устойчивая предрасположенность личности к определённому характеру и чёткой последовательности поведенческих актов.

**Диспропорция** (франц. disproportion из лат. dis – разделение, разъединение, расчленение + лат. proportio – пропорция, соотношение, соразмерность) – отсутствие пропорциональности, соразмерности, несоответствие между частями целого.

**Диссеминация** (лат. disseminatio, от dissemino – рассеиваю, распространяю) – распространение возбудителя из инфекционного и изолированного очага или клеток опухоли из основного узла в пределах органа или по всему организму через кровеносную и лимфатическую системы.

**Диссидент** (лат. dissidentes – несогласные) – человек, отстаивающий взгляды, которые радикально расходятся с общепринятыми. Зачастую этот конфликт личных убеждений с господствующей доктриной приводит к гонениям, преследованиям и репрессиям со стороны официальных властей.

**Дисфункция** (от лат. dis – отрицание, затруднение + functio – действие, осуществление) – нарушение деятельности.

**Диффамация** (лат. diffamo – порочу) – распространение порочащих сведений. В большинстве стран рассматривается как правонарушение, заключающееся в распространении не соответствующих действительности порочащих сведений, умаляющих честь, достоинство и деловую репутацию потерпевшего.

**Дихотомия** (греч. διχοτομία: διχῆ – надвое + τομή – деление) – раздвоенность, последовательное деление на две части, не связанные между собой.

**Доксология** (от греческого греч. δόξα – слава, греч. λόγος – слово) – в христианской терминологии молитва, выражающая славословие Богу. В широком смысле термин «доксология» относится к любой молитве, в которой воздаётся слава Господу.

**Доминанта** (от лат. dominans – господствующий) – 1) *в музыке* – главенствующая тональность или её ступень, контрастная по отношению к основной; 2) *в архитектуре* – господствующее в архитектурном окружении здание или сооружение; 3) *в литературе* – главенствующий приём, необходимый в создании художественного целого; 4) *в физиологии* – универсальный общебиологический принцип, лежащий в основе активности всех живых систем, предложен А. А. Ухтомским.

**Доминировать** (лат. dominare – преобладание) – главенствующее положение над другими субъектами и предметами.

**Доцент** (от лат. docere – обучать) – в России учёное звание преподавателей высших учебных заведений, выполняющих функцию

университетских лекторов; учёное звание сотрудников научных учреждений; должность в высших учебных заведениях.

**Еретик** (гр. *hairetikos*) – вероотступник.

**Жуир** (фр. *jouir* – наслаждаться) – весело и беззаботно живущий человек, ищущий в жизни только удовольствий.

**Зигота** (др.-греч. *ζυγωτός* – спаренный, удвоенный) – клетка, образующаяся в результате оплодотворения.

**Идеация** – понятие феноменологии Э. Гуссерля, означающее непосредственное усмотрение, созерцание сущности.

**Иезуиты** – члены католического монашеского ордена («Общество Иисуса»), основанного в 1534 г. в Париже мелким испанским дворянином Игнатием Лойолой и утверждённого папой Павлом III в 1540 г.

**Иерарх** (греч. – священный, власть) – общее наименование для священнослужителей высшей (третьей) степени христианской церковной иерархии: епископ, архиепископ, митрополит, патриарх, экзарх.

**Иерархия** – (от др.-греч. *ἱεραρχία*, из *ἱερός* – священный и *ἀρχή* – правление) – порядок подчинённости низших звеньев высшим; принцип управления в централизованных структурах.

**Иллюзия** (лат. *illusio* – обман) – поверхностное представление, чистая фантазия; в практической жизни – облегчающий самообман («предаваться иллюзиям») вместо трезвого взгляда на факты.

**Имманентный** (лат. *immanens* – пребывающий внутри) – понятие, обозначающее внутренне присущее предмету, явлению или процессу свойство. То, что пребывает в самом себе, не переходя в нечто чуждое. Противоположно трансцендентному.

**Имматериализм** – взгляд, отрицающий существование материи.

**Импетус** (лат. *impetus* – толчок, импульс) – понятие в средневековой натурфилософии: сила, которая передаётся предмету и заставляет его двигаться, расходуя эту силу.

**Имплицитно** (лат. *implicite*, букв. – запутанно, спутанно) – неявно.

**Импрессионизм** (фр. *impressionnisme*, от *impression* – впечатление) – направление в искусстве последней трети XIX – начала XX вв., зародившееся во Франции и затем распространившееся по всему миру, представители которого стремились разрабатывать методы и приёмы, которые позволяли наиболее естественно и живо запечатлеть реальный мир в его подвижности и изменчивости, передать свои мимолётные впечатления.

**Импринтинг** (англ. *imprint* – оставлять след, запечатлевать, отмечать) – в этологии и психологии специфическая форма обучения;

закрепление в памяти признаков объектов при формировании или коррекции врождённых поведенческих актов.

**Импульс** (от лат. *impulsus* – удар-толчок) – импульс механический, мера механического движения.

**Инаугурация** (лат. *inauguro* – посвящаю) – церемония вступления в должность.

**Инвариантность** (лат. *invarians*, род. падеж *invariantis* – неизменяющийся) – фундаментальное физическое понятие, выражающее независимость физических закономерностей от конкретных ситуаций, в которых они устанавливаются, и от способа описания этих ситуаций.

**Индетерминизм** (лат. *in* – приставка, означающая отрицание, и – детерминизм) – философское учение и методологическая позиция, которые отрицают либо объективность причинной связи, либо познавательную ценность причинного объяснения в науке.

**Индивидуализм** – философско-этическая концепция, утверждающая приоритет личности перед любой формой социальной общности, противопоставление отдельного индивида обществу.

**Индивидуальная психология** (от лат. *individuum* – неделимый) – направление глубинной психологии, разработанное А. Адлером в 20-х годах XX в.

**Индивидуация** (лат. *individuatío*) – 1) проявление живой и неживой природы как множества неповторимых индивидов – сходных, но не тождественных; 2) в аналитической психологии К.Г. Юнга – процесс становления личности, её созревания в результате ассимиляции сознанием содержания личного и коллективного бессознательного.

**Индифферентизм** (лат. *indiferens* – безразличный) – постоянное равнодушие или безразличие в отношении к чему-нибудь.

**Индуизм** – одна из индийских религий, совокупность религиозных традиций и философских школ, возникших на Индийском субконтиненте и имеющих общие черты.

**Инкогнито** (лат. *in-cogito* – придумывать, обманывать; лат. *in-cognitus* – неузнанный, неизвестный; итал. *incognito*) – скрытно, тайно, не раскрывая своего имени, под вымышленным именем.

**Иннервация** (от лат. *in* – в, внутри и *нервы*) – снабжение органов и тканей нервами, что обеспечивает их связь с центральной нервной системой.

**Инстинкт** (лат. *instinctus* – побуждение) – совокупность врождённых сложных реакций (актов поведения) организма, возникаю-

щих, как правило, почти в неизменной форме в ответ на внешние или внутренние раздражения.

**Интенция** (лат. intentio – стремление) – направленность сознания, мышления на какой-либо предмет.

**Интериоризация** (лат. interior – внутренний) – процесс формирования внутренних структур психики, обусловливаемый усвоением структур и символов внешней социальной деятельности.

**Интернационализм** (от лат. inter – между и patio – народ) – идеология, проповедующая дружбу и сотрудничество между нациями.

**Интерсубъективность** – понятие, означающее 1) особую общность; 2) определённую совокупность людей, обладающих общностью установок и воззрений; 3) обобщённый опыт представления предметов.

**Интерференция** (лат. inter – между, ferio – ударять) – изменение в характере звуковых, тепловых, световых и электрических явлений, объясняемое колебательным движением.

**Интроверсия** – личностная характеристика, описанная К. Юнгом и означающая дословно «обращённость внутрь». И. предполагает предпочтение человеком своего внутреннего мира воображения, богатого и созидательного объективной реальности.

**Интроекция** (лат. intro – внутрь и лат. jacio – бросаю, кладу) – бессознательный психологический процесс включения индивидом в свой внутренний мир воспринимаемых им от других людей взглядов, мотивов, установок и пр.

**Интуитивизм** – направление в философии, признающее в интуиции наиболее достоверное средство познания и отвергающее формализацию акта познания в других философских направлениях.

**Интуиция** (лат. intuitus – взгляд, вид) – способность и процесс постижения истины путём непосредственного её усмотрения без обоснования с помощью доказательств и логического вывода. Различают следующие виды интуиции: чувственная, интеллектуальная, эмоциональная, мистическая.

**Инфантилизм** (лат. infantilis – детский) – незрелость в развитии, сохранение в физическом облике или поведении черт, присущих предшествующим возрастным этапам.

**Инфицирование** (заражение) – одна из фаз естественного механизма передачи инфекции, состоящая во внедрении инфекционного агента, возбудителя в организм хозяина.

**Инцест** (лат. incestus – преступный, греховный), **кровосмешение** – половая связь между близкими кровными родственниками (родителями и детьми, братьями и сёстрами).

- Иррационализм** – течение идеалистической философии, которое в противоположность рационализму ограничивает или отрицает возможности разума в познании и делает основой познания экстаз (неоплатоники), откровение (христианство) и т. д.
- Ислам** (араб. الإسلام [al-ʾis-lām]) – одна из мировых религий. Слово «ислам» переводится как «предание себя Богу», «покорность», «подчинение» (законам Аллаха). Приверженцев ислама называют мусульманами. Главная священная книга ислама – Коран. Язык богослужения – классический арабский.
- Истеблишмент** (англ. Establishment – установление, основание) – власть имущие, правящие круги, политическая элита. Совокупность людей, занимающих ключевые позиции в социально-политической системе, являющихся опорой существующего общественного строя и формирующих общественное мнение, а также совокупность институтов, с помощью которых эти люди поддерживают существующий социальный порядок.
- Истерия** (от греч. hystéra – матка; с древнейших времён И. связывали с заболеванием матки) – болезнь, относящаяся к группе неврозов и характеризующаяся многообразными нарушениями психики, двигательной сферы, чувствительности, функций внутренних органов.
- Историцизм** – воззрение, согласно которому задачей науки истории (и более широко – наук об обществе) является открытие законов человеческой истории, позволяющих предсказывать будущее развитие общества.
- Иудаизм** (др.-греч. Ἰουδαϊσμός) – религиозное, национальное и этическое мировоззрение еврейского народа, одна из древнейших монотеистических религий человечества.
- Йога** (санскр. букв. – соединение, участие, порядок, а также глубокое размышление, созерцание) – понятие в индийской культуре, означающее совокупность различных духовных, психических и физических практик, разрабатываемых в разных направлениях индуизма и буддизма и нацеленных на управление психическими и физиологическими функциями организма с целью достижения индивидуумом возвышенного духовного и психического состояния
- Каламбур** (фр. calembour) – литературный приём с использованием в одном контексте разных значений одного слова или разных слов или словосочетаний, сходных по звучанию. Эффект К. обычно комический (юмористический), заключается в контрасте между смыслом одинаково звучащих слов.

- Калькуляция** (лат. *calculatio* – счёт, подсчёт) – определение затрат в стоимостной (денежной) форме на производство единицы, или группы единиц изделий, или на отдельные виды производств.
- Канон** (греч. *κανόν*) – неизменная (консервативная) традиционная, не подлежащая пересмотру совокупность законов, норм и правил в различных сферах деятельности и жизни человека.
- Кардинал** (лат. *Cardinalis*, от *cardo* – главное обстоятельство, стержень, сердцевина) – высшее после папы духовное лицо католической церкви.
- Картезианство** (от Картезий, лат. *Cartesius* – латинизированного имени Р. Декарта) – направление в истории философии, идеи которого восходят к Р. Декарту.
- Кастрация** (лат. *castratio* – холощение, от *castro* – подрезаю, очищаю, оскопляю) – оскопление, искусственное удаление половых желёз у животных и человека.
- Катаболизм** (греч. *καταβολή* – сбрасывание, разрушение), или энергетический обмен – процесс распада, разложения на более простые вещества или окисления какого-либо вещества, обычно протекающий с высвобождением энергии в виде тепла.
- Катаклизм** (др.-греч. *κατακλυσμός* – наводнение, потоп) – резкий перелом в характере и условиях органической жизни на обширном пространстве земной поверхности под влиянием разрушительных атмосферных и вулканических процессов. В более общем смысле – любой разрушительный переворот в природе или обществе.
- Катализатор** – химическое вещество, ускоряющее реакцию, но не входящее в состав продуктов реакции.
- Каузальность** (лат. *causalis*) – то есть причинность; причинная взаимообусловленность событий во времени.
- Квант** (лат. *quantum* – сколько) – неделимая порция какой-либо величины в физике.
- Квинтэссенция** (лат. *quinta essentia* – пятая сущность) – то, что является самым главным, самым существенным; основа, суть чего-либо.
- Квота** (лат. *quota*) – норма, доля или часть чего-либо допускаемого в рамках возможных соглашений и договоров.
- Кинестетический** от **кинестезия** (греч. *kinetikos* – относящийся к движению, *aisthesis* – ощущение, чувство) – так называемое «мышечное чувство», чувство положения и перемещения как отдельных членов, так и всего человеческого тела. Это способ-

ность головного мозга постоянно осознавать положение и движение мышц различных частей тела.

**Клирос** (греч. κλήρος – часть земли, которая досталась по жребию) – в православной церкви место, на котором во время богослужения находятся певчие и чтецы.

**Когнитивная психология** – раздел психологии, изучающий когнитивные, т.е. познавательные процессы человеческой психики. Исследования в этой области обычно связаны с вопросами памяти, внимания, чувств, представления, информации, логического мышления, воображения, способности к принятию решения.

**Код** – правило (алгоритм) сопоставления каждому конкретному сообщению строго определённой комбинации символов (знаков) (или сигналов). Кодом также называется отдельная комбинация таких символов (знаков).

**Коллаборационизм** (фр. collaboration – сотрудничество) – в юридической трактовке международного права: осознанное, добровольное и умышленное сотрудничество с врагом, в его интересах и в ущерб своему государству.

**Коллизия** (латин. collisio) – столкновение противоположных сил, стремлений, интересов в области человеческих отношений.

**Коллоквиум** (лат. colloquium – разговор, беседа) – 1) одна из форм учебных занятий в системе образования, имеющая целью выяснение и повышение знаний студентов; 2) научные собрания, на которых заслушиваются и обсуждаются доклады.

**Команданте** (исп. comandante) – воинское звание в испаноязычных странах.

**Коммуникация** (лат. communicatio – сообщение, передача) – 1) путь сообщения, связь одного места с другим; 2) общение, передача информации от человека к человеку – специфическая форма взаимодействия людей в процессах их познавательно-трудовой деятельности, осуществляющаяся главным образом при помощи языка (реже при помощи других знаковых систем).

**Компаративистика философская** (лат. comparativus – сравнительный) – сравнительный анализ философских традиций, школ, учений, систем, категориального аппарата и отдельных понятий.

**Компромисс** (лат. compromissum) – соглашение на основе взаимных уступок.

**Конвергенция** (лат. convergo – сближаю) – процесс сближения, схождения (в разном смысле), компромиссов.

**Конверсия** (латин. conversio – оборот, превращение) – 1) обмен, перерасчёт; 2) полный или частичный перевод предприятий обо-

ронной промышленности на производство гражданской продукции и товаров народного потребления.

**Кондиционализм** (от лат. *conditio* – условие) – философское учение, заменяющее понятие причины понятием комплекса условий.

**Консерватизм** (фр. *conservatisme*, от лат. *conservo* – сохраняю) – идеологическая приверженность традиционным ценностям и порядкам, социальным или религиозным доктринам.

**Консистенция** (латин. *consistentia* – состав) – физическое состояние жидких и твердых тел в отношении их мягкости или твёрдости и плотности.

**Константа** (лат. *constans* – постоянный, неизменяющийся) – остающееся неизменным при всех изменениях и расчетах.

**Констелляция** (*con* – вместе и *stella* – звезда) – в широком смысле это взаимное расположение и взаимодействие различных факторов.

**Конфессия** (лат. *confessio* – исповедание), или **вероисповедание** – особенность вероисповедания в пределах определённого религиозного учения, а также объединение верующих, придерживающихся этого вероисповедания.

**Конформизм** (позднелат. *conformis* – подобный, сообразный) – приспособленчество, пассивное принятие существующего порядка вещей, господствующих мнений, отсутствие собственной позиции, беспринципное и некритическое следование любому образцу, обладающему наибольшей силой давления (мнение большинства, признанный авторитет, традиция и т. п.).

**Конфуцианство** – этико-философское учение, разработанное Конфуцием и развитое его последователями, вошедшее в религиозный комплекс Китая, Кореи, Японии и некоторых других стран. Конфуцианство является мировоззрением, общественной этикой, политической идеологией, научной традицией, образом жизни, иногда рассматривается как философия, иногда как религия.

**Концепт** (лат. *conceptus* – мысль, представление понятие) – инновационная идея, содержащая в себе созидательный смысл; содержание понятия, смысловое значение имени (знака).

**Концептуализация** – создание концептуальной модели исследования, процесс формулирования утверждений общего характера.

**Корреляция** (лат. *correlatio* – соотношение, взаимосвязь) – взаимосвязь двух или нескольких случайных величин. При этом изменение значений одной или нескольких из этих величин сопутству-

ют систематическому изменению значений другой или других величин.

**Космогенез** (космос и – генез) – закономерности эволюции космоса, Вселенной.

**Космология** – раздел астрономии и астрофизики, изучающий происхождение, структуру и эволюцию Вселенной.

**Креативный** (англ. creative – творческий < лат. creatio (creationis) – создание) – созидательный, творческий, отличающийся поиском и созданием нового.

**Критический рационализм** – эпистемологическая теория, основные принципы которой сформулированы К. Поппером. Исходит из того, что знание должно быть максимально объективным и не зависеть от суждений отдельных людей или групп.

**Кронпринц** (нем. Kronprinz, букв. принц (князь) короны) – в германоязычных монархиях титул наследника престола (обычно в тех случаях, когда это старший сын монарха, а не иной родственник).

**Кросс-культурная психология** (англ. cross-cultural psychology) – область психологии, занимающаяся изучением закономерностей развития и функционирования психики в контексте обусловленности её формирования социальными, культурными и экологическими факторами.

**Кульминация** (лат. culminatio – высшая точка, венец) – 1) в астрономии – момент прохождения светила через небесный меридиан в процессе его суточного движения; 2) в искусстве – момент наивысшего напряжения в развитии художественного произведения.

**Кумулятивный** (фр. cumulatif, нем. kumulativ < лат. cumulatio – увеличение, скопление) – основанный на принципе накопления, концентрации чего-нибудь.

**Куртуазный** (англ. courtly love; фр. amour courtois от courtois – учтивый, рыцарский) – изысканно вежливый; любезный, галантный, учтивый.

**Ла Рошель** (фр. La Rochelle) – портовый город на западе Франции на побережье Бискайского залива.

**Ламаизм** – форма позднего буддизма, которая господствует в Тибете, Внутренней Монголии (КНР), в МНР, отдельных районах Непала и Индии и монахов которой называют ламами (т.е. главными, верховными).

**Латентный** (лат. latens, latentis) – скрытый, невидимый.

**Легитимация** (от лат. lex, legis, legitimus, legitima, legitimum – закон, законный, правомерный, должный, пристойный, правильный,

- действительный) – процесс признания социальными субъектами значимости общественно-политической реальности как в целом, так и в её отдельных проявлениях и составляющих.
- Лейтмотив** (нем. *Leitmotiv* – главный, ведущий мотив) – преобладающее настроение, главная тема, основной идейный и эмоциональный тон литературно-художественного произведения, творчества писателя, литературного направления; конкретный образ или оборот художественной речи, настойчиво повторяемый в произведении в качестве постоянной характеристики героя, переживания или ситуации.
- Либерализм** (от лат. *liberalis* – свободный) – философское и общественно-политическое течение, провозглашающее незыблемость прав и индивидуальных свобод человека. Либерализм провозглашает права и свободы каждого человека высшей ценностью и устанавливает их правовой основой общественного и экономического порядка. При этом возможности государства и церкви влиять на жизнь общества ограничиваются конституцией.
- Либи́до** (лат. *libido* – похоть, желание, страсть, стремление) – одно из основных понятий психоанализа, разработанных З. Фрейдом. Оно обозначает сексуальное желание или половой инстинкт
- Лингвистика** (лат. *lingua* – язык) – наука о естественном человеческом языке вообще и обо всех языках мира как индивидуальных его представителях.
- Логический позитивизм, логический эмпиризм** – направление неопозитивизма, возникшее в 1920-х гг. XX в. на основе Венского кружка. Оно попыталось сочетать эмпиризм, основанный на принципе верификации, с методом логического анализа научного знания с целью сведения последнего к «непосредственно данному», т.е. к эмпирически проверяемому содержанию научных понятий и утверждений.
- Логос** (греч. *λόγος* – слово, мысль, смысл, понятие) – термин древнегреческой философии, означающий одновременно «слово» (высказывание, речь) и «понятие» (суждение, смысл). Гераклит, впервые использовавший его, назвал логосом «вечную и всеобщую необходимость», устойчивую закономерность. Под Л. понимается наиболее глубинная, устойчивая и существенная структура бытия, наиболее существенные закономерности мира.
- Логоцентризм** (от др.-греч. *λόγος* – знание и центр) – в философии постмодернизма означает тенденцию опоры, зачастую необоснованной, на центральный элемент любого текста или предме-

та философского анализа, в то время как такого центрального элемента может и не существовать

**Люмпен** (пролетариат) (от нем. Lumpen – лохмотья) – термин, введенный К. Марксом для обозначения низших слоёв пролетариата. Позднее «люмпенами» стали называться все деклассированные слои населения (бродяги, нищие, уголовные элементы, алкоголики и другие социальные иждивенцы).

**Лютеранство** – одно из наиболее старых протестантских течений в христианстве, связанное с именем М. Лютера. С лютеранством связано само возникновение понятия *протестантизм*, поскольку именно лютеран стали называть протестантами. Возникло в результате реформационного движения в Германии в XVI в.

**Мазохизм** – склонность получать удовольствие, испытывая унижения, насилие или мучения. Термин был введен Р. фон Крафт-Эбингом в монографии 1886 г. «Psychopathia sexualis» и назван по имени писателя Л. Захер-Мазоха, в романах которого описаны подобные склонности.

**Макропсия** (от греч. makros – большой и opsis – зрение) – психическое расстройство, при котором предметы воспринимаются большими, чем они есть на самом деле, а воспринимающий их субъект меньшим, чем есть на самом деле.

**Мандала** (санскр. मण्डल – круг, диск; монг. – мандал) – сакральное схематическое изображение либо конструкция, используемая в буддийских и индуистских религиозных практиках.

**Мантия** (греч. μανδύη – шерстяной плащ) – часть торжественного облачения монарха, служителей церкви, некоторых категорий чиновников (в частности, у судей – судейская мантия), а также учёных и преподавателей (академическая одежда).

**Маоизм** – политическая теория и практика, основой которых является система идеологических установок Мао Цзэдуна. Был принят в качестве официальной идеологии КПК и КНР до его смерти в 1976 г.

**Марихуана** (исп. marijuana, marihuana) – психоактивное средство, получаемое из конопли.

**Марксизм** – философское, экономическое и политическое учение, основанное К. Марксом и Ф. Энгельсом. Существуют различные интерпретации учения Маркса, связанные с различными политическими партиями и движениями в общественной мысли и политической практике.

**Массовая культура** – культура быта, развлечений и информации, преобладающая в современном обществе. Она включает в себя

такие явления, как средства массовой информации (включая телевидение и радио), спорт, кинематограф, музыка (включая поп-музыку), массовая литература, изобразительное искусство и т.д.

**Мегаполис** (гр. *megas* (*megalú*) – большой + *polis* – город] – гигантский город, образовавшийся в результате роста и фактического слияния многих близлежащих городов и населённых пунктов.

**Медиевист** (лат. *medium aevum* – средние века) – специалист, изучающий историю средних веков.

**Менталитет** (лат. *mens* или *mentis* – ум и лат. *alis* – другие) – устойчивая совокупность психических, интеллектуальных, эмоциональных и культурных особенностей, присущих той или иной этнической группе, нации, народности.

**Меркантилизм** (итал. *il mercante* – торговец от лат. *mercanti* – торговать) – система доктрин, выдвигавшихся авторами трактатов XV–XVII вв., обосновывавших необходимость активного вмешательства государства в хозяйственную деятельность. Термин ввёл в научный оборот Антуан Монкретьен.

**Месса** (итал. *messa*, от лат. *missa*) – центральное богослужение Римско-католической церкви, католическая литургия, в ходе которой совершается таинство евхаристии, когда, согласно католическому вероучению, хлеб и вино, используемые в богослужении, пресуществляются в Тело и Кровь Иисуса Христа.

**Метафизика всеединства** – философская система русского мыслителя В. С. Соловьёва.

**Метафора** (от др.-греч. *μεταφορά* – перенос, переносное значение) – слово или выражение, употребляемое в переносном значении, в основе которого лежит неназванное сравнение предмета с каким-либо другим на основании их общего признака. Термин принадлежит Аристотелю и связан с его пониманием искусства как подражания жизни.

**Механицизм** – существовавший в прошлом метод познания и миропонимания, рассматривающий мир как механизм. В более широком смысле механицизм есть метод сведения сложных явлений к их физическим причинам; противопоставлялся витализму.

**Микрокосм** (греч. *μικρός* – малый и греч. *κόσμος* – порядок, мир, вселенная) – в античной натурфилософии понимание человека как вселенной (макрокосм) в миниатюре. Происходящие внутри человека процессы аналогичны вселенским процессам и подчиняются тем же самым законам.

**Микротеос** (малый бог) – в религиозно-философских учениях человек как существо, сотворённое по образу и подобию Бога; личность.

- Мириады** (греч. *myriás* – десять тысяч) – великое, неисчислимое множество.
- Мистика** (греч. *místicos* – таинственный) – понятие, обозначающее стремление постигнуть сверхъестественное, трансцендентное, божественное путём ухода от чувственного мира и погружения в глубину собственного бытия, стремление соединиться с Богом посредством растворения собственного сознания в Боге через экстатически переживаемый акт откровения.
- Модерн** (от фр. *moderne* – современный) – художественное направление в искусстве, наиболее распространённое в последней декаде XIX – начале XX в. (до начала Первой мировой войны). Его отличительными особенностями является отказ от прямых линий и углов в пользу более естественных, «природных» линий, интерес к новым технологиям (например, в архитектуре), расцвет прикладного искусства.
- Модус** (лат. *modus* – мера, способ, образ, вид) – свойство предмета, присущее ему только в некоторых состояниях и зависящее от окружения предмета и тех связей, в которых он находится.
- Modus vivendi** (лат. – образ жизни, способ существования) – условия, обеспечивающие возможность совместного существования каких-либо противостоящих сторон, хотя бы временные мирные отношения между ними.
- Монадология** – работа Г. В. Лейбница 1714 г., повествующая о монадах (др.-греч. *μονάς* – единица, простая сущность) – простых субстанциях, не имеющих частей.
- Мускулинность** (лат. *masculinus* – мужской) – комплекс телесных, психических и поведенческих особенностей (вторичных половых признаков), рассматриваемых как мужские (то есть внешне отличающих мужчину от женщины или самца от самки у животных).
- Нарциссизм** – черта характера, заключающаяся в исключительной самовлюблённости. Термин происходит из греческого мифа о Нарциссе, прекрасном молодом человеке, который отверг любовь нимфы Эхо. В наказание за это он был обречён влюбиться в собственное отражение в воде озера и умер от этой любви.
- Натурализм** (фр. *naturalisme*; от лат. *naturalis* – природный, естественный) – философское направление, которое рассматривает природу как универсальный принцип объяснения всего сущего, причём часто открыто включает в понятие «природа» также дух и духовные творения (стоики, Эпикур, Дж. Бруно, Гёте, романтизм, биологическое мировоззрение XIX века, философия жизни).

**Национализм** (фр. nationalisme) – идеология и направление политики, основополагающим принципом которых является тезис о ценности нации, как высшей формы общественного единства, её первичности в государствообразующем процессе. Как политическое движение национализм стремится к отстаиванию интересов определённой национальной общности в отношениях с государственной властью.

**Национал-социализм** (нем. Nationalsozialismus, сокращённо – **нацизм**) – форма общественного устройства, соединяющая социализм с крайним национализмом и расизмом, а также название идеологии, обосновывающей такого рода социальный порядок. Основным примером проведения подобной идеологии в жизнь является Третий рейх, где национал-социализм был официальной идеологией, сочетавшей в себе различные элементы социализма, национализма, расизма, фашизма, и антисемитизма.

**Неврастения** – психическое расстройство, проявляющееся в повышенной раздражительности, утомляемости, утрате способности к длительному умственному и физическому напряжению.

**Неклассическая философия** – совокупность разнообразных течений, школ, концепций, которые возникли с середины XIX в. как результат осмысления достижений классической немецкой философии. Её представители, с одной стороны, испытывали глубокое воздействие идей этой философии, а с другой стороны, пытались подвергнуть критике эти концепции, выйти за их пределы и достичь нового взгляда на мир: философия позитивизма (О. Конт, Г. Спенсер, Э. Мах), философия жизни (В. Дильтей, А. Бергсон, Ф. Ницше).

**Неогегельянство** – течение идеалистической философии конца XIX – первой трети XX вв., для которого характерно стремление к созданию целостного мировоззрения на основе обновлённой интерпретации философии Г. Гегеля. Получило распространение почти во всех странах Европы и в США.

**Неокантианство** – направление в немецкой философии второй половины XIX – начала XX вв. Получило распространение в Австрии, Франции, России и других странах.

**Неомарксизм** – термин, часто применяемый для обозначения различных социально-философских течений в марксизме. Впервые как явление получил своё развитие в западном марксизме, однако со временем распространился и на другие страны, включая СССР. Концепции неомарксизма стали одной из составных частей теории новых левых.

- Нигилизм** (от лат. nihil – ничто) – мировоззренческая позиция, выражающаяся в отрицании осмысленности человеческого существования, значимости общепринятых нравственных и культурных ценностей, непризнании любых авторитетов.
- Нирвана** (санскр. nirvana, пали nibbana – затухание, угасание, иссякание, успокоение) – согласно всем школам буддизма, конечная цель человеческого существования, осуществление которой равнозначно окончательному уничтожению страдания.
- Нобелевская премия** (швед. Nobelpriset, англ. Nobel Prize) – одна из наиболее престижных международных премий, ежегодно присуждаемая за выдающиеся научные исследования, революционные изобретения или крупный вклад в культуру или развитие общества. Названа по имени их учредителя шведского инженера-химика Альфреда Нобеля, который в 1867 г. изобрёл динамит. Организатор и совладелец многих предприятий по производству взрывчатых веществ.
- Новое религиозное сознание** – религиозно-философское, богословское течение, возникшее в начале XX в. в среде русской либеральной интеллигенции (Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, З. Н. Гиппиус и др.) и стремившееся к обновлению христианства, культуры, политики, общественной и личной жизни.
- Новые левые** – направление в политике, отождествляющее себя с левой идеей, но противопоставляющее себя традиционным компартиям и социал-демократам («старым левым»). Движение возникло в Западной Европе, США и Японии в 1960-х годах под влиянием анархистских и неомарксистских идей. Характеризуется критикой исторической роли рабочего класса.
- Новый Иерусалим** – Воскресенский Новоиерусалимский мужской монастырь в городе Истра Московской области.
- Новый Свет** – название Америки, данное ей европейскими первооткрывателями в конце XV в., противопоставляет Америку Старому Свету – Европе, Азии и Африке.
- Номинализм** (лат. nominalis – относящийся к именам, именной; от nomen – имя) – философское направление, сторонники которого считали, что универсалии (общие понятия) существуют не в действительности, а только в мышлении, как имена единичных вещей.
- Нонсенс** (англ. nonsense от лат. non – нет и sensus – смысл) – высказывание (реже – действие), лишённое смысла или само отсутствие смысла, бессмыслица.

- Ноябрьская революция** (нем. Novemberrevolution) – революция в ноябре 1918 г. в Германской империи. Одной из её причин стало нарастание социальной напряжённости и расстройств экономической жизни, являвшихся симптомами приближения Германии к поражению в Первой мировой войне. Революция привела к установлению в Германии режима парламентской демократии, известного под названием Веймарская республика.
- Оккультизм** (от лат. occultus – тайный, сокрытый) – общее название мистических учений, признающих существование скрытых сил в человеке и космосе, недоступных для обычного человеческого опыта, а также комплекс верований в существование скрытой связи человека с потусторонним миром.
- Онтогенез** (от греч. οντογένεσις: ον – существо + γένεσις – происхождение, рождение) – индивидуальное развитие организма, совокупность последовательных морфологических, физиологических и биохимических преобразований, претерпеваемых организмом, от оплодотворения (при половом размножении) или от момента отделения от материнской особи (при бесполом размножении) до конца жизни.
- Онтология** (новолат. ontologia от др.-греч. ὄν, род. п. ὄντος – сущее, то, что существует + λόγος – учение, наука) – учение о сущем; учение о бытии как таковом; раздел философии, изучающий фундаментальные принципы бытия, его наиболее общие сущности и категории, структуру и закономерности.
- Опредмечивание** – это процесс, в котором человеческие способности переходят в предмет и воплощаются в нём, благодаря чему предмет становится социально-культурным, или «человеческим предметом». Деятельность опредмечивается не только во внешнем результате, но и в качествах самого субъекта: изменяя мир, человек изменяет самого себя.
- Оптация** (от лат. optatio – желание, выбор) – в широком смысле означает право выбора гражданства по любой причине и является исключением из общего порядка приобретения гражданства.
- Орда** (тур. ordu – палатка) – 1) разновидность государственного объединения, первоначально – нескольких кочевых племен под властью одного хана (в древности у тюркских кочевых народов) // Татарское войско // Местопребывание, ставка хана. 2) (перен. разг.) беспорядочная, неорганизованная толпа или скопище людей.
- Ортодокс** (др.-греч. ὀρθόδοξος – правоверный) – человек, который последовательно, неуклонно придерживается основ какого-либо учения, мировоззрения.

- Осциллограмма** (лат. *oscillo* – качаюсь + греч. *gramma* запись, изображение) – кривая, отражающая параметры некоторого колебательного процесса. О. различных физиологических процессов и биофизических явлений широко используются в диагностике.
- Отцы Церкви** – почётный титул, используемый с конца IV в. применительно к группе выдающихся церковных деятелей и писателей прошлого, чей авторитет имел особый вес в формировании догматики, иерархической организации и богослужения церкви, составлении канона – списка Священных книг Библии.
- Палеонтология** (от др.-греч. *παλαιοντολογία*) – наука об организмах, существовавших в прошлые геологические периоды и сохранившихся в виде ископаемых останков, а также следов их жизнедеятельности. Одной из задач палеонтологии является реконструкция внешнего вида, биологических особенностей, способов питания, размножения и т.д. этих организмов, а также восстановление на основе этих сведений хода биологической эволюции.
- Паллиативный** (лат. *palliativus* – временно облегчающий, но не лечающий) – 1) временно облегчающий, но не лечающий болезнь; 2) перен., книжн. – временно или частично обеспечивающий выход из затруднительного положения, решение какой-либо проблемы.
- Памфлет** (от англ. *pamphlet* – брошюра, буклет) – разновидность художественно-публицистического произведения, обычно направленного против политического строя в целом или его отдельных сторон, против той или иной общественной группы, партии, правительства и т.п., зачастую через разоблачение отдельных их представителей.
- Пансексуализм** – теория в психологии, согласно которой половой инстинкт играет первостепенную роль во всей человеческой деятельности, как психической, так и физической. Является нормой в раннем направлении психологии фрейдистского или классического психоанализа.
- Пантеизм** (греч. *pan* – всё и *theos* – бог) – религиозные и философские учения, отождествляющие Бога и мировое целое.
- Парадигма** (греч. *paradeigma* – пример, образец) – совокупность научных достижений, признаваемых всем научным сообществом в тот или иной период времени и служащих основой и образцом новых научных исследований.
- Pari passu** (лат. – равно, наравне и одновременно) – идти наравне.

- Пастор** (ивр. רֹבֵּעַ, лат. pastor – пастух или пастырь) – в лютеранских общинах пасторы – это люди, призванные для публичной проповеди и совершения таинств. Неофициально применимы названия «пастырь» и «пастор» к священникам в католичестве и православии.
- Патогенез** (греч. παθος – страдание, болезнь и γενεσις – происхождение, возникновение) – механизм зарождения и развития болезни и отдельных её проявлений. Рассматривается на различных уровнях – от молекулярных нарушений до организма в целом.
- Патология** (греч. παθος – страдание, боль, болезнь и λογος – изучение) – болезненное отклонение от нормального состояния или процесса развития.
- Патристика** (греч. pater, лат. pater – отец) – термин, обозначающий совокупность теологических, философских и политико-социологических доктрин христианских мыслителей II – VIII вв. – т. н. Отцов Церкви.
- Пенитенциарная система** (лат. penitentia – раскаяние) – государственный институт, ведающий исполнением уголовных наказаний, наложенных на граждан в соответствии с законом. Обеспечивает исполнение наказаний как связанных, так и не связанных с лишением свободы, а также содержание подследственных с момента заключения под стражу.
- Первофеномен** – согласно И. В. Гёте, эмпирическое явление, обнаруживаемое в природе каждым человеком и превращаемое им благодаря эксперименту в феномен науки.
- Периферия** (др.-греч. περιφέρεια – окружность) – внешняя часть чего-нибудь; внешние стороны какого-нибудь явления, не затрагивающие его сущности; организации или учреждения, не являющиеся центральными органами, находящиеся на местах, не в центре.
- Перманентный** (франц. permanent, от лат. permaneo – остаюсь, продолжаюсь) – непрерывно продолжающийся, постоянный.
- Персонализм** (лат. persona – личность) – направление в философии, признающее личность первичной творческой реальностью и высшей духовной ценностью, а весь мир – проявлением творческой активности верховной личности – Бога.
- Перцепция** (лат. perceptio – представление, восприятие, от percipio – ощущаю, воспринимаю) – то же, что и восприятие. Лейбниц употреблял данный термин для обозначения смутного и бессознательного восприятия (впечатления) в противоположность ясному его осознанию – апперцепции.

- Пессимизм** (лат. *pessimus* – наихудший) – мироощущение, проникнутое унынием, безнадежностью, неверием в лучшее будущее; изображение всего в мрачном свете; рассматривает в мире прежде всего его отрицательные стороны, считает мир безнадежно плохим, а человеческое существование до конца бессмысленным.
- Плантагенеты** (фр. *Plantagenêt*, англ. *Plantagenets*) – королевская династия французского происхождения.
- Плюрализм** (лат. *pluralis* – множественный) – философское учение, согласно которому существует несколько (или множество) независимых начал бытия или оснований знания. Термин введен Х. Вольфом (1712).
- Пневмограф** (греч. *pneuma* – дыхание и *grapho* – пишу) – аппарат для графического изображения дыхательных движений. Кривая, записываемая им, даёт возможность точно судить не только о ритме дыхания, но и о силе и продолжительности каждой дыхательной фазы – вдоха, выдоха и паузы.
- Подёнщик** – название временного, занятого подённым трудом работника. К таковым относились наёмные работники с низким социальным статусом, не владевшие определённой профессией, чаще без всякого образования, выполнявшие неквалифицированную тяжёлую работу и получавшие плату за труд по количеству отработанных дней, а не часов, при этом оплачивался проработанный день, а не выполненная работа.
- Позитивизм** (фр. *positivisme*, от лат. *positivus* – положительный) – философское учение и направление в методологии науки, определяющее единственным источником истинного, действительного знания эмпирические исследования и отрицающее познавательную ценность философского исследования, считающее, что подлинное знание – совокупный результат специальных наук.
- Полемика** (греч. *πολεμική* от *πολέμιον* – вражда) – спор, в большинстве случаев при выяснении вопросов в политической, философской, литературной или художественной сферах. Наряду с этим понятием используются: прения и дискуссия.
- Послушник** – в христианстве лицо, готовящееся к пострижению в монахи. Живёт в монастыре, подчиняется игумену и в соответствии с монастырским уставом исполняет различные послушания, то есть выполняет всякие работы в храме и по монастырскому хозяйству.
- Постимпрессионизм** (фр. *postimpressionisme*, от лат. *post* – после и импрессионизм) – термин, принятый в искусствознании для

обозначения магистральной линии развития французского искусства, начиная со второй половины 1880-х гг. до нач. XX в. Художники этого направления стремились изображать основные, закономерные элементы, длительные состояния окружающего мира, сущностные состояния жизни, при этом подчас прибегая к декоративной стилизации.

**Постмодернизм** (франц. postmodernisme) – направление в философии, отвергающее всевластие разумного начала, мир культуры понимается как сплошное плетение знаковых систем, в котором при отсутствии организующего центра происходит игра смыслов, совершаются непредвидимые языковые события (Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр, Ж.-Ф. Лиотар и др.).

**Постулат** (от лат. postulatium – требование) – положение (суждение, утверждение), принимаемое в рамках какой-либо научной теории за истинное в силу очевидности и поэтому играющее в данной теории роль аксиомы.

**Прагматизм** (греч. pragma – дело, действие) – философское течение, отождествляющее действительность с опытом, понимаемым как поток сознания. Познание понимается как приспособление организма к среде с целью успешного действия в ней. Истина – практическая полезность, удовлетворяющая субъект.

**«Пражская весна»** (чеш. Pražské jaro, словацк. Pražská jar) – период политической и культурной либерализации в Чехословакии, который продолжался с 5 января по 21 августа 1968 г., когда СССР и остальные члены Варшавского договора, кроме Румынии, вторглись в страну для подавления реформ.

**Прафеномен** (нем. Urphanomen – прафеномен) – первообраз, сохраняющийся во всех явлениях живого. Термин И. В. Гёте, заимствованный О. Шпенглером.

**Превалировать** (нем. pravalieren, от лат. praevaleo – преобладаю, превосхожу) – преобладать, иметь перевес, преимущество.

**Претенциозный** (фр. pretentieux – притязательный, требовательный) – претендующий на значительность, оригинальность; вычурный, манерный.

**Приват-доцент** (нем. Privatdozent, от лат. privatim docens – обучающий частным образом) – лицо, допущенное по своей учёной степени к чтению лекций в университете, но не имеющее ещё профессорского звания.

**Примат** (лат. primatus – первое место, старшинство) – первичность, главенство, преобладание.

- Приматы** (лат. Primates, фр. Primat, от primas, букв. – первые) – один из наиболее прогрессивных отрядов млекопитающих, включающий, в том числе обезьян и человека.
- Причетник** – член причта церкви, иначе церковнослужитель; общее название всех клириков, за исключением священника и диакона. Их обязанность – чтение из богослужебных книг, пение на клиросе и вообще участие во всех церковных богослужениях.
- Прокрустово ложе** – крылатое выражение, означающее желание подогнать что-либо под жёсткие рамки или искусственную мерку, иногда жертвуя ради этого чем-нибудь существенным.
- Пророк** (от др.-греч. προφήτης, прорицатель) – в общем смысле человек, контактирующий со сверхъестественными или божественными силами и служащий посредником между ними и человечеством; провозвестник сверхъестественной воли.
- Перспективный** (лат. prospectus – вид) – предвосхищающий, связанный с какой-либо будущей ситуацией.
- Профессор ординарный** – звание, даваемое старшему профессору по службе и соединённое с большим окладом жалованья.
- Пророчество** (греч. prophetikos – пророческий) – убеждение, что можно открыть законы истории и на этом основании предсказывать ход развития общества и создавать долгосрочные программы реализации этих прогнозов.
- Психологизм** – тенденция в философии и гуманитарном знании к объяснению духовных явлений и идеальных сущностей работой индивидуального или коллективного сознания. Наиболее известны психологические системы в логике и математике.
- Психотический** (англ. psychotic) – имеющий отношение к психотическому расстройству. Часто употребляется в составных терминах для того, чтобы охарактеризовать расстройство, симптомы которого характерны или очень сходны с психозом; например психотическая депрессия.
- Пуруша** (др.-инд. पुरुष, puruṣa – человек, мужчина, дух) – согласно индуистской мифологии, существо, из тела которого была создана Вселенная.
- Раввин** (букв. – великий, значительный, учитель) – духовный представитель еврейской общины, исполняющий в ней обязанности наставника, проповедника, блюстителя и толкователя религиозного закона, имеющий право быть членом религиозного суда.
- Ракурс** (фр. raccourcir – укорачивать) – перспективное сокращение формы предмета, изменяющее его привычные очертания. Ракурс

обусловлен точкой зрения на натуру, а также положением природы в пространстве.

**Ревизионизм** (revisio – пересмотр, от лат. re – пере и visio – смотреть) – идейные направления, провозглашающие необходимость пересмотра (ревизии) какой-либо устоявшейся теории или доктрины. Термин впервые был применён в немецкой социал-демократии по отношению к концепции Э. Бернштейна, объявившего о необходимости «ревизии» марксизма в новых исторических условиях.

**Редукция** (от лат. reduction – возвращение к прежнему состоянию) – упрощение, сведение более сложного к простому, доступному для анализа.

**Рекрут** (фр. recruter – набирать войско) – лицо, принятое на военную службу по воинской повинности или найму.

**Релевантный** (лат. relevare – поднимать; облегчать) – важный, существенный; уместный, актуальный в определённых обстоятельствах; способный служить для точного определения чего-либо.

**Релятивизм в этике** – принцип, согласно которому не существует абсолютного добра и зла, отрицание обязательных нравственных норм и объективного критерия нравственности.

**Ремифологизация** – процесс возрождения мифологического сознания в культурах, прежде утративших живую связь с мифологией.

**Ренессанс, или Возрождение** (фр. Renaissance, итал. Rinascimento; от re/nā – снова или заново и nasci – рождённый) – эпоха в истории культуры Европы, пришедшая на смену культуре Средних веков и предшествующая культуре Нового времени. Примерные хронологические рамки эпохи: начало XIV – последняя четверть XVI века и в некоторых случаях – первые десятилетия XVII века (например, в Англии и особенно в Испании).

**Репрезентация** (лат. repraesentatio от re и praesentare – представлять) – представленность, изображение, отображение одного в другом или на другое, то есть речь идёт о внутренних структурах, формирующихся в процессе жизни человека, в которых представлена сложившаяся у него картина мира, социума и самого себя.

**Ресентимент** (фр. ressentiment – негодование, злопамятность, озлобление) – чувство враждебности к тому, что субъект считает причиной своих неудач («врагу»), бессильная зависть. Чувство слабости или неполноценности, а также зависти по отношению к «врагу» приводит к формированию системы ценностей, которая отрицает систему ценностей «врага». Субъект создаёт об-

раз «врага», чтобы избавиться от чувства вины за собственные неудачи.

**Ретроспективный** (лат. retro – назад и specto – смотрю) – содержащий изложение или обзор прежнего, переходящий от настоящего к прошлому.

**Референция** (англ. reference, от лат. refero – отношу, сопоставляю) – отношение между словом и вещью (объектом неязыковой действительности), которая обозначена этим словом, т.е. является его референтом.

**Рефлексия** (лат. reflexio – обращение назад) – форма теоретической деятельности человека, направленная на осмысление собственных действий, окружающего мира, его законов, его познания.

**Риторика** (др.-греч. ῥητορικὴ – ораторское искусство от ῥήτωρ – оратор) – филологическая дисциплина, изучающая искусство речи, правила построения художественной речи, ораторское искусство, красноречие.

**Рудимент** (лат. rudimentum – начало, первооснова) – 1) недоразвитый, остаточный орган, бывший полноценным на предшествующих стадиях существования организма; 2) пережиток исчезнувшего явления.

**Садизм** (назван по имени франц. писателя маркиза де Сада, описавшего его) – в широком смысле: склонность к насилию, получение удовольствия от унижения и мучения других. Понятие впервые введено в научный обиход Р. Крафт-Эбингом в 1886 г.

**Садомазохизм** – сексуальное отклонение, заключающееся в достижении полового удовлетворения посредством душевного или физического страдания, причиняемого партнёру или самому себе в процессе партнерских взаимоотношений.

**Сакральный** (лат. sacer – священный) – священный, относящийся к вере, религиозному культу.

**Сарказм** (греч. σαρκασμός, от σαρκάζω, буквально «разрывать плоть») – один из видов сатирического изобличения, язвительная насмешка, высшая степень иронии.

**Сегмент** (лат. segmentum – отрезок, полоса, от seco – режу, рассекаю) – часть чего-либо.

**Сексология** (sexus – пол и logos – наука, учение) – наука, которая занимается изучением всех проявлений сексуальности человека, от нормальной сексуальности до изменчивости сексуальных практик, включая различные формы отклонений от нормы.

- Селективный** (франц. *sélectif* – отбирающий, выбирающий, выборочный) – относящийся не ко всем, применяемый выборочно, избирательный.
- Селекция** (лат. *selectio* – выбирать) – наука о методах создания новых и улучшения существующих пород животных, сортов растений, микроорганизмов с полезными для человека свойствами.
- Семиотика** (греч. *σημιωτική*, от др.-греч. *σημεῖον* – знак, признак) – наука, исследующая свойства знаков и знаковых систем.
- Силлогизм** (греч. *sylogismos*) – умозаключение, в котором на основании нескольких суждений с необходимостью выводится новое суждение, называемое заключением.
- Символизм** (фр. *Symbolisme*) – одно из крупнейших направлений в искусстве (в литературе, музыке и живописи), возникшее во Франции в 1870–80-х гг. и достигшее наибольшего развития на рубеже XIX и XX вв., прежде всего в самой Франции, Бельгии и России.
- Синтез** (др.-греч. *σύνθεσις* – соединение, складывание, связывание) – процесс соединения или объединения ранее разрозненных вещей или понятий в целое или набор.
- Синхронность** (греч. *chronos* – время) – согласованность движений, действий.
- Скептицизм** (от греч. *skeptikos* – рассматривающий, исследующий) – древнегреческое философское направление, не допускавшее возможности достоверного знания и не верившее в возможность рационального обоснования норм поведения (Пиррон, Аркесилай, Карнеад, римский философ Секст Эмпирик).
- Склероз** – в разговорной речи так называют нарушение памяти в пожилом возрасте.
- «Смерть Бога», «Бог умер»** (нем. *Gott ist tot*) – высказывание Ницше. Обычно связывается с разрушением представлений о наличии некоторого гаранта существования человечества, лежащего за пределами непосредственной эмпирической жизни, содержащего в себе план истории, придающего смысл существованию мира. Идея об отсутствии такого гаранта является одной из основных предпосылок современной европейской философии.
- Соматический** (др.-греч. *σωματικός* – телесный, от *σῶμα* – тело) – связанный с телом; телесный.
- Сорбонна** (фр. *la Sorbonne*) – архитектурно-исторический памятник, центр Парижского университета в столице Франции. Название происходит от имени богослова Робера де Сорбон, духовника

короля Людовика IX Святого, основавшего в городе в XIII в. богословский коллеж.

**Софизм** (греч. σόφισμα – мастерство, умение, хитрая выдумка, уловка, мудрость) – ложное высказывание, которое, тем не менее, при поверхностном рассмотрении кажется правильным. Софизм основан на преднамеренном, сознательном нарушении правил логики.

**Социализация** – процесс и результат усвоения и активного воспроизводства индивидом социального опыта, осуществляемый в общении и деятельности; непрерывное освоение культуры каждым новым поколением.

**Союз Спартака** (нем. Spartakusbund) – марксистская организация в Германии начала XX в. Во время Первой мировой войны призывала к мировой пролетарской революции, которая свергнет мировой капитализм, империализм и милитаризм.

**Спазм** (др.-греч. σπασμός, от σπῆω – вытягивать) – непроизвольное сокращение мышцы или группы мышц, обычно сопровождаемое резкой и ноющей болью.

**Спекуляция** (позднелат. speculativus от лат. speculor – наблюдаю, созерцаю) – попытка исключительно мысленным путём получить знание о вещах, лежащих по ту сторону опыта. Спекулятивное мышление пытается выйти за пределы как восприятия, так и вообще «посюстороннего».

**Спин** (от англ. spin – вращаться, вертеться) – собственный момент количества движения элементарных частиц, имеющий квантовую природу и не связанный с перемещением частицы как целого.

**Спиритуализм** (лат. spiritualis – духовный) – философская концепция, признающая дух и его формы субстанцией всего существующего.

**Спонтанный** (лат. spontaneus) – возникающий вследствие внутренних причин, без воздействия извне.

**«Странная война»** – период Второй мировой войны с 3 сентября 1939 по 10 мая 1940 г. на Западном фронте. Он характеризуется почти полным отсутствием боевых действий между враждующими сторонами, за исключением боевых действий на море. Враждующие стороны вели только бои локального значения на франко-немецкой границе. Этот период был использован немецким командованием в качестве стратегической паузы для подготовки других кампаний и операций.

- Стратификация** (лат. stratum и греч. ὑράφειν буквально – расслаивание) – разделение, расчленение общества на слои.
- Структурализм** – общее название ряда направлений в социо-гуманитарном познании XX в., которые связаны с поиском логических структур, объективно существующих за многообразными явлениями культуры.
- Сублимация** (лат. sub – под; limo – нести) – защитный механизм психики, представляющий собой снятие внутреннего напряжения с помощью перенаправления энергии на достижение социально приемлемых целей, творчество. Впервые описан З. Фрейдом.
- Субординация** (лат. Subordinatio – подчинение) – следование установленным правилам взаимоотношений между лицами разной иерархической ступени внутри трудового коллектива, организации, учреждения.
- Субстанция** (от лат. substantia – сущность) – объективная реальность, рассматриваемая со стороны её внутреннего единства; материя, представленная в единстве всех форм её движения; предельное основание, дающее возможность сводить чувственное многообразие и изменчивость свойств к чему-то постоянному, относительно устойчивому и самостоятельно существующему.
- Суррогат** (лат. surrogatus – поставленный вместо другого) – 1) предмет, отчасти заменяющий другой предмет, с которым он имеет какие-либо общие свойства; 2) подделка.
- Схоластика** (лат. shola – школа) – тип религиозной философии, для которой свойственны принципиальное подчинение примату теологии, соединение догматических предпосылок с рационалистической методикой и особый интерес к формально-логической проблематике.
- Сциентизм** (фр. scientisme от лат. scientia – наука, знание) – общее название идейной позиции, представляющей научное знание наивысшей культурной ценностью и основополагающим фактором взаимодействия человека с миром, ставящей науку во главу идейной и культурной жизни общества.
- Сюрреализм** (фр. surréalisme – сверхреализм) – направление в искусстве, сформировавшееся к началу 1920-х XX в. во Франции. Отличается использованием иллюзий и парадоксальных сочетаний форм. Одними из величайших представителей сюрреализма в живописи стали С. Дали, М. Эрнст и Р. Магритт
- Табу** – строгий запрет на совершение какого-либо действия, основанный на вере в то, что подобное действие является либо свя-

щенным, либо несущим проклятие для обывателей под угрозой сверхъестественного наказания. Термин взят из полинезийских языков и был впервые отмечен английским путешественником Куком на островах Тонга (1771).

**Тактильный** (лат. *tactilis* – осязаемый, *tactus* – прикосновение; от *tangere* – касаться) – связанный с ощущением прикосновения, механического воздействия на кожный покров.

**Танатос** (др.-греч. *Θάνατος* – смерть) – в греческой мифологии олицетворение смерти.

**Театр абсурда** – направление в западноевропейской драматургии и театре, возникшее в середине XX в. В абсурдистских пьесах мир представлен как бессмысленное, лишённое логики нагромождение фактов, поступков, слов и судеб. Наиболее полно принципы абсурдизма были воплощены в драмах Э. Ионеско и С. Беккета.

**Теизм** (греч. *theos* – Бог) – вера в единого, индивидуального, самосознающего и самодействующего Бога, существующего вне и над миром, Бога, который рассматривается как творец, хранитель и властитель мира. В наиболее чистом виде характерен для иудаизма, христианства и ислама.

**Телеология** (от греч. *telos* – конец, цель, завершение и *logos* – учение) – идеалистическое учение о цели и целесообразности. Для Т. характерна идеалистическая антропоморфизация природных процессов, приписывание цели природе, перенос на неё способности к целеполаганию, которая в действительности присуща лишь человеческой деятельности.

**Телепатия** (др.-греч. *τῆλε* – далеко, вдали и *πάθος* – чувство) – не имеющая надёжных экспериментальных доказательств гипотетическая способность мозга передавать мысли, образы, чувства и неосознаваемое состояние другому мозгу или организму на расстоянии либо принимать их от него без использования каких бы то ни было известных средств коммуникации или манипуляции.

**Теология** (греч. *theos* – Бог и *logos* – учение) – богословие, единство религиозных доктрин о сущности и действии Бога, построенная в формах идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как Божественное Откровение.

**Теория «индустриального общества»** – теория, наделяющая научно-технический прогресс способностью прямо и непосредственно влиять на все стороны общественной жизни. Виднейшие её представители – Р. Арон, Дж. Гэлбрейт, З. Бжезинский, Д. Белл.

- Теософия** (греч. *theos* – Бог и *sophia* – мудрость) – 1) мистическое богопознание, учение о божестве, исходящее из субъективного мистического опыта и стремящееся изложить этот опыт в виде связанной системы (Я. Бёме, Парацельс, Э. Сведенборг); 2) религиозно-мистическое учение Е. П. Блаватской.
- Терапевтический** (греч. *therapeía* – забота, уход, лечение) – относящийся к терапии, т. е. к лечению болезней внутренними и внешними средствами, но только не хирургическим способом.
- Типология** (греч. *tipos* – отпечаток, форма, образец и *logos* – слово, учение) – метод научного познания, в основе которого лежит расчленение систем объектов и их группировка с помощью обобщённой, идеализированной модели или типа.
- Толерантность** (лат. *tolerantia* – терпение) – терпимость к иному рода взглядам, нравам, привычкам.
- Топология** (др.-греч. *τόπος* – место и *λόγος* – слово, учение) – раздел математики, изучающий в самом общем виде явление непрерывности, в частности свойства пространств, которые остаются неизменными при непрерывных деформациях.
- Тоталитаризм** (от лат. *totalis* – весь, целый, полный; лат. *totalitas* – цельность, полнота) – политический режим, имеющий полный (тотальный) контроль государства над всеми аспектами жизни общества и человека.
- Тотальность** (лат. *totalis* – целый, полный) – целостность, всеобъемлемость.
- Трансгрессия моря** (лат. *transgressio* – переход) – наступление моря на сушу в результате опускания последней, поднятия океанического дна или увеличения объёма воды в океаническом бассейне.
- Трансцендентальный** (лат. *transcendere* – переступать) – понятие, обозначающее такие аспекты бытия, которые выходят за сферу ограниченного существования, конечного, эмпирического мира.
- Трансцендентный** (лат. *transcendere* – переступать) – понятие, характеризующее всё то, что выходит за пределы чувственного опыта, эмпирического познания мира, предмет религиозного и метафизического познания.
- Третий мир** – географический термин второй половины XX в., обозначавший страны, не участвующие прямо в холодной войне и сопутствующей ей гонке вооружений.
- Третье сословие** (лат. *tertius status*, фр. *tiers état*) – во Франции старшего порядка (с конца Средних веков до 1789 года) все группы

населения за исключением привилегированных, а именно – духовенства (первое сословие) и дворянства (второе сословие). В отличие от первых двух сословий, третье сословие платило налоги. Верхушка третьего сословия – буржуазия.

**Тривиальный** (лат. *trivialis* – находящийся на распутье, на публичной дороге) – пошлый; простонародный, грубый.

**Трюизм** (англ. *truism* от *true* верный, правильный) – общеизвестная, избитая истина, банальность.

**Универсум** (лат. *universum, suma rerum* – единая Вселенная) – философская категория, обозначающая всю объективную реальность во времени и пространстве.

**Унисон** (итал. *unisono*, от лат. *unus* – один и *sonus* – звук) – однозвучие, одновременное звучание двух или нескольких звуков одинаковой высоты.

**Унификация** (от лат. *unus* – один, *facio* – делаю; объединение) – приведение к единообразию, к единой форме или системе.

**Утилитаризм** (лат. *utilitas* – польза, выгода) – 1) этическое направление, считающее, что целью человеческих поступков должно быть стремление извлекать из всего материальную выгоду, пользу, благополучие; 2) подход ко всему с точки зрения непосредственной выгоды, пользы.

**Утопия** (греч. *ou* – не и *topos* – место) – изображение идеального общественного строя, лишённое научного обоснования (Т. Мор, Ф. Бэкон, Т. Кампанелла и др.).

**Фальсификация** (лат. *falsus* – ложный) – процедура установления ложности гипотезы или теории путём эмпирической проверки.

**Фармацевтика** (греч. *pharmaceutikos* – врачебный, аптечный) – наука о распознавании и приготовлении лекарств.

**Феминизм** (лат. *femina* – женщина) – общее название движения женщин против дискриминации по признаку пола.

**Фемининный** (лат. *femina* – женщина) – тип личности, в котором выражены женские черты характера.

**Феномен** (греч. *phainómenon* – являющееся) – философское понятие, означающее явление, данное нам в опыте чувственного познания, тогда как его сущностная основа (ноумен) является предметом интеллектуального созерцания.

**Феноменология** (нем. *phenomenologie* – учение о феноменах) – направление в философии XX в., определявшее свою задачу как беспредпосылочное описание опыта познающего сознания и выделение в нем сущностных, идеальных черт.

- Фетиш** (португ. feítico от лат. factitius – волшебный, чудодейственный) – 1) предмет, который по мнению суеверных людей наделён сверхъестественной магической силой и может оказать помощь тому, кто ему поклоняется; 2) предмет слепого поклонения.
- Физиотерапия** (др.-греч. φύσις – природа + θεραπεῖα – лечение) – специализированная область клинической медицины, изучающая физиологическое и лечебное действие природных и искусственно создаваемых физических факторов на организм человека.
- Филогенез** (от греч. phylon – племя, род и genesis – происхождение) – история происхождения какой-нибудь группы организмов. Исследователь филогенеза должен проследить эволюционный путь группы, определить её предка и указать ближайших родственников среди современных видов. Так как процесс филогенеза длится десятки и сотни миллионов лет, его нельзя наблюдать. Его приходится восстанавливать, реконструировать косвенным путем.
- Философия жизни** – философское направление конца XIX – начала XX вв., в основу которого был положен отход от классического рационализма и попытка объяснить явления жизни исходя из неё самой с помощью чувства, инстинкта, непосредственного переживания (Ф. Ницше, А. Бергсон, В. Дильтей и др.).
- Философия культуры** – философская дисциплина, изучающая культуру во всём объёме её исторического становления и во всей глубине её структурных разновидностей.
- Финализм** (лат. finalis – конечный, являющийся целью) – учение о движении мира от его начала к predeterminedенному свыше концу.
- Фрайкор** (нем. Freikorps – свободный корпус, добровольческий корпус) – наименование целого ряда полувоенных патриотических формирований, существовавших в Германии и Австрии в XVIII–XX вв.
- Франкфуртская школа** – критическая теория современного (индустриального) общества, разновидность неомарксизма. Основные представители: Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Э. Фромм, В. Беньямин, Л. Лёвенталь, из «второго поколения» – Ю. Хабермас. Данный термин является собирательным названием, применяемым к мыслителям, связанным с Институтом социальных исследований во Франкфурте-на-Майне.
- Францисканский орден** (лат. Ordo Fratrum Minorum; минориты, меньшие братья) – католический нищенствующий монашеский орден, основан св. Франциском Ассизским в 1208 г. с целью проповеди в народе апостольской бедности, аскетизма, любви к ближнему.

- Фрейдизм** – теория и метод психоанализа, названный по имени З. Фрейда.
- Фрустрация** (лат. frustratio – обман, неудача, тщетное ожидание, расстройство замыслов) – психическое состояние, возникающее в ситуации несоответствия желаний имеющимся возможностям. Такая ситуация может рассматриваться как до некоторой степени травмирующая.
- Хараньягарбха** (санскр. हरिण्यगर्भ, haraṇyagarbha) – в индуистской мифологии Золотой Зародыш, плававший в космических водах и давший начало жизни
- Химера** (др.-греч. Χίμαιρα, букв. – молодая коза) – в греческой мифологии чудовище с головой и шеей льва, туловищем козы, хвостом в виде змеи; порождение Тифона и Ехидны. В переносном смысле – необоснованная, несбыточная идея.
- Христология** – учение об Иисусе Христе. Ортодоксальная (католики, православные и протестанты) точка зрения утверждает, что Иисус Христос – это Богочеловек, не полубог или герой, но существо, соединяющее в себе во всей полноте как божественную, так и человеческую природу.
- Хромосомы** (др.-греч. χρώμα – цвет и σῶμα – тело) – структурные элементы клеточного ядра, обеспечивающие передачу наследственных свойств организма от поколения к поколению.
- Шизофрения** (др.-греч. σχίζω – раскалываю и φρέν – ум, рассудок) – психическое расстройство или группа психических расстройств, связанное с распадом процессов мышления и эмоциональных реакций.
- Штудии** (итал. studio – изучение; мастерская, от лат. studium – старание, усердие, наука) – учебный рисунок, набросок и т.п.; научное исследование, научная работа.
- Эвристика** (греч. heurisko – отыскиваю, открываю) – комплексная дисциплина, целью которой является открытие нового в науке, технике и других сферах жизни, когда отсутствует алгоритм решения той или иной познавательной задачи.
- Эгоизм** (лат. ego – я) – себялюбие; поведение, которое целиком определяется мыслью о собственном Я, собственной пользе, выгоде, предпочтении своих интересов интересам других людей.
- Эквивалентность** (позднелат. aequivalens – равноценный, равнозначный) – отношение типа равенства.
- Экзегеза, экзегетика** (др.-греч. ἐξήγητικά, от ἐξήγησις – истолкование, изложение) – раздел богословия, в котором истолковывают-

ся библейские тексты; учение об истолковании текстов, преимущественно древних, первоначальный смысл которых затемнён вследствие их давности или недостаточной сохранности источников.

**Экзистенциализм** (или **философия существования**) – одно из ведущих в XX в. направлений философии. Рассматривает вопросы человеческой свободы и ответственности, смысла жизни, вины и страха: анализирует в разных ракурсах темы смерти и любви, отчуждения человека и истинной человеческой коммуникации (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Г. Марсель, А. Камю, Ж.П. Сартр, Л. Шестов, Н. Бердяев и др.).

**Экзистенциальная психология** – направление в психологии, возникшее в русле философии экзистенциализма, которое исходит из уникальности конкретной жизни человека, несводимой к общим схемам.

**Экзистенция** (от позднелат. *exsistentia* – существование) – термин, означающий истинное, внутриличностное бытие человека, поток его переживаний, не сводимый ни к каким внешним предметным объективированным формам. Это истинное Я, не выражимое в логике. Важнейшее понятие в экзистенциализме.

**Экклезиаст** (ивр. קהלת – козлет; др.-греч. *Εκκλησιαστής*) – название ветхозаветной библейской книги, которая во многом представляет собой уникальное явление в составе Библии, заметно отличающаяся от всех остальных её книг образом мыслей автора.

**Экономический детерминизм** – концепция, рассматривающая экономику (экономическую среду) как изначально единственный активный фактор, подлинный субъект исторического процесса. Все внепроизводственные сферы и явления (политика, право, мораль, культура) объявляются пассивным следствием автоматически действующего экономического процесса.

**Экспансия** (лат. *expansio* – распространение, расширение) – территориальное, географическое или иное расширение зоны обитания или зоны влияния отдельного государства, народа, культуры или биологического вида.

**Экспликация** (лат. *explicatio* – разъяснение) – уточнение понятий и утверждений естественного и научного языка с помощью средств символической логики.

**Эксплицитный** (фр. *explicite* от лат. *explicitus* – распутанный, приведённый в порядок) – явный, определённо, недвусмысленно выраженный.

- Экспрессионизм в музыке** – течение в музыке, главной идеей которого было выражение в звуках экспрессии – некоего крайне эмоционального или необычного психического состояния человека.
- Экстаз** (греч. ekstasis – нахождение вовне, смещение, пребывание вне себя, перемещение, исступление, восторг) – исступление, восторг; высшая, близкая к умопомешательству степень упоения, при которой появляются слуховые и зрительные галлюцинации. Одно из основных понятий неоплатонизма.
- Экстравагантность** – стремление быть необычным, желание выделиться из толпы.
- Экстраверсия** – обращённость сознания и внимания субъекта преимущественно на то, что происходит вне его, вокруг него. Одна из базовых черт личности.
- Экстраполяция** (лат. extrā – вне, снаружи, за, кроме и polire – пригладиваю, выправляю, изменяю, меняю) – распространение выводов, полученных из наблюдения за одной частью явления, на другую его часть.
- Экстремизм** (лат. extremus – крайний) – приверженность к крайним взглядам, мерам (обычно в политике).
- Экссесс** (лат. excessus – выход) – 1) крайнее проявление чего-нибудь, злоупотребление, излишество, неводержанность в чём-нибудь; 2) нарушение общественного порядка.
- Элейская школа** – др.-греч. философская школа кон. 6–5 вв. до н.э., в которую входили Парменид, его ученик Зенон Элейский (оба из г. Элея в Южной Италии) и Мелисс Самосский.
- Элиминация** (лат. eliminare – изгонять, выгонять) – исключение, устранение, удаление чего-либо из списка, процедуры, расчёта.
- Эмансипация** (лат. emancipatio) – потеря различного рода зависимостей, прекращение действия ограничений, приобретение адекватных прав и обязанностей.
- Эмбрион** (др.-греч. ἔμβριον – в оболочках) – стадия развития организма, начиная со стадии зиготы до рождения или выхода из яйцевых оболочек.
- Эмиссар** (лат. emissarius – посланец) – специальный представитель государства, политической организации или спецслужб, направляемый в другую страну для выполнения различных поручений (преимущественно секретных). Как правило, миссия эмиссара не носит официального характера.
- Эмотивный** (лат. emoveo – возбуждать) – легко возбудимый, впечатлительный, эмоциональный.

- Энергия** (др.-греч. ἐνέργεια – действие, деятельность, сила, мощь) – физическая величина, являющаяся единой мерой различных форм движения и взаимодействия материи, мерой перехода движения материи из одних форм в другие.
- Энтелехия** (греч. ἐντελέχεια – осуществлённость, от ἐντελής, законченный и ἔχω – имею) – в философии Аристотеля внутренняя сила, потенциально заключающая в себе цель и окончательный результат; например, сила, благодаря которой из грецкого ореха вырастает дерево.
- Энциклика** (лат. encyclicā, от греч. εγκυκλιός – окружной) – основной папский документ по тем или иным важнейшим социально-политическим, религиозным и нравственным вопросам, второй по важности после апостольской конституции.
- Эпистема** (греч. ἐπιστήμη – знание) – один из основных терминов философии М. Фуко – структура, существенно обуславливающая возможность определённых взглядов, концепций, научных теорий и собственно наук в тот или иной исторический период.
- Эрос** (Эрот, др.-греч. Ἔρως, также **Амур**, у римлян **Купидон**) – божество любви в древнегреческой мифологии, безотлучный спутник и помощник Афродиты, олицетворение любовного влечения, обеспечивающего продолжение жизни на Земле.
- Эссе** (фр. essai – попытка, проба, очерк от лат. exagium – взвешивание) – литературный жанр, прозаическое сочинение небольшого объёма и свободной композиции. Выражает индивидуальные впечатления и соображения автора по конкретному поводу или предмету и не претендует на исчерпывающую или определяющую трактовку темы.
- Этика** (греч. ethos – обычай, нрав) – раздел философии, система учений о морали и нравственности.
- Этнология** (греч. ἔθνος, народ + логос – учение, наука) – наука, изучающая этнические процессы, под которыми понимаются разнообразные аспекты жизнедеятельности этносов, а также других этнических общностей.
- Этнос** (греч. ethnos – группа, племя, народ) – межпоколенная группа людей, объединённая длительным совместным проживанием на определённой территории, общими языком, культурой и самосознанием.
- Этология** – полевая дисциплина зоологии, изучающая генетически обусловленное поведение (инстинкты) животных, в том числе людей. Термин ввёл в 1859 г. И. Ж. Сент-Илер.

**Этос** (греч. ἦθος – нрав, характер, душевный склад) – многозначное понятие с неустойчивым терминологическим статусом. Понятие «этос» дало начало понятиям этики и этологии.

**Ясновидение** – тип экстрасенсорного восприятия, предполагаемая способность человека получать информацию помимо русел восприятия, известных науке и определяемых современными научными средствами, в том числе сведения о событиях прошлого и будущего. Современной наукой ясновидение не признаётся.

**Ятрохимия** (др.-греч. ἰατρός – врач) – рациональное направление алхимии XVI и XVII вв., стремившееся поставить химию на службу медицине. Главная цель – приготовление лекарств.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Автономова Н. С.* Философский язык Жака Деррида. – М., 2011.
2. *Андреев Л. Г.* Жан-Поль Сартр: свободное сознание и XX век. – М., 2004.
3. *Аптиньянези Р., Зарате О.* Фрейд. – Ростов-на/Д., 1997.
4. *Бабен П.* Зигмунд Фрейд. Трагик в возрасте науки. – М., 2003.
5. *Бабосов Е. М.* Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства. – Минск, 1970.
6. *Байдаева Ф. Б.* Человек, его время и бытие в экзистенциальной философии Карла Ясперса. – М., 2008.
7. *Барц Э.* Игра в глубокое: Введение в юнгианскую психодраму. – М., 1997.
8. *Баталов Э. Я.* Философия бунта. – М., 1973.
9. *Баталов Э. Я.* «Новые левые» и Герберт Маркузе. – М., 1970.
10. *Баталов Э. Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. – М., 1982.
11. *Баталов Э. Я.* В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. – М., 1989.
12. *Бегиашвили А. Ф.* Проблема начала познания у Б. Рассела и Э. Гуссерля. – Тбилиси, 1969.
13. *Берри Р.* Зигмунд Фрейд. Путеводитель для начинающих. Жизнь и учение основателя психоанализа. – М., 2010.
14. *Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер: материалы к семинару. – М., 2009.
15. *Бимель В.* Мартин Хайдеггер сам свидетельствующий о себе и о своей жизни (с приложением фотодокументов и иллюстраций). – Челябинск, 1998.
16. *Бланио М.* Мишель Фуко, каким я его себе представляю. – СПб., 2002.
17. *Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. – СПб., 2000.
18. *Больнов О. Ф.* Философия экзистенциализма. Философия существования. – СПб., 1999.
19. *Бофре Ж.* Диалог с Хайдеггером. – СПб., 2007.
20. *Браун Дж.* Психология Фрейда и постфрейдисты. – М., 1997.
21. *Бросова Н. З.* Теологические аспекты философии истории М. Хайдеггера. – Белгород, 2005.
22. *Бурдые П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера. – М., 2003.
23. *Ван Дейк Т. А.* Язык. Познание. Коммуникация. – М., 1989.

24. *Васильева Т. В.* Семь встреч с Мартином Хайдеггером. – М., 2004.
25. *Великовский С. И.* Грани «несчастливого сознания»: Театр, проза, философская эссеистика, эстетика Альбера Камю. – М., 1973.
26. *Вер Г.* Карл Густав Юнг: Сам свидетельствующий о себе и своей жизни. – Челябинск, 1998.
27. *Веряскина В. П.* Образ человека в философской антропологии XX века. – М., 1998.
28. *Виттельс Ф.* Фрейд. Его личность, учение и школа. – М., 2007.
29. *Гадамер Х. Г.* Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. – Минск, 2005.
30. *Гайденко П. П.* Экзистенциализм и проблема культуры (Критика философии М. Хайдеггера). – М., 1963.
31. *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум. – М., 2003.
32. *Гловер Э.* Фрейд или Юнг. – СПб., 1999.
33. *Голенков С. И.* Хайдеггер и проблема социального. – Самара, 2002.
34. *Грецкий М. Н.* Марксистская философская мысль во Франции. – М., 1977.
35. *Гусев Д. А., Рябов П. В.* Великие философы. – М., 2005.
36. *Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. – М., 1977.
37. *Дадун Р.* Фрейд. – М., 1994.
38. *Делёз Ж.* Фуко. – М., 1998.
39. *Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб., 1999.
40. *Джонс Э.* Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. – М., 1997.
41. *Джонстон Д.* Краткая история философии. – М.; Владимир, 2010.
42. *Добреньков В. М.* Психоаналитическая социология Эриха Фромма: учеб. пособие. – М., 2006.
43. *Добрицина И. А.* От постмодернизма – к нелинейной архитектуре. – М., 2004.
44. *Долгов К. М.* От Киркегора до Камю: Философия. Эстетика. Культура. – М., 1990.
45. *Долгов К. М.* Эстетика Жана-Поля Сартра. – М., 1990.
46. *Дорофеев Д. Ю.* Философская антропология Макса Шелера. – СПб., 2011.

47. *Дугин А. Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. – М., 2010.
48. *Дьяков А. В.* Мишель Фуко и его время. – СПб., 2010.
49. *Егорова И. В.* Философская антропология Эриха Фромма. – М., 2002.
50. *Ефимова И. Я.* Карл Густав Юнг и древнеиндийская философия сознания: компаративистский анализ. – М., 2008.
51. *Жак Деррида* в Москве: деконструкция путешествия. – М., 1993.
52. *Ж.-П. Сартр* в настоящем времени: автобиографизм в литературе, философии и политике. – СПб., 2006.
53. *Жизнь и власть* в работах Мишеля Фуко – М., 1997.
54. *Зигмунд Фрейд*: Хроника-хрестоматия: учеб. пособие. – М., 1999.
55. *Зотов А. Ф.* Современная западная философия: учеб. пособие. – М., 2010.
56. *Ильин И.* Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. – М., 1996.
57. *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. – М., 2008.
58. *Интенциональность и текстуальность*: Философская мысль Франции XX века. – Томск, 1998.
59. *История философии*: учебник для вузов / под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова, Д. В. Бугая. – 2-е изд., испр. и доп. – М., 2008.
60. *История философии*: Запад-Россия-Восток. Книга третья. Философия XIX–XX вв.: учебник для вузов / под ред. Н. В. Мотрошиловой, А. М. Руткевича. – М., 1999.
61. *История философии*: Запад – Россия – Восток. Книга четвертая. Философия XX века: учебник для вузов / под ред. Н. В. Мотрошиловой, А. М. Руткевича. 2-е изд. – М., 2000.
62. *Какабадзе З. М.* Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. – Тбилиси, 1966.
63. *Калина Н. Ф., Тимошук И. Г.* Основы юнгианского анализа сновидений. – М., 1997.
64. *Карр Г. Уильдон.* Философия Бергсона в популярном изложении. – М., 1913.
65. *Карцев И.* Жиль Делёз. Введение в постмодернизм: философия как эстетическая имагинация. – М., 2005.
66. *Касафонт Х. Р.* Зигмунд Фрейд. – М., 2006.

67. *Киссель М. А.* Философская эволюция Ж. – П. Сартра. – Л., 1976.
68. *Конец В. А.* Трансцендентальный эмпиризм Жюль Делеза: Семинары по «Различию и повторению». – Самара, 2001.
69. «*Конечный* и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. – М., 1998.
70. *Корнфорт М.* Открытая философия и открытое общество. – М., 1972.
71. *Корф Г.* Критика теории культуры Макса Вебера и Герберта Маркузе. – М., 1975.
72. *Костикова А. А.* «Новая философия» во Франции: Постмодернистская перспектива развития новейшей философии. – М., 1996.
73. *Косыхин В. Г.* Онтология и нигилизм: от Хайдеггера к постмодернизму. – Саратов, 2008.
74. *Критика* метафизики в неоструктурализме (по работам Ж. Дерриды 80-х годов). – М., 1989.
75. *Кротилова Т. И.* Макс Шелер: жизнь и творчество. – Нижневартовск, 2006.
76. *Кузнецов В. Н.* Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. – М., 1969.
77. *Курицын В.* Книга о постмодернизме. – Екатеринбург, 1992.
78. *Куров И. Г.* Философская рациональность как проблема эпистемологии Эдмунда Гуссерля. – Владимир, 2004.
79. *Кушкин Е. П.* Альбер Камю. Ранние годы. – Л., 1982.
80. *Лакан Ж.* Семинары. Работы Фрейда по технике психоанализа. – М., 1998.
81. *Левашёва Е. В.* Философская герменевтика: учеб. – метод. пособие. – Казань, 2006.
82. *Лейбин В.* Зигмунд Фрейд: психопоэтический портрет. – М., 2006.
83. *Лосский Н. О.* Интуитивная философия Бергсона. – М., 1914.
84. *Любутин К. Н.* Западная философская антропология: От Фейербаха к Фромму. – Екатеринбург, 1994.
85. *Любутин К. Н., Саранчин Ю. К.* История западноевропейской философии. 2-е изд., перераб., доп. – М.; Екатеринбург, 2005.
86. *Люкимсон П.* Фрейд: история болезни. – М., 2014.
87. *Мазин В.* Субъект Фрейда и Деррида. – СПб., 2010.
88. *Маргвелашвили Г. Т.* Проблема культурного мира в экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера. – Тбилиси, 1998.
89. *Марков Б. В.* Ценности и бытие в философской антропологии Макса Шелера. – М., 2001.

90. *Маркова Л. А.* Философия из хаоса: Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии. – М., 2004.
91. *Маркус Г.* Зигмунд Фрейд и тайны души. Биография. – М., 2008.
92. *Мартин Хайдеггер*: сборник статей. – СПб., 2004.
93. *Мирская Л. А.* К. Г. Юнг. – М., 2006.
94. *Миссия Зигмунда Фрейда*: анализ его личности и влияния. – М., 1996.
95. *Михайлов А. В.* Мартин Хайдеггер: человек в мире. – М., 1990.
96. *Михайлов И. А.* Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. – М., 1999.
97. *Михаленко Ю. П.* Платон и современная антитеза либерализма и тоталитаризма: Р. Кроссмен, К. Поппер, Б. Рассел и др. в окружении корифеев античной политической мудрости. – М., 1998.
98. *Михальский К.* Логика и время. Хайдеггер и современная философия. – М., 2010.
99. *Мишель Д.* Мишель Фуко в стратегиях субъективации: от «Истории безумия» до «Заботы о себе». – Саратов, 1999.
100. *Мишель Фуко* и литература: научный сборник. – М., 2011.
101. *Мишель Фуко* и Россия: сборник статей. – СПб.; М., 2001.
102. *Молчанов В. И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. – М., 1988.
103. *Мотрошилова Н. В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. – М., 2003.
104. *Мотрошилова Н. В.* Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт. Бытие – время – любовь. – М., 2013.
105. *На пути* к открытому обществу: идеи Карла Поппера и современная Россия: сб. статей. – М., 1998.
106. *Надеждин Н.* Зигмунд Фрейд. «За гранью сознания». – М., 2011.
107. *Никифоров О.* Проблемы формирования философии М. Хайдеггера. – М., 2005.
108. *Никулина О. В.* Философская антропология в Германии: И. Кант, А. Шопенгауэр, Л. Фейербах, М. Шелер. – Нижневартковск, 2000.
109. *Нолл Р.* Арийский Христос: Тайная жизнь К. Юнга. – М., 1998.
110. *Одайник В.* Психология политики: Политические и социальные идеи К. Г. Юнга. – СПб., 1996.

111. *Ольшанский Д. А.* Психоаналитические концепции у Жака Деррида. – Берлин, 2011.
112. *Осборн Р.* Знакомьтесь: Фрейд. – Киев, 1997.
113. *Очерки феноменологической философии.* – СПб., 1997.
114. *Петров М. К.* История европейской культурной традиции и её проблемы. – М., 2004.
115. *Подорога В. А.* Метафизика ландшафта: Киркегор, Ницше, Хайдеггер. – М., 1993.
116. *Прехтль П.* Введение в феноменологию Гуссерля. – Томск, 1999.
117. *Работы Э. Жильсона* по культурологии и истории мысли. Вып. 1–2. – М., 1987.
118. *Разеев Д. Н.* В сетях феноменологии. – СПб., 2004.
119. *Роузен Д.* Дао Юнга: путь целостности. – Киев, 1997.
120. *Руткевич А. М.* От Фрейда к Хайдеггеру. – М., 1986.
121. *Рязанов И. В.* Маргинальная герменевтика Мишеля Фуко: опыт дискурсивного анализа. – Пермь, 2008.
122. *Савин А. Э.* Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля. – Ханты-Мансийск, 2008.
123. *Садовский В. Н.* Карл Поппер и Россия. – М., 2002.
124. *Сазеева И. Б.* Нравственные ценности в философии Альбера Камю: монография. – М., 2008.
125. *Самуэлс Э.* Юнг и постъюнгианцы: курс юнгианского психоанализа. – М., 1997.
126. *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. – М., 2005.
127. *Свасьян К.* Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. – М., 2010.
128. *Семёнова С. Г.* Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден. – СПб., 2009.
129. *Серкова В. А.* Формирование метода феноменологической дескрипции в философии Э. Гуссерля: (На примере описания культурного пространства). – СПб., 2000.
130. *Сидоренко И. Н.* Карл Ясперс. – Минск, 2008.
131. *Соколов Б. Г.* Маргинальный дискурс Деррида. – СПб., 1996.
132. *Сокулер З. А.* Проблемы обоснования знания: гносеологические концепции Л. Витгенштейна и К. Поппера. – М., 1988.
133. *Ставцев С. Н.* Введение в философию Хайдеггера: учеб. пособие. – СПб., 2000.

134. *Стоун И.* Страсти ума. Биографический роман о Зигмунде Фрейде. – М., 2011.
135. *Стретерн П.* Деррида за 90 минут. – М., 2005.
136. *Стретерн П.* Фуко за 30 минут. – М., 2005.
137. *Стрельцова Г.Я.* Критика экзистенциалистской концепции диалектики (Анализ философских взглядов Ж.-П. Сартра). – М., 1974.
138. *Суворова А.Н.* Введение в современную философию: учеб. пособие. – Киев, 2005.
139. *Сузи В.Н.* Герменевтика: история и концепции: учеб. пособие. – Петрозаводск, 2005.
140. *Суханов К.Н., Чупров А.С.* Знаменитые философы XIX–XX веков: очерки идей и биографий. – Челябинск, 2001.
141. *Тавризян Г.М.* Проблема человека во французском экзистенциализме. – М., 1977.
142. *Типсина А.Н.* Немецкий экзистенциализм и религия. – Л., 1990.
143. *Тузова Т.М.* Ответственность личности за своё бытие в мире. Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993.
144. *Уоддис Дж.* Новые теории революции: критический анализ взглядов Ф. Фанона, Р. Дебре, Г. Маркузе Дж. Уоддис. – М., 1975.
145. *Уэллс Г.* Крах психоанализа: От Фрейда к Фромму. – М., 1968.
146. *Фалев Е.В.* Герменевтика Мартина Хайдеггера. – СПб., 2008.
147. *Феррис П.* Зигмунд Фрейд. – Минск, 2001.
148. *Филиппов Л.И.* Философская антропология Сартра. – М., 1977.
149. *Философия Э. Гуссерля и её критика.* – М., 1983.
150. *Философия и психопатология: научное наследие Карла Ясперса.* – М., 2006.
151. *Философия Мартина Хайдеггера и современность.* – М., 1991.
152. *Фокин С.* Альбер Камю. Роман. Философия. Жизнь. – СПб., 1999.
153. *Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур.* – СПб., 2000.
154. *Харт К.* Постмодернизм. – М., 2006.
155. *Херрман Ф.-В.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. – Томск, 1997.

156. *Хюбнер Б.* Мартин Хайдеггер – одержимый бытием. – СПб., 2011.
157. *Черногорцева Г.В.* Сущность человека в философии экзистенциализма (по работам М. Хайдеггера и А. Камю). – М., 2002.
158. *Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб., 2001.
159. *Шварц Т.* От Шопенгауэра к Хайдеггеру. – М., 1964.
160. *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение: историческое введение. – М., 2002.
161. *Штейгервальд Р.* Третий путь Маркузе. – М., 1971.
162. *Штеренсис М.* Зигмунд Фрейд. – М., 2012.
163. *Шур М.* Зигмунд Фрейд: жизнь и смерть. – М., 2005.
164. *Щитцова Т.В.* Гадамер Ганс-Георг // Всемирная энциклопедия: Философия. – М.; Минск, 2001. С. 200.
165. *Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики.* – М., 2006.
166. *Эдмондс Д., Айдиноу Дж.* Кочерга Витгенштейна. История десятиминутного спора между двумя великими философами. – М., 2004.
167. *Эрибон Д.* Мишель Фуко. – М., 2008.
168. *Юнг К.Г.* и современный психоанализ: хрестоматия по глубинной психологии. – М., 1996.
169. *Юрковская Э.П.* Жан-Поль Сартр: жизнь – философия – творчество. – СПб., 2006.
170. *Ясперс К.К.* Ясперс (автобиография). – М., 1995.

\* \* \*

171. *Абушенко В.Л.* Шелер Макс // Всемирная энциклопедия: Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 1216–1219.
172. *Автономова Н.С.* Концепция «археологического знания» М. Фуко // Вопросы философии. – 1972. – № 10. – С. 142–150.
173. *Автономова Н.С.* От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопросы философии. – 1978. – № 2. – С. 145–152.
174. *Ашмарин П.* Толкование сновидений. Теория Зигмунда Фрейда // Вестник знания. – 1913. – № 9. – С. 822–829.
175. *«Бытие и время»* Мартина Хайдеггера в философии XX века: материалы обсуждения // Вопросы философии. – 1998. – № 1. – С. 110–121.
176. *Визгин В.П.* Мишель Фуко – теоретик цивилизации знания // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 116–126.

177. *Визгин В. П.* Онтологические предпосылки «генеалогической» истории Мишеля Фуко // Вопросы философии. – 1998. – № 1. – С. 170–176.
178. *Волин Р.* Оправдание Сократа: замечательная и ужасная жизнь Ганса Георга Гадамера // Электронный ресурс: <http://left.ru/2003/17/gadamer93.html>.
179. *Горных А. В.* Деррида // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 287–288.
180. *Григорьян Б. Т.* Макс Шелер // Философы двадцатого века. – М., 1999. – С. 229–246.
181. *Грицанов А. А.* Делёз Жиль // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 279–281.
182. *Грицанов А. А., Румянцева Т. Г.* Маркузе Герберт // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 611–612.
183. *Грицанов А. А.* Поппер Карл Раймунд // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 801–803.
184. *Грицанов А. А.* Тейяр де Шарден Пьер // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 1054–1056.
185. *Грицанов А. А., Овчаренко В. И.* Фрейд Зигмунд // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 1161–1162.
186. *Грицанов А. А.* Юнг Карл Густав // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 1281–1282.
187. *Грицанов А. А.* Ясперс Карл // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 1296–1298.
188. *Грицанов А. А., Можейко М. А.* Фуко Мишель // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 1166–1172.
189. *Костылев Н.* Фрейд и фрейдисты // Вестник Европы. – 1912. – Кн. 4. – С. 253–278.
190. *Лазарев А.* Философия Бергсона // Мысль и слово. – 1917. – Т. 1. – С. 177–214.
191. *Ланц Г.* Эдмунд Гуссерль и психологисты наших дней // Вопросы философии и психологии. – Кн. 98. – С. 393–443.
192. *Лохов С. А.* М. Шелер о методе философской антропологии // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. – 2002. – № 3. – С. 197–204.
193. *Мазаник М. Н.* Фромм Эрих // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 1163–1166.
194. *Малахов В. С.* Философская герменевтика Гадамера // Гадамер Х. Г. Актуальность прекрасного: сборник статей. – М., 1991. – С. 370–374.

195. *Малахов В. С.* Воспоминание о Х.-Г. Гадамере // Вопросы философии. – 2002. – № 9. – С. 172–177.
196. *Малинкин А. Н.* Учение Макса Шелера о ресентименте и его значение для социологии // Социологический журнал. – 1997. – № 4. – С. 116–150.
197. *Медведева И. А.* Камю Альбер // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 457–458.
198. *Миллер Дж.* Будьте жестокими! Интеллектуальная биография Мишеля Фуко // Логос. – 2002. – № 5–6. – С. 331–381.
199. *Можейко М. А.* Жильсон Этьен Анри // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 353–354.
200. *Овчинников Н. Ф.* Об интеллектуальной биографии Поппера // Вопросы философии. – 1995. – № 12. – С. 35–38.
201. *Рыклин М. К.* Сексуальность и власть: антирепрессивная гипотеза Мишеля Фуко // Логос. – 1994. – № 5. – С. 197–206.
202. *Семёнова В. Н.* Хайдеггер Мартин // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 1178–1179.
203. *Тузова Т. М.* Сартр Жан-Поль // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 897–899.
204. *Филиппович А. В., Мацкевич В. В.* Гуссерль Эдмунд // Всемирная энциклопедия. Философия. – М.; Минск, 2001. – С. 263–265.
205. *Чёрная Л. А.* «Новая философская антропология» Марка Шелера и история культуры // Вопросы философии. – 1999. – № 7. – С. 127–139.
206. *Чухина Л. А.* Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 379–398.
207. *Шестакова М. А.* Функции здравого смысла в герменевтике Гадамера // Вестник Московского университета. – Серия 7. Философия. – 1999. – № 4. – С. 90–100.
208. *Юречко, О. Н.* Ценностное измерение человека: опыт философской антропологии М. Шелера // Социальная теория и современность. – Вып. 24. – М., 1996. – С. 198–204.
209. *Яковенко Б. В.* Философия Эдмунда Гуссерля // Новые идеи в философии. – Сб. 3. – Теория познания. I. – 1913. – С. 74–146.

## СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. ПЕРСОНАЛИИ .....	3
КАРЛ ПОППЕР .....	3
Жизнь .....	3
Основные идеи .....	5
Заключение .....	12
ЗИГМУНД ФРЕЙД .....	13
Жизнь .....	13
Психоанализ .....	20
Заключение .....	39
КАРЛ ГУСТАВ ЮНГ .....	40
Жизнь .....	40
Аналитическая психология .....	42
Структура личности .....	43
Динамика личности .....	47
Развитие личности .....	47
Каузальность против телеологии .....	48
Стадии развития .....	49
Процесс индивидуации .....	49
Символизация .....	50
Типичные исследования. Методы исследования .....	51
Экспериментальное исследование комплексов .....	51
Заключение .....	53
ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ .....	54
Жизнь .....	54
Вводные философские постулаты .....	59
Философия арифметики как психологизм и поиск очевидности .....	60
Логический антипсихологизм .....	62
Феноменология как метод и фундаментальная онтология .....	68
Учение о жизненном мире и кризисе европейской культуры ...	70
Заключение .....	72
МАРТИН ХАЙДЕГГЕР .....	72
Жизнь .....	72
Вводные философские постулаты и основные сочинения .....	77
О нигилизме метафизики, смысле Dasein и конце философии ...	79
Заключение .....	84

КАРЛ ЯСПЕРС.....	85
Жизнь .....	85
Предмет философских исканий .....	87
Проблема человека.....	88
Экзистенция, свобода, пограничные ситуации .....	91
«Освое время», религиозная и философская вера .....	93
Заключение .....	95
ЖАН-ПОЛЬ САРТР.....	96
Жизнь .....	96
Экзистенциальная онтология.....	100
Концепция «абсолютной свободы» .....	102
Заключение .....	104
АЛЬБЕР КАМЮ .....	105
Жизнь .....	105
Основные идеи .....	105
Заключение .....	112
ЭТЬЕН АНРИ ЖИЛЬСОН .....	112
Жизнь .....	112
Основные идеи .....	115
Заключение .....	119
ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН .....	120
Жизнь .....	120
Теория эволюции: основные идеи .....	121
Заключение .....	128
МАКС ФЕРДИНАНД ШЕЛЕР.....	128
Жизнь .....	128
Периодизация творческого пути.....	130
Гносеология .....	132
Онтология и антропология.....	133
Заключение .....	137
ХАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР .....	138
Жизнь .....	138
Понятие герменевтики.....	140
Философская герменевтика.....	142
«Истина и метод» .....	143
Заключение .....	146

ГЕРБЕРТ МАРКУЗЕ.....	147
Жизнь .....	147
Истоки и влияния .....	150
Концепция «одномерного человека».....	151
Эрос и цивилизация .....	153
Заключение .....	155
ЭРИХ ФРОММ .....	156
Жизнь и труды .....	156
«Здоровое общество».....	157
Человек и характер.....	160
«Иметь» или «быть»?.....	162
Заключение .....	164
ПОЛЬ-МИШЕЛЬ ФУКО.....	165
Жизнь.....	165
Творчество .....	167
Основная проблематика.....	169
Проблема субъекта .....	169
Генеалогия власти как проблема.....	173
Заключение .....	175
ЖАК ДЕРРИДА .....	175
Жизнь и основные работы.....	175
Основные положения философии «деконструкции».....	179
Заключение .....	181
ЖИЛЬ ДЕЛЁЗ.....	181
Жизнь .....	181
Творчество .....	183
Принцип 1. Новая онтология мышления .....	184
Принцип 2. Мысль как складка Бытия.....	185
Культурологические воззрения .....	188
Хаос как онтология науки и искусства.....	193
Заключение .....	195
Раздел II. В МИРЕ СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ.....	196
(тексты) .....	196
КАРЛ ПОППЕР .....	196
Как я понимаю философию: .....	196

ЗИГМУНД ФРЕЙД.....	211
О Психоанализе.....	211
КАРЛ ГУСТАВ ЮНГ.....	220
Психология и алхимия.....	220
ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ.....	225
Кризис европейского человечества и философия.....	225
МАРТИН ХАЙДЕГГЕР.....	229
Преодоление метафизики.....	229
Что значит мыслить?.....	237
Письмо о гуманизме.....	239
КАРЛ ЯСПЕРС.....	246
Философская вера.....	246
ЖАН-ПОЛЬ САРТР.....	250
Марксизм и экзистенциализм.....	250
Бытие и ничто.....	262
АЛЬБЕР КАМЮ.....	264
Миф о сизифе.....	264
Бунтующий человек.....	267
ЭТЬЕН ЖИЛЬСОН.....	274
Философ и теология.....	274
ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН.....	289
Сущность феномена человека. Резюме.....	289
МАКС ШЕЛЕР.....	297
Философское мировоззрение.....	297
Положение человека в космосе.....	301
Ordo amoris.....	303
ХАНС ГЕОРГ ГАДАМЕР.....	304
Основные черты теории герменевтического опыта.....	304
К русским читателям (введение).....	308
Неспособность к разговору.....	309
Философия и литература.....	311
ГЕРБЕРТ МАРКУЗЕ.....	311
Одномерный человек.....	311

ЭРИХ ФРОММ .....	320
Иметь или быть?.....	320
Вера.....	320
Любовь .....	322
МИШЕЛЬ ФУКО.....	324
Слова и вещи, археология гуманитарных наук .....	324
ЖАК ДЕРРИДА .....	331
Позиции .....	331
ЖИЛЬ ДЕЛЁЗ.....	333
Критика и клиника .....	333
Логика смысла .....	334
Что такое философия? .....	334
Пруст и знаки.....	334
Различие и повторение .....	335
ИМЕННОЙ СЛОВАРЬ .....	336
ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ .....	354
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК .....	400

Составители:  
Алина Викторовна Колесникова,  
Вячеслав Владимирович Куликов,  
Марина Анатольевна Назарова,  
Сергей Сергеевич Сергеев,  
Мира Борисовна Софиенко,  
Надежда Валерьевна Цепелева,  
Сергей Иванович Черных

**СОВРЕМЕННЫЕ  
ЗАПАДНЫЕ ФИЛОСОФЫ:  
ЖИЗНЬ И ИДЕИ**

Учебное пособие

Часть II

Редактор *В. В. Рожков*  
Компьютерная вёрстка *В. Н. Зенина*

Подписано в печать 21 мая 2015 г. Формат 60 × 84<sup>1/16</sup>.  
Объем 23,1 уч.-изд. л., 25,9 усл. печ. л. Тираж 100 экз.  
Заказ № 1343.

---

Отпечатано в Издательском центре НГАУ «Золотой колос»  
630039, Новосибирск, ул. Добролюбова, 160, каб. 106.  
Тел. (383) 267-09-10. E-mail: 2134539@mail.ru