

24 коп.



И. В. БЫЧКО

В ЛАБИРИНТАХ
СВОБОДЫ



СОЦИАЛЬНЫЙ
ПРОГРЕСС
И
БУРЖУАЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

И. В. БЫЧКО

**В ЛАБИРИНТАХ
СВОБОДЫ**

Издательство политической литературы
Москва 1976

Бычко И. В.

Б95 В лабиринтах свободы. М., Политиздат, 1976.

159 с. (Социальный прогресс и буржуазная философия).

Новая книга доктора философских наук И. В. Бычко посвящена проблеме, вокруг которой в современном мире ведется острая идеологическая борьба. Автор критически анализирует трактовку свободы, представленную в немарксистских формах материализма, фрейдизме и особенно экзистенциализме, претендующем на право называться «философией свободы». Он убедительно показывает, что блуждание в «лабиринтах свободы» приводит идеологов современной буржуазии к своеобразной модернизации классических буржуазных концепций свободы, демонстрируя неспособность буржуазной философии в принципе решить эту проблему.

Книга адресована пропагандистам, преподавателям, студентам, всем, интересующимся проблемами современной идеологической борьбы.

Б $\frac{10506-129}{079(02)-76}$ 183—75

1ФБ

ВВЕДЕНИЕ

Одним из выражений общего кризиса капитализма явилось изменение мировоззренческих ориентиров буржуазного сознания. Рушится представление о действительности как рационально упорядоченной системе бытия и вместе с ним рационалистический оптимизм, столь характерный для «молодой» буржуазии. Крушение традиционных устоев буржуазного мировоззрения сказывается на решении ряда важнейших (как в теоретическом, так и в практическом отношении) проблем, и среди них прежде всего на решении проблемы свободы. Ведь если, согласно идущей еще от Возрождения традиции, свобода неизменно истолковывалась как нечто *согласующееся* с рационально-закономерным порядком бытия¹, то внезапное «исчезновение» самого этого порядка не могло не повлечь за собой довольно серьезных изменений и в содержании представлений о свободе. В буржуазных концепциях свободы XX в. резко преобладают волюнтаристско-субъективистские мотивы: свобода все более явственно отождествляется с безграничным своеволием, доходящим до «тотального» отрицания всего сущего, всякой «позитивности» как таковой.

Сказанное не следует понимать упрощенно, в том смысле, что свобода трактуется современными буржуазными философами в духе обывательски-примитивном: «что хочу, то делаю». Анализируя смысл карамазовского «все дозволено», французский философ-экзистенциалист А. Камю замечает, что «здесь речь идет не о крике освобождения или радости, но

¹ Тезис о свободе как «познанной необходимости» поддерживали как материалисты (Б. Спиноза), так и идеалисты (Г. Гегель), хотя истолкование его в этих противоположных системах философской мысли было, разумеется, принципиально различным.

о горькой констатации. Уверенность в божестве, дававшая смысл жизни, намного превосходит по своей привлекательности ненаказуемую власть зла. Выбор не был труден. Но выбора нет, и тогда начинается горечь. Абсурд не освобождает, он связывает. Он не допускает всех действий. Все позволено — не значит, что ничто не запрещено. Абсурд только определяет равноценность последствий всех действий. Он не рекомендует преступления... но он показывает бесполезность угрызений совести...»¹. Устранение рационального порядка мирового универсума, таким образом, не снимает все и всякие препятствия вообще — оно лишь ставит на место рациональности иррациональность, на место строгой разумности мира — абсурд.

Поэтому ситуация свободы, какой она выступает в современном буржуазном философском сознании, совсем не похожа на пребывание в «чистом поле» безграничных возможностей. Это — скорее блуждание в грандиозном лабиринте с неисчислимыми ходами и переходами; здесь нельзя двигаться куда угодно («все позволено — не значит, что ничто не запрещено»), однако нет и одного-единственного пути, направляющего движение по Спинозовско-Гегелевской формуле свободы как познанной необходимости². Лабиринт дает достаточный простор для движения в различных направлениях, но в то же время сам по себе совершенно «равнодушен» к любому из них в том смысле, что его иррациональная природа (лабиринт хаотичен, абсурден по самой своей сущности) не содержит в себе решительно ничего такого, что могло бы послужить «ариадниной нитью» для идущих по бесконечным сплетениям и разветвлениям его коридоров. Но если возможен и в то же время абсурден любой выбор, то аналогия может быть продолжена и в том плане, что образ лабиринта иллюстрирует не только содержание нынешних буржуазных концепций свободы, но и господствующие в бур-

¹ А. Камю. *Le mythe de Sisyphe*. Paris, 1972, p. 94.

² Принципиально верное с точки зрения общего подхода к проблеме решение вопроса о свободе в философии Спинозы и Гегеля в связи с метафизической (у Спинозы) и идеалистической (у Гегеля) ограниченностью их общепhilosophической позиции приобретает отчетливо выраженный фаталистический характер.

жуазном сознании XX в. представления о предпочтительности именно таких иррационалистических решений (в противовес традиционному буржуазному рационализму прошлых столетий).

Обнаружившаяся в конце XIX столетия несостоятельность традиционных подходов к проблеме свободы объясняется чаще всего как результат «неудачного выбора», сделанного в далеком прошлом. Так, размышляя над причинами кризисных явлений в духовной жизни современного ему общества, основоположник феноменологии Э. Гуссерль приходит к выводу, что причиной «кризиса европейских наук» является сложившаяся в прошлом «некритическая вера» в независимость науки от человеческого «жизненного мира», в ее «первенство» по отношению к человеческим реальностям. В результате возникает «запутанный рационализм», как называет его Гуссерль, приводящий к превращению «идеальной истины науки» в «абсолютную ценность»¹. Продолжая эту мысль Гуссерля, его последователи, экзистенциалисты, говорят о «трагических» последствиях господства рационалистических конструкций науки для человеческой свободы: становясь «общезначимой» (и тем самым одинаковой для всех) «познанной необходимостью», свобода практически вовсе исчезает.

Представители так называемой Франкфуртской школы М. Хоркхаймер и Т. Адорно в своей книге «Диалектика просвещения» проводят мысль о том, что, вынужденный с самого начала своей истории подчинять себе природу, человек руководствуется «духом Просвещения». Просвещение при этом истолковывается как система рационально-технологических принципов овладения окружающим миром и подчинения его человеческим нуждам. Авторы иллюстрируют свою мысль примером из гомеровской «Одиссеи»: Одиссей, пожелавший послушать волшебное пение сирен и в то же время знающий о смертельной опасности такого желания, просит своих спутников привязать себя к мачте, предварительно залепив их уши воском. Сохранить способность адекватного восприятия природы, близость к ней возмож-

¹ «Husserliana». Edmund Husserl. Gesammelte Werke, Bd VI. Haag, 1954, S. 334, 337.

но, лишь обрекая себя на пассивность (только накрепко привязанный к мачте, Одиссей может наслаждаться пением сирен); власть же над природой достигается отстранением, даже отчуждением от нее (чтобы преодолеть опасность, спутники должны залепить уши воском, то есть отделить себя от непосредственного контакта с природой,— таково требование рациональности). Чем более возрастает власть человека над природой, тем более он лишается счастья и подлинной свободы, становясь рабом своих повседневных нужд и стремления к благополучию¹. «Люди расплачиваются за увеличение своей власти отчуждением от того, над чем они властвуют. Просвещение относится к вещам как диктатор к людям. Человек знает их постольку, поскольку может ими манипулировать»².

Итак, ставка на разум, науку, рационализм, сделанная в прошлом, привела к отрицательным, доходящим до трагизма последствиям — такова основная мысль большинства современных буржуазных теорий, обвиняющих в бедствиях и несчастьях человечества научно-технический прогресс. Выбор, сделанный человечеством, по мнению современных «критиков науки», хотя и объясним, исходя из конкретных ситуаций истории, все же совершенно случаен (и иным быть не может — ведь в лабиринте все направления равноценны, так сказать «равноабсурдны»). Поэтому просто необходимо сделать другой выбор. Но для этого следует «отрешиться», отказаться от привычных, традиционных конструкций; поскольку же объективных критериев для нового выбора все равно нет (еще раз напоминаем, что все направления в лабиринте равноценны), то отказ от традиции носит характер «пролома» (К. Ясперс), «Великого отказа» (Г. Маркузе) или, как выразился один из фундаторов буржуазного иррационализма — С. Кьеркегор, «прыжка в абсурд».

В основе незыблемости традиции, рассуждал Кьеркегор, лежит непоколебимая уверенность в том, что лишь объективная истина, добываемая рацио-

¹ *M. Horkheimer, T. W. Adorno. Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a/M., 1969, S. 41.*

² *Ibid., S. 15.*

нальными средствами науки, является идеалом, дает знание, адекватное бытию. Однако уверенность эта зиждется на иллюзии. Ибо в качестве объективной истины, по Кьеркегору, фигурируют лишь те элементы знания, которые сохраняют значение не только для меня одного, но и для другого, третьего, пятого и т. д. лица, то есть для всех. Объективная истина, иначе говоря, это *общезначимое* знание. Но тогда из всего знания действительно подлинной (объективно истинной) признается лишь небольшая (общезначимая) его часть. Целостный результат познания (знание в его полном объеме) раскалывается, и лишь *один* объективный (общезначимый) фрагмент его претендует на роль представителя *всего* знания. Представленное в таком виде знание неизбежно вырождается в бледную тень бытия, его мертвую, сухую, абстрактную схему, поскольку значительная часть знания (его субъективные, неповторимо индивидуальные, личностные элементы) безжалостно элиминируется ввиду своей «необъективности», «выпадает в осадок» субъективности. Вполне понятно, что именно в этот разряд попадает и свобода в силу своего уникально-неповторимого, личностного характера.

Вина за утрату свободы возлагается тем самым на науку и разум, а поскольку органически связанной с наукой философской позицией является материализм, последний объявляется принципиально неспособным не только решить, но даже «заметить» проблему свободы. Ведь свобода необходимо предполагает способность активно-творческого воздействия на окружающий мир. Материализм же, рассуждают его критики, рассматривает человека в качестве природного существа, то есть части природы. Но часть, входя в целое (природу), неизбежно подчинена законам целого. Поэтому, будучи природным существом, человек способен испытывать лишь воздействия природы, и тогда его свобода может выражаться лишь в сознательном подчинении необходимости.

По мнению всевозможных участников «бунта против разума», развитие науки и техники, преследующее утилитарные цели, наделяет действительность чертами абстрактности и всеобщности. Обвиняется в подобной трансформации лежащий в фундаменте научно-технического прогресса разум, якобы сглажи-

вающий и обезличивающий (в силу своей абстрактной природы) всякие различия, «усредняющий» всякие отклонения и «надстраивающий» над индивидуальной конкретностью подлинного бытия искусственную, синтетическую псевдодействительность — мир цивилизации и «общественности», который характеризуется как «уродливо разросшаяся абстракция, всеохватывающее ничто, эфемерность», «абстрактная пустота, являющаяся всем и никем»¹.

Такая искусственная действительность и есть якобы настоящий предмет изучения в науке и материалистической философии. Вот почему, по мнению «критиков науки», подлинные проблемы бытия (среди которых одна из центральных — проблема свободы) оказываются просто недоступными для объективного, логико-дискурсивного анализа. Научность вообще, рассуждает Бердяев, «*есть рабство духа у низших сфер бытия, неустанное и повсеместное сознание власти необходимости, зависимости от мировой тяжести*». Научность есть лишь одно из выражений утери свободы творческого духа»².

Особую остроту приобрели нападки на материализм и «дух научности» в XX в., с началом общего кризиса капитализма, когда «неразумность» буржуазных отношений (их несовместимость с направлением общественного прогресса) становится очевидным фактом. А после возникновения первого в мире социалистического государства главным объектом идеологических атак защитников иррациональной капиталистической действительности становится уже не просто материализм, а марксистско-ленинский диалектический и исторический материализм. Среди обвинений в его адрес особое место занимает тезис о якобы принципиальной несовместимости марксистско-ленинского учения и гуманизма, творчества, свободы.

Приведем только один, но типичный пример. Известный французский философ-экзистенциалист и писатель Ж.-П. Сартр, обвиняя марксизм в «пренебрежении» к конкретному анализу ситуации, утверждал, будто марксисты «растворяют конкретное

¹ S. Kierkegaard. Kritik der Gegenwart. Innsbruck, 1914, S. 38.

² Н. Бердяев. Смысл творчества. М., 1916, стр. 20.

многообразии в сернокислой ванне общих понятий»¹. Конкретное рассмотрение деятельности какой-либо личности или социальной группы марксисты якобы подменяют апелляцией к идее материальных условий существования, ссылкой на экономические категории (собственность, классы, капитал и т. п.). Согласно рассуждениям Сартра, если, например, поручить марксисту анализ творчества какого-либо поэта, скажем Поля Валери, он немедленно укажет, что Валери — представитель мелкой буржуазии, а мелкая буржуазия, находясь между пролетариатом и крупной буржуазией, характеризуется неустойчивостью социального положения; это, в свою очередь, ведет к колебаниям общественной ориентации буржуазной интеллигенции и т. д. и т. п. «Все это справедливо, — заключает Сартр, — этот скелет всеобщности — сама истина на уровне абстракции; более того, пока поставленные вопросы относятся к области всеобщего, эти элементы схемы в их комбинации подчас позволяют найти ответ. Но речь идет о Валери. И в анализе нашего абстрактного марксиста... Валери улетучился»².

Таков главный аргумент «гуманистических» критиков марксизма. «Мы упрекаем современный марксизм, — заявляет Сартр, — в том, что он отбросил в область случайного все конкретные обстоятельства человеческой жизни и от исторической всеобщности сохранил лишь ее абстрактный скелет универсальности. В результате — совершенно утрачен смысл того, что есть человек»³. Сартр, правда, оговаривается, что многие марксисты искренне стремятся быть гуманистами, но... не могут быть ими из-за своей исходной материалистической позиции. Принимая за исходное материя, то есть нечто иное, чем человек («не-человека»), марксисты, по утверждению Сартра, тем самым становятся на «нечеловеческую», «антигуманную» позицию.

Нетрудно понять, что «критическая аргументация» против марксизма, образцы которой приведены выше, имеет какой-то смысл разве что по отношению к метафизическому (особенно вульгарному) материа-

¹ J.-P. Sartre. La critique de la raison dialectique, t. I. Paris, 1960. p. 36.

² Ibid., p. 44.

³ Ibid., p. 58.

лизму. Что же касается научного — диалектического и исторического — материализма, то нет никаких оснований приписывать ему такой подход к общественным явлениям. Напротив, марксистский, диалектико-материалистический, подход к анализу социально-экономических условий деятельности тех или иных личностей позволяет *объяснить*, а не только описать их своеобразие и индивидуальность. Достаточно сослаться на блестящую характеристику К. Марксом Наполеона III или на статьи В. И. Ленина о Толстом, где неповторимое своеобразие этих личностей было показано на широком социальном и историческом фоне. К тому же с точки зрения марксизма просто бессмысленно противопоставлять человека и материю общественной жизни, поскольку она есть не что иное, как общественные отношения людей.

Марксизм не только не дает ни малейших оснований для подобного рода критики, но и возник-то как учение, *преодолевшее* серьезные недостатки и ограниченность, присущие старому материализму. Причем, не в пример современным буржуазным «гуманистам», диалектико-материалистическая критика метафизического материализма подлинно научна и творчески эффективна.

Еще в период выработки исходных принципов научного материализма К. Маркс и Ф. Энгельс оценивали предшествующий материализм как «незавершенный», то есть ограниченный, страдающий существенными недостатками. Ограниченность эта приводила, в частности, к серьезным трудностям в решении проблемы человека, а в отдельных случаях делала старый материализм «враждебным человеку»¹. Именно в марксизме материализм достигает своего завершения и совпадает с *гуманизмом*².

Марксистская критика метафизического материализма сохраняет свое методологическое значение и в современную эпоху. Это особенно очевидно в связи с тем, что в обострившейся идеологической борьбе нередко предпринимаются попытки фальсифицировать марксистско-ленинскую философию, в частности истолковывать ее подход к столь актуальной

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 143.

² См. там же, стр. 139.

проблеме, каковой является сейчас проблема свободы, в духе метафизического материализма. В то же время только с позиции марксистского материализма (а значит, с учетом и его принципиальных отличий от предшествующих форм материалистической философии) можно верно сформулировать проблему свободы и стать на путь ее научного решения. Больше того, ограниченность метафизического материализма (в частности, присущее многим его представителям отождествление объективной закономерности с фатальной неизбежностью хода событий) в какой-то мере сама способствовала распространению иррационалистических концепций свободы.

Речь идет прежде всего о принципиальной неспособности старого материализма (как и всей домарксистской и современной немарксистской философии) раскрыть *общественную природу* человека. А как раз проблема человека является ключевой для правильного понимания свободы. И не то чтобы социальность вообще выпадала из поля зрения мыслителей прошлого — уже Аристотель определял человека как «политическое животное», — просто она истолковывалась как некое субстанциальное свойство, аналогичное по способу своего бытия природным свойствам (таким, как вес, электропроводность и т. п.).

Показав принципиальную несостоятельность натуралистического подхода, который неизбежно приводит к идеализму, основоположники марксистско-ленинской философии подчеркивали *деятельно-практическую природу* человека. Анализируя процесс возникновения и становления человека как общественного существа, Ф. Энгельс вычленяет в качестве определяющего фактора этого процесса не те или иные природные обстоятельства (как это делал, например, Ч. Дарвин), а *труд*. Именно труд образует основание специфически человеческой деятельности, *практики*, этого непосредственного источника социальности. Принципиальное отличие человека от любого животного и определяется, как впервые показали основоположники марксизма-ленинизма, *практической деятельностью*, составляющей основу и источник его общественной специфики и в силу этого выступающей в качестве *способа бытия человека*.

В отличие от поведения животного, приспособляющего организм к наличным условиям существования, человеческое действие изменяет существующее положение вещей (приспосабливает его к требованиям человека) и потому постоянно отрицает настоящее во имя будущего. Но для этого человеческое действие должно соотносываться с будущим, то есть вступать в непосредственное взаимодействие с ним. А это предполагает такое же постоянное и непосредственное взаимодействие с прошлым, ибо будущее, как еще не наступившее, может стать предметом осмысления лишь по контрасту с *уже наступившим*, ставшим — прошлым. Поэтому специфически человеческое, практическое действие, сплавливая воедино временные измерения (прошлое, настоящее и будущее), оказывается в полном смысле слова *исторической* формой активности. Тем самым практическая деятельность — непосредственное выражение общественной формы движения материи — выступает в своих сущностных проявлениях как *социальность* и как *история*.

Исторически-временной характер человеческого действия реализуется прежде всего в особом характере его детерминации: детерминирующие факторы здесь в значительной степени принадлежат будущему. Существенное воздействие на практику оказывают не только *действительные*, но и *возможные* обстоятельства (поскольку будущее «присутствует» в настоящем в форме совокупности возможностей). Поэтому человеческое действие включает в себя в качестве существенного момента *неопределенность* (оно никогда не предопределено жестко и однозначно), *многозначность* (возможностей всегда несколько), что придает ему характер *выбора*. Иначе говоря, в структуру человеческого действия оказывается всегда включенной *свобода* — одна из существенных характеристик человеческого (общественного) бытия. Но не всякое превращение возможности в действительность тождественно свободе. Подлинно свободным может быть лишь процесс контролируемого человеком превращения в действительность одной из возможностей, а именно той, которая целенаправленно выбрана в соответствии с объективными потребностями человека и закономерностями объектив-

ного бытия. При этом свобода не *предопределяется* однозначно наличным положением вещей, но и не есть что-то совершенно «выпадающее» из универсальной детерминированности бытия. Но детерминируется она способом принципиально иным, нежели при природных процессах. Свободу детерминирует *возможная реальность* (будущее), но не всякая, а именно *становящаяся действительностью* в ходе практического преобразования мира.

В обществе реализация возможностей происходит таким образом, что материальные причины действуют, лишь «проходя через человеческую голову» (Ф. Энгельс), опосредствуясь сознанием. Не понимая этого обстоятельства, все домарксовские материалисты и оказывались идеалистами «вверху»: как и в природе, они искали непосредственные причины и для общественных явлений; но в качестве таковых здесь выступают цели, замыслы, проекты, то есть *идеальные факторы*, опосредствующие действие подлинных материальных причин. Все, что происходит в обществе, является результатом действий людей, а человеческое действие тем и отличается от поведенческих реакций животного, что оно всегда *целесообразно*, его результат *предваряется идеально*, существует до начала действия как желание, стремление, цель. Именно на это специально обращает внимание К. Маркс, говоря, что в деятельности человек осуществляет «свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий...»¹. Отсюда — важнейшая роль сознания в жизнедеятельности общественного человека. Но поскольку функционирование сознания неотделимо от целеполагания, а цели, в свою очередь, полагаются не автоматически, не без свободного выбора и решения, постольку и в этом отношении свобода оказывается *сущностным* определением общественного бытия.

С этой точки зрения свободу можно рассматривать как познанную необходимость. «Не в воображаемой независимости от законов природы,— пишет Ф. Энгельс,— заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 189.

для определенных целей... Свобода воли означает, следовательно, не что иное, как способность принимать решения со знанием дела... Свобода, следовательно, состоит в основанном на познании необходимостей природы [Naturnotwendigkeiten] господстве над нами самими и над внешней природой...»¹

Познание необходимости, рассматриваемое Ф. Энгельсом как существенный момент определения свободы, относится прежде всего к *познанию возможностей*, результатом которого и является формулирование целей (цель — всегда знание о том, чего еще нет, о том, что еще только возможно), принятие решения и т. д. Но самое главное, чего не могли учесть все немарксистские сторонники формулы «свобода — познанная необходимость», заключается в том, что познание у Ф. Энгельса лишь *предпосылка* свободы, сама же свобода состоит в возможности «планомерно заставлять закон природы действовать для определенных целей», в «господстве над нами самими и над внешней природой». Иначе говоря, Ф. Энгельс вводит в определение свободы *практику*.

Как особого рода природное существо человек способен подчинить своим интересам окружающий мир, контролировать его и господствовать над ним. И такое господство отнюдь не противоречит объективным закономерностям действительного мира, напротив — оно выражает одну из фундаментальнейших закономерностей материальной действительности, согласно которой высшие в качественном отношении формы материи включают в себя и подчиняют своей специфике (хотя и не растворяют «без остатка») качественно низшие формы. Способность человека к универсальному преобразованию действительности в собственных интересах и является конкретным выражением этой закономерности.

Общественно-историческая практика, однако, сама не есть нечто неизменное, появляющееся сразу в «готовом» виде. Как и все в мире, она возникает и лишь затем утверждается в своих более или менее развитых формах. Только при историческом подходе становится принципиально возможным понимание множества фактов и событий человеческой истории,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 116.

противоречащих на первый взгляд сформулированному выше тезису о человеке как существе, способном к универсальному преобразованию окружающей действительности.

Эта способность изначально определяет человеческое бытие, но на ранних этапах истории она существует в значительной мере абстрактно, лишь как *возможность*. Таким образом, можно говорить о несовпадении *сущности и существования* человеческого (общественного) бытия в период его становления, несовпадении, доходящем до противоположности и порождающем многие противоречия человеческой предыстории.

Содержание противоположности сущности и существования, проанализированное в работах К. Маркса и Ф. Энгельса, состоит в следующем: труд, как «сущностная сила человека» (Маркс), первоначально настолько малопроизводителен, что только при крайнем напряжении трудовых усилий людей можно было (да и то не всегда) обеспечить простое воспроизводство жизненных сил. В этих условиях труд, который «создал самого человека» (Ф. Энгельс), почти полностью расходуется на добывание средств «физического существования». «...Сам труд, сама *жизнедеятельность*, — указывает на это обстоятельство К. Маркс, — сама *производственная жизнь* оказываются для человека лишь *средством* для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования... Сама жизнь оказывается лишь *средством к жизни*»¹. Труд, как *социальный* фактор, оказываясь подчиненным *биологическим* (низшим с точки зрения иерархии форм движения материи) факторам, как бы утрачивает свою человеческую специфику.

Сами социальные закономерности еще очень долго по внешней форме своего проявления напоминают низшие (биологические, в частности) закономерности: они определяют движение человеческого общества стихийно, в качестве неподконтрольных и даже чуждых человеку «внешних сил». Отсюда становится объяснимым то непонятное на первый взгляд обстоятельство, что по мере покорения внешней природы

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, стр. 93.

человек не только не становится свободнее, а, напротив, возрастает степень его порабощенности, зависимости от продуктов собственной деятельности. По этим же причинам люди долгое время участвуют в историческом творчестве лишь опосредствованно, в силу чего и возникает впечатление, будто бы исторический процесс независим от действий живых людей и совершается как бы «сам собой», «за спиной человека». Чтобы непосредственно творить историю, необходимо установить контроль не только над природным, но, самое главное, над общественным бытием. Установив такой контроль (что возможно путем уничтожения частной собственности и всей вырастающей из нее системы общественных и идеологических отношений), люди, как подчеркивает Ф. Энгельс, «впервые становятся действительными и сознательными повелителями природы, потому что они становятся господами своего собственного объединения в общество»¹. Установлением контроля над общественным бытием завершается предыстория человечества. Но и тогда проблема свободы не теряет своей актуальности, ибо имеет не только важное теоретическое, но и практическое значение. Ведь революционное преобразование буржуазных общественных отношений в социалистические, составляющее основное содержание современной эпохи, означает непосредственное превращение будущего (возможностей социализма и коммунизма) в настоящее. Именно таким образом временные характеристики бытия в процессе практической деятельности связаны со свободой, которая как раз и составляет содержание процесса целенаправленного превращения возможности в действительность. В этом смысле новые исторические перспективы перед советским народом открывают решения XXV съезда КПСС, вооружающие его конкретной программой свободного социального творчества, созидающего наше коммунистическое завтра.

Характерное для докоммунистических общественно-экономических формаций несовпадение сущности и существования, а соответственно и реальное «бытие» свободы человека приобретают в ходе исто-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., 20, стр. 294.

рии различные формы. Свобода «поэтому, — замечает Ф. Энгельс, — является необходимым продуктом исторического развития... Каждый шаг вперед на пути культуры был шагом к свободе»¹. Едва ли поэтому должно удивлять то обстоятельство, что рассмотренные проблемы свободы вне исторического процесса (а такой подход был правилом в домарксистской философской традиции) заводило в тупики. Вывести философскую мысль из этих тупиков может помочь лишь следование марксистско-ленинскому методологическому принципу: «...не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь»². Иными словами, верная постановка проблемы свободы (не говоря уже об адекватном ее решении) неотделима от содержания того социального (исторического) времени, в котором только и осуществляется реально сама свобода.

После создания теории относительности даже представители естественных наук, имеющие дело с качественно низшими формами материального движения, стали понимать, что «война со временем» приводит к невосполнимым утратам. Но особенно губительны они при игнорировании исторического времени. Указывая на неразрывную связь социальных явлений с историческим временем, прогрессивный французский историк М. Блок писал: «...время истории — это плазма, в которой плавают феномены, это как бы среда, в которой они могут быть поняты»³. Вполне понятно поэтому, что знание о тех или иных областях общественного бытия может претендовать на научность лишь в том случае, если принимает во внимание *временные* характеристики предмета своих исследований.

И уж совершенно невозможным становится научный анализ в сфере философского исследования, если философ по каким-то причинам упускает из виду

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 116.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 39, стр. 67.

³ М. Блок. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1973, стр. 19.

исторический (диалектический) подход к проблеме. Не случайно ведь философия становится подлинно научной лишь тогда, когда верное в общемировоззренческом плане решение основного вопроса философии (материализм) соединяется с историческим, диалектическим подходом к исследованию явлений, то есть когда материализм становится диалектическим и историческим материализмом. К. Маркс и Ф. Энгельс, специально подчеркивая определяющее значение исторического подхода в философском и идеологическом осмыслении действительности, писали: «Мы знаем только одну единственную науку, науку истории... Почти вся идеология сводится либо к превратному пониманию... истории, либо к полному отвлечению от нее. Сама идеология есть только одна из сторон этой истории»¹.

Именно поэтому решение фундаментальных философских проблем — а одна из важнейших среди них проблема свободы — невозможно без исторического анализа тех исходных положений, которые представляются иногда просто «данными» и потому якобы не подлежащими анализу. При этом следует иметь в виду, вопреки распространенному предрассудку, что историческое исследование вполне может быть по-настоящему *современным*. Больше того, изолирующееся от истории, апеллирующее, казалось бы, только к современности — к наличной, «непосредственной» данности анализируемого явления, — исследование на самом деле весьма далеко отстоит от задачи современности. Ведь из поля зрения выпадает в таком случае самое главное в явлении, то, что сформировалось в нем в ходе его истории. Такого рода «современное» исследование чаще всего ведет к ошибкам, ибо за подлинное выражение сути здесь принимается кажимость, обычно и выступающая в форме «непосредственно данного».

В свое время К. Маркс и Ф. Энгельс на примере критического анализа философских установок Фейербаха вскрыли принципиальную неправомочность подобной позиции. Ведь она означает не более как забвение того фундаментального обстоятельства, что реальность является не только (и не столько) чем-то

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 16.

непосредственно существующим, но и совокупностью уже реализованных и еще только возможных тенденций развития. Так и получается, что тот же Фейербах фактически отождествляет наличное бытие тех или иных явлений действительности с их сущностью. Такое отождествление и приводит, по словам Маркса и Энгельса, к признанию и в то же время непониманию существующего¹. В самом деле, понять любой фрагмент реальности можно, лишь раскрыв причины и условия его происхождения и возможности дальнейшего развития. В противном случае мы не только не поймем реального положения дел, но и неизбежно придем к его оправданию (как это и случилось с Фейербахом), ибо отказ от исторического подхода к реальности лишает исследователя масштаба для критической оценки существующего. Вот почему так часто (отнюдь не у одного только Фейербаха) вполне «современное» исследование оборачивается примирением с существующим положением дел, его апологетикой.

История, таким образом, неотрывна от современности, или, точнее говоря, сама является одним из важнейших ее аспектов. Именно поэтому исследование современного состояния проблемы свободы мы и начинаем темой «свобода и история».

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 41.

«Свобода приходит в мир вместе с человеком...», и потому она «не есть просто бытие — она есть бытие человека»¹ — в этих словах Ж.-П. Сартра содержится вполне здравая мысль. Однако в контексте экзистенциалистской философии рациональное содержание этого тезиса абсолютизируется в том смысле, что «воплощенная» в человеке свобода рассматривается как нечто совершенно чуждое природе. Вещественная природа и человеческое существование изначально противостоят, по Сартру, как жестко устойчивая самоотжествленность («фактичность») бытия и его активно-творческое («свободное») отрицание. Конфликтный характер взаимоотношения между этими изначально чуждыми сферами реальности делает «невозможным их фактический переход друг в друга или их объединение»². Тем более немислимо какое-либо генетическое отношение между ними: саму мысль об истории природы Сартр называет абсурдной, а идея происхождения живого из неживого для него гипотеза, опирающаяся исключительно «на веру».

Тем самым в концепции одного из ведущих представителей экзистенциализма свобода оказывается чем-то с самого начала «данным», принципиально внеисторичным, в лучшем случае она — внезапная вспышка света среди мрака вещного бытия. На самом же деле рождение свободы подобно рождению нового дня: рассвет незаметно растворяет ночь, мрак

¹ J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*. Paris, 1943, p. 516.

² Ibid., p. 717.

отступает, пытается затаиться в тени... Но вот сверкает первый яркий луч — родилось солнце!

Так и свобода...

1. У колыбели свободы

Говорить о свободе в дочеловеческом мире бессмысленно. Однако вряд ли правильно полное отрицание каких-либо ее природных предпосылок. Конечно, предпосылки свободы (как ближайшие, так и отдаленные) и сама свобода качественно отличаются друг от друга и потому ни в коем случае не могут отождествляться. Биологические, например, предпосылки имеют своим фундаментом животную активность, принципиально отличающуюся от практической деятельности. «Животное, — отмечал это обстоятельство К. Маркс, — непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть эта жизнедеятельность. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность — сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности. Именно лишь в силу этого он есть родовое существо... Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность»¹.

Говоря об известном сходстве между трудовыми операциями человека и трудообразными действиями животных, К. Маркс подчеркивает внешний характер такого сходства. Действия животного могут быть даже совершеннее человеческих: «...пчела, — приводит пример К. Маркс, — постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов»². Но именно в подобного рода «совершенстве», пожалуй, ярче всего обнаруживается несамостоятельный, нетворческий характер операций животного. И в этом отношении поведение животного скорее напоминает функционирование автоматического устрой-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, стр. 93.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 189.

ства (извне запрограммированного), нежели человеческое действие.

Во взаимодействующей паре «организм — среда» ведущая роль принадлежит среде. В этом выражается сущность биологической формы движения материи — адекватное приспособление, адаптация животного организма к постоянным изменениям внешней среды. Адаптацией к среде — специфически животным способом бытия — и определяется предметно фиксируемая в «устройстве» организма, в изменениях анатомо-физиологической структуры тела форма приспособительного поведения животного. Недаром пионеры эволюционной теории А. Р. Уоллес, Ж. Б. Ламарк, Ч. Дарвин обратили внимание прежде всего на морфологические изменения, вернее на жесткое соответствие между воздействиями внешних факторов и вызванными ими телесными изменениями.

Предметно «закодированный» в нервной системе акт поведения несомненно устойчив и потому достаточно надежно обеспечивает жизнь животного в относительно стабильных условиях существования. Но на каком-то этапе эволюции такая устойчивость становится препятствием на пути совершенствования поведения. Прогрессивные изменения в ходе эволюции все чаще и теснее связываются с изменениями психики, все больше затрагивают не только телесную организацию, но и поведение. «Мы хорошо знаем, — писал по этому поводу академик А. Н. Северцов, — что млекопитающие очень редко приспосабливаются к быстро наступающим переменам в окружающей среде (новые враги, новая добыча и т. п.) путем медленного изменения своих органов и функций; гораздо чаще это происходит путем быстрого изменения прежних привычек и навыков и образования новых, приспособленных к новым условиям среды. Здесь впервые выступает на сцену новый и весьма важный фактор адаптивной эволюции позвоночных животных, именно их психика»¹.

Тем самым на уровне млекопитающих появляются факторы, начинающие выводить за пределы спе-

¹ А. Н. Северцов. Морфологические закономерности эволюции. М., 1939, стр. 290.

цифически животного способа бытия. По-настоящему главенствующими в эволюции эти факторы становятся лишь у непосредственных предков человека. Однако уже и в присущей высшим млекопитающим зародышевой форме они постепенно начинают приобретать все более и более важную роль.

Изменения в ходе эволюции животных находятся в прямой связи с формированием коры головного мозга. Рефлексы коры лишают нервные связи однозначности, вводят *неопределенность* в качестве важнейшей характеристики. А так как неопределенность — необходимое условие свободы, то появление коры явилось одним из важнейших этапов становления непосредственных (биологических) предпосылок свободы.

Важным обстоятельством было появление на кортикальном уровне так называемых пирамидных путей, непосредственно (минуя подкорку) связавших кору с двигательными центрами. В связи с этим уместно напомнить, что именно в подкорке осуществляется жесткая связь двигательных реакций организма с его жизненными нуждами. Иначе говоря, подкорковые связи обеспечивают классически животную форму деятельности. Появление пирамидных путей ликвидирует монополию подкорки на представительство нервной системы в двигательных центрах. Теперь становятся принципиально возможными движения, не имеющие чисто биологического смысла. Появление уже на биологическом уровне двигательных-поведенческих предпосылок активно-избирательного отношения к факторам внешней среды — весомый аргумент для критики буржуазных (в частности, экзистенциалистских) представлений об «абсолютной автономии» свободы и «человеческого бытия» вообще по отношению к природе.

С утратой подкоркой монополии на регулирование двигательной активности начинает развиваться *исследовательский рефлекс* — явление, тоже выходящее за собственно биологические рамки, которыми определяется смысл обычной рефлекторной деятельности. В отличие от «классических» рефлексов (пищевых, полового и др.), исследовательский рефлекс уже не связан непосредственно с органическими потребностями. В результате поведение животного

становится более автономным по отношению к воздействиям внешней среды. Животное может теперь на однозначные воздействия среды отвечать различными поведенческими актами. Все более отдаляясь от однозначно-стереотипной формы рефлексов спинного и продолговатого мозга (и подкорки), эти «ответы» начинают приобретать черты элементарного выбора. Здесь и намечается путь, приведший в конечном итоге к рождению свободы. Но легко заметить, что это тот же самый путь, на котором осуществлялось качественное преобразование животной психики в человеческое сознание. Следовательно, свобода и сознание развиваются из одних и тех же предпосылок, восходящих в конечном итоге к *двигательной активности* живого организма.

Расширение спектра не predeterminedемых воздействиями внешней среды поведенческих актов животных достигает своей высшей точки у древних гоминид (непосредственных предков человека) и современных человекообразных обезьян. Деятельность у них настолько освобождается от жесткой детерминации биологическими потребностями, что животное оказывается способным к манипуляциям с предметами, не обладающими прямым биологическим смыслом. Факты подобного рода, вообще говоря, наблюдаются у многих животных, но скольконибудь развитыми они становятся у человекообразных обезьян, способных не только к использованию, но даже к элементарной «подработке» (усовершенствованию) естественных «орудий». Подобного рода «трудовая» деятельность, разумеется, рефлекторна по своим механизмам. К тому же даже у человекообразных обезьян она имеет случайный (несистематический) характер. Только у древних обезьян — непосредственных предков человека такие действия постепенно перестают быть случайными. Но даже став правилом (например, у австралопитеков), эта деятельность продолжает оставаться рефлекторной; поэтому для ее обозначения употребляют специальный термин — «животный (или «предчеловеческий») труд». Дело в том, что животная деятельность совершается «под властью непосредственной физической потребности» (К. Маркс) и, что важно отметить, в присутствии самого предмета потребности. Иначе

говоря, «животный труд» сводится к овладению готовым, уже имеющимся в наличии природным предметом.

Австралопитеки поэтому еще не люди. Их «труд» по-прежнему имеет своей задачей лишь овладение *готовым* предметом природы, который до начала «труда» уже имеется. Объект же человеческого труда не существует до начала процесса труда — он «присутствует» лишь в голове человека, то есть идеально. И тем не менее «животный труд» был переходной формой от сугубо животной к специфически человеческой деятельности, от приспособления к среде к активно-творческому ее преобразованию.

Уже отмечалось, что с развитием животного мира необходимость совершенствования пластичности приспособительного действия вступала в противоречие с механизмом телесной фиксации способов поведения. Поэтому-то возникает и приобретает все возрастающее значение *подражание* как способ усвоения родового опыта новыми поколениями. Подражание интенсивно развивается у стадных животных, особенно у обезьян. У предлюдей (австралопитеков) такой способ передачи родового опыта становится господствующим. Однако, хотя этот способ и обладал громадными преимуществами по сравнению с наследственной передачей родового опыта (путем подражания достигается чрезвычайно тонкая и многоплановая, допускающая быструю «перенастройку» пластичность приспособительной деятельности), он уступал последней в *устойчивости*.

Этот недостаток исчезает с переходом к искусственному изготовлению орудий, что знаменует начало уже собственно человеческого труда. Теперь уже не в телесно-морфологических особенностях организма, а *вне тела*, в орудии *предметно* фиксируется родовой опыт (навыки обработки материала, умение пользоваться орудием и пр.). На этот принципиально новый способ усвоения родового опыта и его связь именно с процессом человеческого труда указывают многие исследователи. Достижения человека, отмечает, например, А. Н. Леонтьев, «закреплялись и передавались от поколения к поколению в особой форме, а именно в форме внешнепредметной, экзотерической. Эта новая форма накопления и передачи фило-

генетического (точнее, исторического) опыта возникла потому, что характерная для людей деятельность есть деятельность продуктивная, созидательная. Такова прежде всего основная человеческая деятельность — *труд*»¹. Такой характер фиксации родового опыта открыл возможность практически бесконечного умножения и накапливания опыта рода в форме, доступной для усвоения новыми поколениями.

Естественно, что новая становящаяся форма усвоения родового опыта исполняет одновременно и *коммуникативную* функцию. Ведь если фиксация способов действия осуществляется не внутри организма, то необходимым становится постоянный контакт с другими индивидами, чтобы передача родового опыта была вообще возможной. Что же касается такого внешнего (вещественно-предметного) способа бытия родового опыта как орудия, то оно было бы совершенно немыслимым без *социальности*. Неудивительно поэтому, что социальные связи появляются с переходом от австралопитеков к питекантропам, то есть к тому типу предчеловека, который систематически изготавливает орудия. Вместе с этим появляется и первый коллектив, существенно отличающийся от сугубо животных объединений, — предчеловеческое стадо. В нем складываются уже первые производственные связи. Однако биологические закономерности здесь далеко еще не утрачивают свою силу.

По мнению многих специалистов, процесс *биологического* становления человека завершается с установлением *экзогамии*². Вместе с этим завершается и процесс превращения первобытного человеческого стада в чисто *социальный* коллектив — род. С момента возникновения рода телесно-морфологические изменения перестают сколько-нибудь заметно влиять на дальнейшее развитие. Поэтому возникновение рода принято считать водоразделом, отделяющим биологическую форму движения от социальной; с

¹ А. Н. Леонтьев. Проблемы развития психики. М., 1972, стр. 185.

² *Экзогамия* — такая организация брачных отношений, при которой браки заключаются только с представителями других объединений; *эндогамия* — такая организация, при которой браки заключаются только между лицами, принадлежащими к данному объединению.

появлением рода связывают обычно и возникновение сугубо человеческой, социальной специфики поведения. Правда, первоначально она обнаруживается не в индивидуальном поведении членов первобытного рода, каждый из которых вообще был человеком лишь опосредствованно, лишь в силу своей принадлежности к роду. «Человек обособляется как индивид,— писал К. Маркс,— лишь в результате исторического процесса. Первоначально он выступает как родовое существо, племенное существо, стадное животное...»¹. В этих условиях носителем (субъектом) деятельности, вначале преимущественно охотничье-собираательной, в том числе производственных навыков, опыта и пр., выступал не индивидуальный член рода, а сам род.

Вот почему и сознание, начинающее тускло просвечивать через толщу во многом еще животной психики и называемое К. Марксом и Ф. Энгельсом «бараньим» или «чисто стадным сознанием», а то и прямо лишь «осознанным инстинктом»², не способно еще провести четкую грань между индивидуальным членом человеческого коллектива (рода) и природой. Тем более что такой четкой грани тогда и впрямь не существовало. Такого рода сознание обычно характеризуется как мифологическое, а одной из ранних его форм является фетишизм³.

Поскольку охотящийся и собирающий индивид непосредственно присваивает природный предмет, постольку «инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы»⁴, рассматривает себя как неотрывную часть, момент природы, ощущает свое родство с ней⁵.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 486.

² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 30.

³ *Фетишизм* (от португ. *fetiço* — амулет) — мифологическое представление, отождествляющее природные (естественные) и общественные свойства вещей. Фетишистские представления в условиях отчуждения могут в преобразованном виде сохраняться далеко за пределами собственно мифологического сознания (например, «товарный фетишизм»).

⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 85.

⁵ Осознанием такого родства является тотемизм. Тотемические представления складываются на основе осознания общности между представителями животного (растительного) вида как главного объекта охоты (или собирательства) и данным родом.

Отсюда же вырастает тот известный факт, что «производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни»¹. Потому-то и «категории», в которых «упорядочивает» первобытное сознание свой эмпирический материал, еще не «ступеньки», при помощи которых «сознательный человек» (в отличие от «дикаря») «выделяет себя из природы», а скорее способы истолкования (даже своеобразного «прочтения») эмпирического материала в свете «родовой» социальности. Впрочем, и здесь существует своя — достаточно строгая, хотя и отличная от современной, привычной для нас — логика, определяемая спецификой самого мифологического мышления; последнее же характеризуется «сплавленностью» познавательного образа и его предмета и (что является несколько иным выражением того же самого) такой же нерасчлененностью мысли и действия.

Как показал в своих исследованиях по вопросам мифологии А. Ф. Лосев, в результате нерасчлененности образа и вещи, мысли и действия «на любую вещь внешнего мира могут быть перенесены любые моменты производственной жизни первобытного стихийного коллективизма ближайших родственников. Дерево, река, гора, облака и т. д. могут здесь оказаться носителями любых человеческих функций данного периода развития, т. е. любых производственных процессов собирательства и охоты, и в силу этого оказаться в той или иной мере живыми и в той или иной мере одушевленными. А это, в свою очередь, наделяет всякую данную вещь многочисленными функциями. Вещи оказываются здесь наделенными такими силами, которые вовсе им как таковым не принадлежат, и это составляет то, что обычно называется демонической сущностью, совершенно неотделимой от них»².

Говоря о перенесении на вещи общественных отношений, о наделении вещей не принадлежащими им «силами», ни в коем случае нельзя понимать это перенесение и наделение как некоторый механиче-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 24.

² А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, стр. 36.

ский процесс. Во-первых, такое перенесение совершается в обобщенной и многократно опосредствованной форме. Вот как, например, анализирует А. Ф. Лосев содержание мифа о постройке афинским художником Дедалом Лабиринта на острове Крит: «Лабиринт — это что-то бесконечно запутанное, хаотическое, стихийное, гибельное и ужасающее. Нам кажется, что это один из самых глубоких образов архаического и хтонического мышления вообще, редкий по своей выразительности даже для античной Греции... Мы видим, что когда-то непонятный, страшный, ужасающий Лабиринт, отражавший архаическое сознание с его ужасом перед непонятной стихией мира, в конце концов перестал пугать и ужасать людей; он оказался разгаданным, понятным и нестрашным. Мало того, его можно было теперь уже запланировать, построить, прекрасно зная его запутанные входы и выходы. Миф о Лабиринте... есть повесть о триумфе... человеческого художественно-технического гения, о победе над стихийными и темными силами природы, над ее страхами и ужасами, над ее загадками и непонятным нагромождением»¹. Во-вторых (и это главное), такое перенесение, по сути дела, есть обнаружение, пусть в весьма примитивной форме, смутного чувствования в вещах природы такого содержания, которое им самим не присуще, а вносится человеческим действием, — общественно содержания.

Медленный, но неуклонный рост производительных сил на известном этапе развития делает возможным постепенный переход от собирательства и охоты к производящему хозяйству, прежде всего к скотоводству и земледелию. Вместе с этим переходом усложняются и дифференцируются взаимоотношения человека с окружающим миром. В частности, мысль, бывшая доселе неотрывной от действия, все четче и четче обнаруживает свою автономию. «Человек, — замечает в связи с этим А. Ф. Лосев, — уже постигает конструктивно-технический принцип данной вещи или данного явления природы, отделяя тем самым идею вещи от самой вещи, и уже может пользоваться

¹ А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии, стр. 216, 218.

принципом этой вещи или этого явления для того, чтобы сознательно создавать, производить для собственного потребления»¹. Происходит «отделение мысли от действия», как выразился французский психолог А. Валлон. Подчеркивая связь отделяющейся от действия мысли с проникновением в конструктивно-технологический принцип вещей (отличный от их непосредственной данности), А. Валлон показывает, что в таком мышлении оказывается впервые осуществимой возможность включать предметы в иные отношения, чем отношения непосредственного индивидуального опыта.

Даже мысль, еще не отделившаяся от действия, не просто повторяла изменяемый действием предмет, а как бы «видела» скрытые от непосредственного взора его стороны и свойства. Такое «слабо расчлененное мышление всегда готово в любом предмете находить все другие предметы, целиком или отчасти; оно всегда готово в каждой вещи и в каждом существе находить зародыши также и всех других вещей и существ, до поры и до времени скрытых, но иногда вдруг проявляющихся с неведомой силой...»². Тем более мысль, отделяющаяся от действия, ни в коем случае не есть «повторение», «мгновенный слепок» с предмета — она дает прототип желаемого, *необходимого действующему коллективу предмета*, а не бесполезное «удвоение» (повторение в идеальном плане) уже существующего. Подчеркивая связь содержания первоначальных представлений с потребностями первобытного коллектива, А. Валлон отмечает: «Представление не было своего рода роскошью по отношению к действительности, простым созерцательным осознанием мира. Оно явилось как бы желательным прототипом вещей — вещей таких, каких нужно было бы, чтобы они были, таких, какими они должны были быть модифицированы для коллективных потребностей и по воле группы. Следовательно, прототип — не простая копия вещей, но как бы их живая основа. Вопрос о том, являются ли наши представления индивидуальными или общими, пло-

¹ А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии, стр. 14.

² Там же, стр. 401.

хо поставлен. В той мере, в какой представления были сначала желанием некой реальности, они предшествуют индивидуальному и превосходят его. Но они отнюдь не являются общими, ибо не имеют ничего абстрактного. Они представляют собой желание вещи совершенно индивидуальной и конкретной, но желание, в котором ожидание способно выйти за пределы каждого из случайных осуществлений. Представление начинает с отношения не к общему, а к родовому»¹.

Иначе говоря, мысль уже в период своего становления проявляет себя как специфическое, отличное от всех дообщественных форм, идеально-деятельное отражение действительности. Сознание как общественную форму отражения характеризует целенаправленность, избирательность. Мысль фиксирует не какие угодно стороны действительности, не все, что попадает в поле зрения, а лишь то, что связано с интересами человеческого воздействия на бытие, то есть схватывает «конструктивно-технологический» принцип вещей и явлений.

Итак, первый этап становления человека характеризуется его формированием в качестве коллективного (и, что главное, коллективно трудящегося) существа. Род, как и первобытное стадо, был не расчлененной на индивидов и тем более на личности целостностью, специфическая форма жизнедеятельности которой — трудовая практическая деятельность — формируется и закрепляется именно как совместная (а не суммарная) жизнедеятельность всех членов коллектива.

Естественно поэтому, что формы и способы трудовой деятельности (способы обработки материала природы для изготовления орудий, навыки использования этих орудий, применяемые во время охоты приемы и т. д.) неизбежно выступают для каждого члена первобытного коллектива как нечто принудительно внешнее, неведь откуда взявшееся. Отсюда ритуально-магический характер деятельности отдельного члена коллектива. Да иным он быть и не мог: ведь формы деятельности вырабатываются родовым целым и усваиваются отдельным членом рода

¹ А. Валлон. От действия к мысли. М., 1956, стр. 227.

как обязательная для поддержания нормального функционирования целого норма, источники и конечные цели которой не могут быть постигнуты «частью целого» (отдельным членом рода), а потому подлежат неукоснительному исполнению просто как нечто *должное*, над смыслом чего не стоит размышлять, как не стоит размышлять над смыслом таких естественных актов, как еда, питье и т. п.

«Растворенность» в роде отдельных его членов необходима, чтобы в условиях крайне низкой производительности труда обеспечить физическое существование людей. Все это накладывает свой отпечаток и на характер свободы в первобытно-общинной формации. Это *родовая свобода*. Каждый свободен в одинаковой мере, никакого неравенства в смысле социальной неравноценности отдельных членов рода здесь не существует. Но такое «полное» равенство с тем же основанием можно считать равенством совершенно несвободных людей. Дело в том, что понятие свободы, рассматриваемое с точки зрения взаимоотношений отдельных членов рода друг с другом, вообще не имеет здесь никакого смысла. Свобода в родовом обществе носит еще самый общий, неразвитый, абстрактный характер. Она на этом этапе лишь «разграничительная линия», отличающая человека от животного, растения, неорганического вещества и т. д. Это просто один из родовых признаков человека (наряду с мышлением, речью и т. п.), вытекающий из специфически человеческого способа бытия в мире. «В характере жизнедеятельности, — подчеркивает К. Маркс, — заключается весь характер данного вида, его родовой характер, а свободная сознательная деятельность как раз и составляет родовой характер человека»¹.

В первобытно-общинной формации человек свободен, поскольку он — человек. Но в таком смысле — в самом общем и абстрактном — свободен любой человек в любом обществе. Однако назвать человека свободным в этом смысле означает не более, чем просто сказать, что он не животное, не растение, не камень; короче говоря, просто указать на него как на существо, принадлежащее к человеческому роду. Ни-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, стр. 93.

какого более конкретного смысла подобное определение не имеет. Едва ли поэтому имеют основание ссылки на большую полноту свободы (равенства и ряда других ценностей), которой якобы обладали первобытные люди по сравнению с последующими эпохами.

В основе же свойственных экзистенциализму, неотрейдизму, персонализму и другим направлениям буржуазной философии антропологического толка представлений о свободе лежит, если говорить о реальном их прообразе, именно такая абстрактная свобода. Не отрицая наличия этого (родового) аспекта свободы, марксисты резко возражают против его абсолютизации представителями указанных направлений буржуазной философской мысли. Такая абсолютизация совершенно неправомерно превращает один из аспектов свободы (самый абстрактный и бедный содержанием) в единственно «подлинное» содержание человеческой свободы.

Растущая производительность труда постепенно приводит (особенно вследствие быстро развивающегося разделения труда) к социальной дифференциации внутри ранее однородной общественной организации. В результате род, по замечанию Ф. Энгельса, «оказался бессильным перед лицом новых элементов, развившихся без его участия... Родовой строй отжил свой век. Он был взорван разделением труда и его последствием — расколом общества на классы»¹. Вместе с распадом родового целого претерпевает дифференциацию родовая свобода.

2. Свобода и рок

В традиционной мифологии, хотя уже и проводится различие между вещью и ее «демоном» (социальной сущностью, смыслом, идеей), понимается этот «демон», по меткому определению А. Ф. Лосева, еще «беспорядочным, кричаще дисгармоничным и даже уродливым, до ужаса страшным»². Но

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 167—168, 169.

² А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии, стр. 47.

по мере возрастания власти над некогда ужасавшей человека природой мифология становится упорядоченно целесообразной, гармоничной. В ней появляется «герой, который теперь расправляется со всеми теми чудищами и страшилищами, которые прежде рисовались воображению первобытного человека, задавленного непонятной ему и всемогущей природой»¹. Мир, представлявшийся полем хаотичного действия чудовищ, живым хаосом, в последующем антропоморфизмуется: для «героической» мифологии природные стихии суть человекоподобные божества. Это вполне понятно, если иметь в виду, что человек формирует свои представления о мире в соответствии с мерой, которой снабжает его практика, всегда опосредствующая человеческое отражение действительности. Даже в общемировоззренческих представлениях объективная реальность фиксируется через призму конкретных способов практического воздействия человека на мир. Именно поэтому на той стадии развития первобытного общества, когда человек, занимаясь преимущественно охотой и собирательством, зависел от стихии животворящей мощи природы, мир и выступал просто в виде слепой и грозной силы. В более поздний период, когда эффективность практической деятельности зависит уже не только от стихии природы, но и от активного воздействия вооруженных орудиями человеческих рук, мир приобретает антропоморфные черты. Разумеется, это не внешнее сходство (река, роща и прочее не похожи на человеческое тело), это сходство «по природе», «по сущности».

Одним из наглядных примеров единства природных явлений и их антропоморфной «сущности», как это виделось первобытному сознанию, может служить сцена борьбы Ахилла и бога реки Ксанфа в «Илиаде»: Ахилл, избивающий троянцев, заваливает их трупами реку, и бог Ксанф просит Ахилла прекратить избиение, ибо ему (не просто реке, а именно ему) трудно течь в море. Разгоряченный боем Ахилл отказывается. Тогда Ксанф вступает с ним в бой. Ксанф, борющийся с Ахиллом,— это сама река. Вол-

¹ А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии, стр. 70.

ны бросаются на щит Ахилла, он хватается за ветви растущего на берегу вяза, но Ксанф-река подмывает корни дерева, и оно падает в воду. Ахилл спасается бегством, а почерневший Ксанф, выйдя из берегов, преследует Ахилла на равнине... Здесь отчетливо видно, как реальным фактам (воды реки подмывают дерево, выходят из берегов и т. д.) дается мифологическое истолкование: река «поступает» так, ибо она живое существо, гневающееся подобно людям и вымещающее свой гнев на обидчике.

Итак, нимфы, титаны, эльфы, русалки, феи, гномы и другие мифические персонажи — не просто человекоподобные существа, как бы «управляющие» отдельными «участками природы» (такими представляются они мышлению последующих эпох, уже утратившему первоначальную нерасчлененность), скорее они — специфические категории для классификации и упорядочения наличного эмпирического материала.

Начавшийся распад родовых отношений, растущие элементы частной собственности, существовавшие в форме вещественного богатства, появление рабов — все это ведет к существенным изменениям и в содержании мировоззренческих представлений. Новое мировоззрение — ранняя греческая натурфилософия — вырастает из мифологии и долгое время сохраняет тесную связь с ней. Миф не исчезает бесследно, в составе греческой натурфилософии он «рационализируется», аналитически истолковывается и переосмысливается. Подобно мифологии, досократическая натурфилософия делает упор на чувственно-«зримой» вещественности окружающей действительности. Даже идеи Платона — это, по выражению А. Ф. Лосева, «увекоченные вещи»; «свою объективную идею», пишет А. Ф. Лосев, Платон «неизменно понимает по ее содержанию вполне телесно»¹. Подобная нерасчлененность реально-идеальных характеристик действительности при явном примате в этом единстве чувственно-вещественной его основы наблюдается и в диалектике Гераклита. В строгом (современном) понимании термина «диалектика» и

¹ А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974, стр. 236.

в том, что мы находим у Гераклита, имеются известные расхождения — мысль Гераклита значительно ближе мифологической «оборотнической логике», согласно которой «все превращается во все» и, значит, «все есть все», нежели диалектике И. Фихте, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля (не говоря уже о марксистской диалектике). Отсюда ясно, почему непосредственно из Гераклита вырастает античный релятивизм Кратила, а в новейшее время — «гераклитизм» Ф. Ницше, одного из основателей буржуазной мифологии XX в.

«Живучесть» мифа — следствие известного сходства между первобытнообщинной и рабовладельческой формациями (при всем их принципиальном различии!). В рабовладельческом обществе место утраченной родовой целостности замещает новое общественное целое — государство, «части» которого — граждане — так же (по крайней мере в древнегреческом городе-государстве — полисе) «растворены» в целом, как были «растворены» в роде его члены. «Гражданин древнегреческого города-государства, — пишет Ю. М. Бородай, — весьма ограниченного по своим размерам (но отождествляемого в сознании с космосом вообще) и, поэтому вполне обозримого, наглядно данного, буквально физически ощущал свою органическую связь с целым, с «государством». Ведь оно предстояло перед ним не как некое мистически-метафизическое абстрактное чудовище («Левиафан» — Гоббс), но как лично известные, непосредственно связанные с ним в повседневной трудовой деятельности сограждане»¹.

Но между указанными (родовой и государственной) целостностями имелись глубокие различия. И состоят они в классовом характере государственной целостности. Если родовая община связывалась с окружающим природным бытием через трудовую деятельность всех своих членов, то рабовладельческое классовое государство связано с природным миром через трудовую деятельность рабов. А раб — этот основной производитель в системе античного производства — рассматривается обществом лишь как совокупность определенных *вещественных* качеств

¹ См. предисловие к кн.: А. Ф. Лосев. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963, стр. 21.

(физическое здоровье, крепость мышц и т. п.), как «говорящее орудие».

Отсюда, в отличие от мифологического антропологизма, ведущим принципом, образующим сердцевину античного мировоззрения, является так называемый вещевизм — «метод конструирования всего античного мировоззрения, способ построения религии, философии, искусства, науки и всей общественно-политической жизни»¹. «Телесность» как смысловой стержень всей жизни античного общества ясно указывает на те особенности облика гражданина полиса, которые отличают его от члена родового коллектива: вычленяется (односторонне и несоразмерно) одна из многих сторон его становящейся, но далеко еще не ставшей сущности — телесно-вещественная. Противоречие между сущностью и существованием приобретает новую форму.

Вещевизм, односторонне выпячивая телесно-вещественную сторону человеческого естества в противовес другим его сторонам, превращает ее, по сути, в нечто чуждое человеку. Разумеется, вещевизм не означает, будто бы человек в этот период есть «только тело», — нет, у него имеются и чувства, и желания, и духовные стремления и т. п.; речь идет лишь о том, что все эти «остальные» человеческие качества существуют в это время «по образу и подобию» вещи, тела.

Сказанное имеет прямое отношение к проблеме свободы. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к некоторым категориям античного сознания, содержание которых насыщено телесно-вещественными элементами. Так, в Логосе невозможно разделить его конкретно-чувственное и абстрактно-идеальное содержание. Воплощаемый Логосом единый природно-общественный (космический) миропорядок в его обращенности к человеку характеризуется в античном общественном сознании как рок (*судьба*). Представляя себя в соответствии с вещевистской установкой телом среди других тел, образующих универсальный порядок бытия, человек воспринимает свои действия как *предопределенные* космическим целым. Конечный смысл этих действий неведом человеку, и, будучи бессильным как-то повлиять на со-

¹ А. Ф. Лосев. История античной эстетики (ранняя классика), стр. 36.

вершающееся, он должен лишь покорно следовать предначертаниям космического универсума, выступающим как веления «неумолимого рока». На первый взгляд может показаться, что человек перед лицом неумолимого рока совершенно лишен свободы. Однако это иллюзия сознания, руководствующегося современными представлениями о свободе.

С точки зрения античной культуры любое, в том числе и героическое, действие не только не исключает, но обязательно предполагает вмешательство рока¹. Ведь ни одна вещь не изменит своего положения, не разрушится или не возникнет без вполне определенной причины. Так же и человек, будучи, по сути, вещью «среди других вещей», совершает тот или иной поступок, ибо *не может его не совершить* (как Эдип, например, ни старался уйти от предначертаний рока, они исполнились строго и точно), как не может не упасть в пропасть камень, если его столкнуть туда.

Конечно, и во времена античности понимали, что человек не простая вещь — он чувствует, переживает, мыслит. Именно в этом смысле он свободен, то есть подчиняется велениям рока осознанно, «добровольно». И уверенность, что твои действия сообразны с тем, что предназначено тебе свершить, дарует мужество и спокойствие духа: что бы ни случилось, должно было случиться. В этом — свобода! Свобода здесь, как видим, сохраняет характер отличительной черты человека, сохраняет смысл, приобретенный еще в родовом обществе. Но наряду с этим появляются и существенно новые моменты. Принципиальные изменения структуры общественного бытия, прежде всего появление антагонистических классов, приводят к возникновению наряду с «родовым», так сказать «внешним» (повернутым к «внешнему», нечеловеческому миру), нового, «внутреннего» (общественного, повернутого к другим людям внутри обще-

¹ Судьба в понимании древних *«может обрекать не только на безропотное повиновение, — отмечает А. Ф. Лосев, — но и на гордый героизм, не только на бездушное механическое повиновение, но и на свободную, разумную и целесообразно направляемую деятельность. Она может определять великий смысл человеческих деяний и даже конечное торжество правды»* (А. Ф. Лосев. История античной эстетики (ранняя классика), стр. 56).

ственной организации), аспекта свободы: возникают такие взаимоотношения между людьми, то есть внутри общества, которые поставили проблему свободы как *внутрисоциальную*, по существу даже *классовую*. В рабовладельческом обществе в содержание свободы как бы исподволь включается отношение господства и подчинения. Тот, кто господствует над другими людьми или по крайней мере избегает участи объекта господства, — свободный. Остальные, ставшие объектами принуждения, — рабы. Впрочем, абсолютно свободных нет в античном обществе — в известном плане все рабы, так как все в равной мере «включены» в единый космический универсум и подчинены неведомому, но неотвратимому року.

Примерно в IV в. до н. э. начинается распад мелких городов-государств и создание крупных политических объединений (империя Александра Македонского, эллинистические государства и, наконец, Рим), в которых личное участие всех граждан в обсуждении и решении политических и иных вопросов становится невыносимым. В этих условиях все более отчетливо обнаруживается необходимость в выделении специальной группы лиц, активно участвующих в выполнении политических функций. Тем самым непосредственный характер социальных связей — политических, экономических, духовных — утрачивается. В результате разрушается нерасчлененность индивида и общественного целого; индивид начинает отличать собственные («приватные») интересы от общественных («публичных»), что, естественно, находит специфическое отражение и в сфере общественного сознания. Нет поэтому ничего удивительного в том, что уже в послеаристотелевских философских школах выражается осознание человеком своей «несократимости» по отношению к космосу.

Универсальная закономерность бытия по-прежнему господствует над человеком, но это уже не Логос досократической философии, мысливший как всеохватывающий миропорядок, в равной мере выражающий смысл как природы, так и человека. Теперь это *внешняя* по отношению к человеку необходимость, которая подчиняет его, но не выражает его «самости». Необходимость эта не столько предо-

пределяет (как древний рок), сколько *принуждает*; откровенно противостоять ей так же бессмысленно, как и древнему року, но если от рока «некуда деться», то по отношению к необходимости появилась сфера, ей неподвластная, — *внутренний мир* человека, его *дух*. Послеаристотелевская (эллинистическая) философия все более ориентирует себя не на рассмотрение внешнего (природного) мира, а на *внутренний* (духовный) мир человека, сосредоточивается на морально-этических вопросах. «...Эпикур сознается, — замечает К. Маркс, — что его способ объяснения имеет целью *атараксию*¹ *самосознания*, а не *познание природы само по себе*»².

Акцент на субъективно-личностных характеристиках человека, нарушающий целостность универсума, приобретает с самого начала характер резкого противопоставления вещественности внешнего мира и духовности мира внутреннего. Коренится такое противопоставление в быстро прогрессирующем разделении труда, приводящем к отделению труда умственного от физического. Мысль, еще недавно едва отличавшая себя от самого предмета (а в мифологическом мышлении «сливавшаяся» с ним), теперь приходит в резкое столкновение со своей материальной основой. «Разделение труда, — указывают К. Маркс и Ф. Энгельс, — становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда. С этого момента сознание *может* действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может *действительно* представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного, — с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д.»³. В результате мир, доселе единый, распадается на два мира — *физический* и *духовный*, *природный* и *человеческий*.

С самого начала человеческой истории предметы, испытывавшие преобразующее воздействие челове-

¹ *Атараксия* — понятие древнегреческой этики, обозначающее безмятежность, невозмутимый душевный покой.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 40, стр. 167.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 30.

ческого действия, приобретали общественные, от природы им не принадлежавшие, «сверхчувственные» (К. Маркс) свойства. Первобытный человек рассматривает эти свойства как «сверхъестественные», магические (откуда «оборотническая логика»: все может быть всем), однако принципиальной границы между «сверхъестественными» и «естественными» свойствами он не проводит — и те и другие вполне сопоставимы, однопорядковы. Аналогично на ранних этапах истории культуры рабовладельческого общества: идеальное — это тоже «вещественное», только в высшей мере совершенное. И лишь в рассматриваемый период духовное (идеальное) и вещественное (материальное) становятся противостоящими друг другу частями расколовшегося надвое мира.

Киники, скептики, стоики единодушно считают дух чем-то принципиально отличным от тела. «Из всех вещей,— рассуждает стоик Эпиктет,— одна часть находится в нашей власти, другая же не находится. К первой относятся представления, побуждения, симпатии и антипатии — одним словом, все наши внутренние дела. Вне нашей власти стоит наше тело, собственность, репутация и положение в обществе,— одним словом, все, что не является нашим собственным делом. То, что в нашей власти, свободно по своей природе и не встречает препятствий в своем проявлении, между тем как то, что нам неподвластно,— слабо, зависимо, подвержено препятствиям и подчинено другим»¹.

Человек осознает свою «включенность» в общественно-природный миропорядок теперь лишь «телесно», то есть как нуждающееся в пище, одежде, сне и т. п. природное существо, и в качестве частицы общественно-государственного организма, строго регламентируемой в своих функциях и поведении законами и официальными предписаниями. И в этой упорядоченной и строго рационализированной общественной структуре, организованной по принципу сводимости всего многообразия сущего к некоторой совокупности общих для всех законов, норм, стандартов и пр., нет места самостоятельной духовности

¹ Цит. по кн.: «Общая история европейской культуры», т. VI. Спб., стр. 105.

личности: ведь «законным» и, значит, «естественным» в этой системе может быть лишь обобщаемое, *повторимое*. Вот почему человек осознает свою духовность как нечто принципиально чуждое окружающему миру. Отсюда и неизменно повторяющийся в эллинистической философии мотив «тела как темницы души». И из «темницы» этой, из безжалостно-равнодушного в своей строгой упорядоченности и гармоничности предметно-вещественного мира, не существует *рационального* выхода. Именно рационального, поскольку мир этот «закрыт» для разумной критики — нельзя же всерьез критиковать законы природы, а общественный порядок так же «естествен» (так же единообразен, предельно общ и строго рационален), как и природный. Остается лишь безропотно примириться с давящей «гармонией» бытия. Но такой выход означал безысходность. Анализируя данную историческую эпоху, Ф. Энгельс поэтому указывает на существовавшее «всеобщее убеждение, что из этого положения нет выхода», и этой «утрате надежды на возможность лучших порядков соответствовала всеобщая апатия и деморализация»¹.

Впрочем, в рамках всеобщей апатии начинало вызревать сознание фундаментального несовершенства внешне совершенного мира. «Гармония» предметного мира в чем-то ущербна, неполна, если не оставляет места для сокровеннейших сторон человеческой личности, для ее индивидуально-неповторимого духа. Проникаясь подобной убежденностью, широкие массы населения Римской империи все активнее начинают искать средства эффективного восполнения «ущербной гармонии» мира. Но поскольку напрасно было бы искать их в сфере обычного, естественного, рационального, взоры все чаще обращаются к «сверхъестественному», «чудесному» как единственно эффективным средствам спасения от давящей бездушности окружающего мира. Соответственно в философском мышлении совершается решительный поворот от космологической объективно-рационалистической традиции к мистико-иррационалистическим учениям, многое унаследовавшим от первобытной мифологии. Влиятельнейшие школы этого пери-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 310—311.

ода — неоплатонизм, неопифагореизм, гностицизм — становятся на путь своеобразной реставрации мифологии.

Активные поиски «собственного места» для чуждого миру «вещественности» человеческого духа имели еще и то основание, что на глазах рушилась былая целостность, частью которой чувствовал себя человек в первобытном (непосредственно «зримые» кровнородственные связи) и классическом рабовладельческом (непосредственная «включенность» гражданина в общественные отношения города-государства) обществах. Человек мучительно переживал чуждость внешнего социального бытия своему внутреннему миру, страстно искал утраченную цельность. Неоплатоники в поисках такой цельности обращаются к мифологии, однако находимая ими новая «общность» обретается не на «грешной земле», а оказывается неземным, потусторонним бытием. Неоплатонизм, конечно, выполняет «социальный заказ» своего времени: он дает то, чего страстно ищут «отпавшие» от мирового универсума классической античности люди. Но указываемый им выход слишком «философичен», чтобы стать идейным знаменем для задавленных нуждой и жестокой эксплуатацией плебса и покоренного Римом населения. При всем созвучии его идей духу времени неоплатонизм продолжал оставаться в основном верным философской традиции античности и, по сути, явился лишь отчаянной попыткой сохранить эту традицию, приспособливая ее к изменившимся условиям.

Массовая мировоззренческая форма в конкретно-исторических условиях того времени должна была сочетать всеобщность с чувственно-наглядной образностью своих принципов. Новое, действительно противостоящее духу классической античности, мировоззрение формируется поэтому на иной основе — на основе мистических, сохранивших живую связь с первобытной мифологией древних земледельческих культов, получивших широкое распространение по всей территории Римской империи после завоевания восточных провинций. Само собой понятно, что в рассматриваемых исторических обстоятельствах роль массовой идеологической формы могла выполнить лишь религия. Но не любая. Большинство существо-

вавших тогда религий были национальными, то есть принципиально не допускали в число своих приверженцев представителей инородных этнических групп (неслыханным делом было, чтобы египтянин, например, исповедовал эллинскую религию). И они не могли служить идейной почвой для сплочения пестрого в этническом отношении населения Римской империи. Кроме того эти религии (греко-римская, например) были слишком насыщены мировоззренческими элементами вещевизма — слишком уж телесны и чувственны олимпийские боги, чтобы стать воплощением идеала духовности. Наконец, все эти религии политеистичны, а рождающийся феодализм требовал перенесения «природных и общественных атрибутов множества богов» на «одного всемогущего бога, который, в свою очередь, является лишь отражением абстрактного человека»¹. Иначе говоря, необходим был новый, монотеистический тип религии, каковым и явилось христианство.

Христианство синтезирует в себе множество различных элементов, способствующих эффективному удовлетворению тех запросов и духовных потребностей, которые стояли перед людьми эпохи краха античности и возникновения феодализма. Ведь именно дух, духовность хотя и медленно, но неуклонно выдвигается на первый план в процессе развития человеческой сущности в поступательном движении общественного бытия.

3. Свобода и духовность

Этнические, родственные и прочие связи, служившие в предшествующие исторические периоды основанием для соответствующих форм общности, теперь, в период становления феодализма, уже не объединяют, а разъединяют людей (на греков, римлян, варваров, колонов, «солнцепоклонников» и т. д. и т. п.). Правда, существует государственная всеобщность, объединяющая всех формально-безличной абстрактной связью. Однако, как уже подчеркивалось, человек в силу расщепления единого мира на

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 329.

«публичный» и «приватный» рассматривает эту связь как сугубо внешнюю, не затрагивающую подлинных глубин его личностного бытия. Настоящую связь человек все чаще стремится найти в *субъективности*, в причастности к выдвигающейся на первый план духовности. Новый человек — это «духовный человек», или, по характеристике Ф. Энгельса, «абстрактный человек», сознающий себя уже не просто греком, гражданином, колоном и т. п., а прежде всего *одушевленным* (обладающим душой) существом.

Тот факт, что «общественные отношения лиц в их труде, — как отмечает К. Маркс, — проявляются во всяком случае здесь именно как их собственные личные отношения»¹, придает специфическую интерпретацию тем двум мирам, на которые распался прежде единый «реально-идеальный» космос классической античности. Эти два мира выступают не как «мир по истине» и «мир по мнению», и даже не просто как противостоящие друг другу «материальное» и «идеальное», «земное» и «небесное», но как «добродетельное» и «греховное», «совершенное» и «несовершенное». Пропасть, разделяющая два мира, рассекает, таким образом, самого человека — человек улавливает границу между мирами не столько разумом, сколько сердцем. Ведь разум «не знает ни добра, ни зла — он знает лишь необходимость» и потому оказывается неспособным не только критически отнестись к ущербности вещевистского мира античности, но даже заметить ее. Там, где таится несовершенство и зло, разум, будучи образом и подобием мира сего, усматривает лишь гармонию и порядок. Лишь идеологическая форма, опирающаяся на *веру*, а не на знание, на *чувство*, а не на разум, на чудо, а не на естественную необходимость, способна критически отнестись к действительности. С такой претензией и выступило христианство.

Переход от рабовладельческой к феодальной общественно-экономической формации, как известно, обусловлен несоответствием уровня производительных сил наличным общественным (производственным) отношениям. В частности, человек — этот важ-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 87—88.

нейший элемент производительных сил — приобретает характеристики, приходящие в конфликт с вещевистски-безличным характером общественных отношений античности. Возникает материальная общественная потребность в изменении рабовладельческих общественных отношений, их замене отношениями, соответствующими достигнутому уровню развития производительных сил. Однако материальные потребности всегда реализуются человеческим действием, людьми, народными массами, которые сами творят свою историю. И делают они это осознанно, руководствуясь целями, чувствами, мыслями, побуждениями и прочими «идеальными силами»¹. Правда, до определенного времени дело чаще всего обстояло так, что человек осознавал смысл своей деятельности, то есть побуждающие его к историческому действию материальные потребности, неадекватно.

Христианство — типичнейшая иллюстрация подобного неадекватного осознания. Христианство, разумеется, не было «просто... состряпанной обманщиками бессмыслицей»; иначе нельзя было бы понять, «как... случилось, что народные массы Римской империи предпочли всем другим религиям эту бессмыслицу... так что, наконец, честолюбивый Константин увидел в принятии этой бессмысленной религии лучшее средство для того, чтобы возвыситься до положения самодержца римского мира»². Так случилось потому, что христианская религия, несмотря на иллюзорность (с точки зрения объективной истинности) своего содержания, смогла выполнить функции революционной идеологии, обеспечивающей качественное преобразование наличного, но уже изжившего себя социального бытия.

Рабовладельческие общественные порядки, нашедшие последовательное выражение и вместе с этим завершение в Римской мировой империи, были, по замечанию Ф. Энгельса, «хуже злейшего беспорядка»³, ибо порядок их принципиально расходился с потребностями общественного развития. Вот почему материальное и моральное состояние этого общества было столь безотрадным: «Настоящее невыносимо;

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 290.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 307.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 147.

будущее, пожалуй, еще более грозно. Никакого выхода. Отчаяние или поиски спасения в самом пошлом чувственном наслаждении, по крайней мере со стороны тех, которые могли себе это позволить, но таких было незначительное меньшинство. Для остальных не оставалось ничего, кроме тупой покорности перед неизбежным»¹. Но в том-то и дело, что безысходность сложившейся исторической ситуации означает отсутствие «естественного», то есть соответствующего наличному «порядку», выхода. Революционное же разрешение кризиса как раз в том и состоит, что соответствующие действия противоречат существующему, а потому представляются чем-то «неестественным» и даже порой «сверхъестественным».

Объективная историческая потребность в таком действии и порождает христианство — иллюзорную идеологическую форму, в которой люди только и могли осознать смысл совершаемого ими переворота, по необходимости носившего стихийный характер. Вот почему «христианство возникло как движение угнетенных...»². И, в отличие от всех других идейных и политических течений того времени, разделявших общий дух безысходности, отчаяния и апатии, единственно в христианстве — этом крупном революционном движении, созданном массами³ — «есть ощущение того, что ведется борьба против всего мира и что эта борьба увенчается победой; есть радость борьбы и уверенность в победе...»⁴.

Однако — и в этом одно из проявлений иллюзорности и фантастичности христианской идеологии — «новый мир», воздвигаемый на развалинах старого, по мнению тех, кто его воздвигает, не должен иметь ничего общего с «плотскими» (и потому греховными!) принципами греко-римской античности — этой «великой блудницы», «жилища бесов и пристанища всякого нечистого духа», напоившей «яростным вином блудодеяния своего все народы» (Откровение св. Иоанна Богослова, 18). Один из представителей ранней христианской апологетики, К. Тертуллиан, подчеркивая принципиальную несовместимость

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 312.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 467.

³ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 8.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 478.

«мирских» (основанных на «греческой мудрости») и христианских принципов, риторически вопрошал, «что общего между философом и христианином, между учеником греческой мудрости и учеником неба?»¹ Ответ содержит своеобразную формулу этой несовместимости: «мудрость мира — безумие у бога... мудрость божия — безумие у мира»². Неестественность, нелепость какой-либо мысли с точки зрения обыденных (от «мира сего») критериев — верный признак ее принадлежности к «божественному», подлинному миру. В этом смысле характерны рассуждения Тертуллиана: «Сын божий пригвожден к кресту, не стыжусь его, потому что это достойно стыда. Сын божий умер, — несомненно верно, потому что это нелепо (*inertum est*). Погребенный он воскрес, — и это несомненно, потому что невозможно! *Credo, quia absurdum est!* (верю, потому что абсурдно. — И. Б.)»³

Именно из принципиального неприятия старого мира, мира плотского, греховного, несовершенного, а потому преходящего и призрачного с точки зрения нетленных ценностей «высшего», духовного мира проистекает аскетический идеал раннехристианской этики, наиболее ярко воплотившийся в институте монашества. И полем борьбы двух миров, борьбы добра и зла, является человек; оплотом сил света и добра выступает бессмертная душа, «искра божья» в человеке, средоточием же греха и зла — презренное тело, суетная плоть. Поэтому победа добра должна быть победой духа над телом, торжеством духа.

Само собой разумеется, что превращение духовности в «ведущую характеристику» человека в средние века никоим образом не означает отрицание всякого значения телесно-вещественных характеристик — просто функция их становится иной. Не отрицая реальности вещественного мира, общественное сознание средневековья лишь придает ему значение «видимой внешности» мира духовного. Последний «недоступен взору земному» и «зрится духовным

¹ Цит. по кн.: «Общая история европейской культуры», т. VI, стр. 65.

² Цит. по кн.: К. Попов. Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. Киев, 1880, стр. 61.

³ Там же, стр. 62.

оком». Вот почему, как заметил исследователь средневековой культуры А. Я. Гуревич, «средневековые мастера, писатели, художники... почти вовсе обходят реальную природу, не воспроизводят пейзажа, не замечают особенностей отдельных людей, не обращают внимания на то, что в разных странах и в разные эпохи люди одевались по-разному, жили в иных жилищах, имели другое оружие. Индивидуализации они предпочитают типизацию, вместо проникновения в многообразие жизненных явлений исходят из непримиримой противоположности возвышенного и низменного, располагая на полюсах абсолютное добро и абсолютное зло»¹.

Противопоставляемый плоти дух является *человеческим* духом, но отчужденным и обожествленным. В духе усматривает отныне человек творческое начало мира, стоящее *над миром*. Подобно Логосу древнего мира, выражавшему вынесенную вовне, отчужденную материально-производительную силу человека, новое духовное начало — бог — выражает также вынесенную вовне, но получившую иное оформление, отчужденную творческую сущность человека. Вообще, поскольку практическая сущность человека — способность к универсальному преобразованию действительности — еще не развилась до зрелого состояния и выступает по преимуществу лишь как возможность, историческая деятельность людей реализуется как бы отдельно от самих людей, в виде стихийных сил общественного бытия, которые «противостоят человеку в качестве столь же чуждых и первоначально столь же необъяснимых для него, как и силы природы, и подобно последним господствуют над ним с той же кажущейся естественной необходимостью»². Что же касается свободы, то идеалом в этом отношении, естественно, становится следование «зову души» против «греховных» устремлений плоти. Чем в большей мере удастся усмирить «вождедения» тела, чем в большей мере освобождается человек от плена «суеты мирской», тем более свободным становится он. В соответствии с таким идеалом образцово «свободный человек» — это аскет, истязую-

¹ А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972, стр. 8.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 328—329.

щий в пустыне свое тело, которое есть «прах и тлен», и тем самым спасающий свою бессмертную душу, а также души других грешников.

Человек, по мнению одного из авторитетнейших христианских философов, «ангельского доктора» Фомы Аквинского, обладает свободной волей, а потому способен выбирать между добром и злом (в противном случае не могла бы существовать никакая мораль). Корень человеческой свободы — разум. Но это не означает независимости человека от бога. «Бог... — рассуждает Аквинат, — есть первая причина, приводящая в движение как естественные причины, так и причины доброй воли. Подобно тому как, приводя в движение естественные причины, он не вызывает того, чтобы их акты утратили естественный характер, точно так же, сообщая движение причинами доброй воли, он не ликвидирует добровольности вызываемых ими действий, а скорее вызывает в них эту добровольность, ибо бог в каждой вещи действует в соответствии с ее особенностью»; и еще: «свободное решение... не достаточно, если его не приводит в движение и не поддерживает бог»¹.

Такая «несвободная свобода» весьма характерна для феодализма. И она коренится в конце концов в классовых различиях между первыми двумя сословиями — дворянством и духовенством — и третьим сословием плюс еще особые сословные уровни «степеней свободы».

По мере упрочения феодального строя, превращения его в систему, иерархию общественных взаимоотношений и связей изменяется в известном плане представление о свободе, как и сама свобода. Это сказывается прежде всего на растущей «рационализации» христианства (в практическом и идейном плане), ибо христианская церковь была ядром феодальной организации и порядка, представителем «порядка среди всеобщего беспорядка».

«Европейский мир, — отмечает этот факт Ф. Энгельс, — фактически лишенный внутреннего единства, был объединен христианством против общего внешнего врага — сарацин. Западноевропейский мир,

¹ Цит. по кн.: Ю. Боргош. Фома Аквинский. М., 1975, стр. 118, 119.

представлявший собой группу народов, развитие которых происходило в условиях постоянно изменявшихся взаимоотношений, объединялся католицизмом. Это теологическое единство было не только идейным. Оно действительно существовало и не только в лице папы, монархического средоточия этого единства, но прежде всего в лице церкви, организованной на феодальных и иерархических началах. Владея в каждой стране приблизительно третьей частью всех земель, церковь обладала внутри феодальной организации огромным могуществом. Церковь с ее феодальным землевладением являлась реальной связью между различными странами; своей феодальной организацией церковь давала религиозное освящение светскому государственному строю, основанному на феодальных началах. Духовенство было к тому же единственным образованным классом. Отсюда само собой вытекало, что церковная догма являлась исходным пунктом и основой всякого мышления»¹.

«Упорядочивая» мир, христианство все более отказывалось от прежней позиции абсолютного неприятия всего, что не есть духовное. «Гречески-оригеновское учение о теле как о темнице было в конце концов отвергнуто, человек как именно телесно-духовное существо является микрокосмом (Григорий Нисский), и тело также угодно богу...»². Решительная переориентация христианского мировоззрения, его поворот от иррационализма к рационализму наиболее полно выразились в учении Фомы Аквинского, философия которого явилась синтезом аристотелизма и католицизма на идейной основе последнего. Человеческий разум уже не противопоставлялся божественному, он должен просто подчиняться и согласовываться с требованиями божественной истины. Наука и философия соответственно не отвергаются, а только объявляются «служанками богословия». Сама же теология превращается в логически упорядоченную систему строго согласованных друг с другом положений и выводов. Строгая — цеховая, сословная и т. п. — регламентация социальных функций инди-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 495.

² Цит. по кн.: «Общая история европейской культуры», т. VI, стр. 322.

вида, допускавшая внутри этих рамок определенную свободу поведения,— вот ситуация индивида эпохи феодализма. И как воспроизведение этой ситуации в идейно-познавательной сфере строгая регламентация рассуждения и исследования, вылившаяся в специфический для этой эпохи стиль мышления — схоластику¹.

Но рано или поздно внутри феодализма вызревают силы, подтачивающие дряхлеющий общественный организм. Первоначально силы эти принимают форму ересей, поскольку «при этих условиях все выраженные в общей форме нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все революционные — социальные и политические — доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси»². Эта «революционная оппозиция» феодализму все чаще обращается против самого схоластически-рационалистического метода, посредством которого упорядочивался и укреплялся принцип феодальной иерархии.

Растущее сопротивление быстро дряхлеющим феодальным порядкам выливается в кровопролитные крестьянские войны под знаменем религиозной Реформации, явившейся прологом буржуазных революций.

4. Свобода и метафизический разум

Начавшаяся еще в период расцвета феодализма «реабилитация» телесности и разума свидетельствовала не столько о стабилизации феодального общества, сколько о сложных социальных реакциях, происходивших в глубинах средневекового общественного организма. Неуклонное, хотя на первых

¹ В рамках схоластики были разработаны и отточены методы формально-логического оперирования материалом. В этом плане можно согласиться с Т. Н. Грановским, считавшим несправедливыми неуважительные отзывы о схоластике. «Это была,— говорит он,— сильная, отважная, рыцарская наука, ничего не убоившаяся, хватавшаяся за вопросы, которые далеко превышали ее силы, но не превышали ее мужества» («Лекции Т. Н. Грановского по истории позднего средневековья». М., 1961, стр. 196).

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 361.

порах и весьма медленное, развитие производительных сил, ремесла и торговли исподволь размывает и подтачивает замкнутость сословно-индивидуального мира феодализма и его ценностно-идеологических ориентаций на духовность, проявлявшую себя прежде всего как уникальность и неповторимость всего строя жизни обособленных «клеток» общественного организма. Рост производительных сил, и в первую очередь их вещественных элементов (орудий труда) и принципов организации (складывающаяся вне цеховой организации и часто прямо противостоящая ей мануфактура), требовал унификации и выравнивания пестроты жизненного стиля. Это выравнивание совершается первоначально в центростремительных политических тенденциях (складывание абсолютных монархий), «рационализации» религиозной идеологии и т. д., то есть в обстоятельствах, на первый взгляд только укреплявших феодализм. Однако указанные явления были одновременно симптомами начавшегося буржуазного развития¹.

Вполне естественно выглядит в свете этого намекающаяся уже в XIII—XIV вв. переориентация в сторону нового вещевизма, сопровождающаяся отказом от аскетически-квиеитистских идеалов раннего средневековья и восстановлением прав ранее безоговорочно осуждавшейся плоти. Но этот новый вещевизм принципиально отличался от своего античного тезки. Вещественно-телесное выступает здесь уже не в качестве субстанции универсального (реально-идеального) космоса, а в специфической форме живой, одушевленной материи, высшим выражением которой является человек как целостное единство души и тела, разума и чувства. Недаром носители и защитники нового взгляда на мир получили название *гуманистов*, а сам период формирования и утверждения этого взгляда — эпохи гуманизма.

Одним из важнейших источников творчества мыслителей-гуманистов была конкретная реальная

¹ Так, К. Маркс прямо называет продуктом буржуазного развития королевскую власть, предпринимавшую действия (ропуск феодальных дружин и т. д.), которые играли важную роль в создании благоприятных условий для первоначального накопления капитала (см. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 23, стр. 730).

жизнь, определявшая не только содержание, но и форму их произведений (Ф. Петрарка, Д. Бокаччо и другие деятели Возрождения пользуются не латынью, а живым народным языком). Отсюда и ведущая роль материально-телесного начала у мыслителей Возрождения. Раскрывая специфику вещественно-телесной тематики в творчестве гуманистов, в частности у Ф. Рабле, советский ученый М. М. Бахтин пишет: «Тело и телесная жизнь... носят здесь космический и одновременно всенародный характер; это вовсе не тело и не физиология в узком и точном современном смысле; они не индивидуализированы до конца и не отграничены от остального мира. Носителем материально-телесного начала является здесь не обособленная биологическая особь и не буржуазный эгоистический индивид, а *народ*, притом народ, в своем развитии вечно растущий и обновляющийся. Поэтому все телесное здесь так грандиозно, преувеличенно, безмерно. Преувеличение это носит *положительный, утверждающий характер*. Ведущий момент во всех этих образах материально-телесной жизни — плодородие, рост, бьющий через край избыток. Все проявления материально-телесной жизни и все вещи отнесены здесь... не к единичной биологической особи и не к частному и эгоистическому, «экономическому», человеку, — но как бы к народному, коллективному, родовому телу...»¹.

Но не только литература, искусство, философия и наука подверглись кардинальному переосмыслению в духе рождающейся буржуазности, поставившей в фокус всех мировоззренческих проблем живую человеческую личность. Серьезные преобразования намечаются даже в глубинах религиозного сознания. И значение этого факта нельзя преуменьшать, памятуя, что массовое сознание оставалось (и долгое время продолжало оставаться) «подвластным» религии. Начатое проповедью своеобразного христианского гуманизма в работах Эразма Роттердамского, это преобразование вскоре выливается в Реформацию М. Лютера и Ж. Кальвина, ставших (особенно первый) идейным знаменем великих социальных битв

¹ М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965, стр. 24.

XVI в., послуживших, в свою очередь, прологом буржуазных революций XVII—XVIII столетий.

Реформация, сопровождавшаяся мощным крестьянским восстанием, наглядно продемонстрировала непосредственную связь идейных течений Возрождения с нараставшим переворотом в самом фундаменте общественного организма. Это не могло не вызвать серьезной тревоги в высших кругах феодальной, прежде всего церковной, иерархии. Предпринимается целая серия решительных мер (учреждение инквизиции, основание ордена иезуитов, введение жесткой цензуры и индекса запрещенных книг), которые вошли в историю под именем «контрреформации». Известные изменения происходят и в самом строе гуманистического мировоззрения. И если некоторые черты этих изменений заметны уже в творчестве Джордано Бруно, то явными они становятся у Фрэнсиса Бэкона, который, по словам Маркса,— «настоящий родоначальник английского материализма и всей современной экспериментирующей науки...»¹.

Бэкон жил в период, когда складывающиеся в недрах феодализма капиталистические отношения приобрели настолько развитый характер, что в ряде стран (в Англии и Нидерландах) буржуазия предприняла попытки политического оформления совершившегося в базисе переворота. В силу стихийного характера процесса буржуазного преобразования общественного организма мировоззрение укрепляющейся буржуазии постепенно утрачивало практически-гуманистический характер. Свою настоящую задачу буржуазная философия начинает усматривать не столько в разработке принципов активного вмешательства человека в действительность, сколько в изыскании способов возможно более точного воспроизведения уже сложившегося положения вещей (поскольку сложившимися были буржуазные отношения, которые вполне устраивали буржуазию) с целью наиболее адекватного приспособления к нему. О возрастающих приспособительных (а не революционно-преобразующих) ориентациях буржуазного класса свидетельствует хотя бы тот факт, что даже такие, казалось бы, несомненно революционные акты, как

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 142.

захват политической власти, были в своей сущности действиями *приспосабливающими* государство, право и т. д. к наличному (уже буржуазному) базису. Недаром буржуазия нигде не шла на слом старой государственной машины, а просто приспосабливала феодальный государственный аппарат к своим потребностям (взять хотя бы конституционные монархии в Англии и Нидерландах).

Вполне естественно поэтому, что человек рассматривается Бэконом главным образом как «слуга и истолкователь природы», сама же «природа побеждается только подчинением ей»¹. Правда, большое место в философии Бэкона занимает идея практики; в некоторых работах он говорит о способности человека придавать вещам новые аспекты и даже создавать «новую Вселенную», «второй мир». Совершенно в духе раннегуманистической традиции он стремится построить некую «натуральную магию» как основу «практической философии»; магия при этом понимается как наука, «направляющая познание скрытых форм на свершение удивительных дел»². Бэкон еще не настолько отошел от традиций своих предшественников, чтобы его материализм полностью утратил свой гуманистический оттенок. К. Маркс пишет, например, о том, что у Бэкона «материализм таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития. Материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку»³.

Вместе с тем в учении Бэкона объективно заложены основания для дальнейшего «очищения» материализма от гуманистической ориентации. И в этом отношении Бэкон знаменует начало нового этапа в развитии философии.

В самом деле, в его концепции четко представлено понимание человека, которое складывалось в эпоху Возрождения: человек есть природное существо, часть природы; в этом смысле он — телесное, вещественное существо. Однако здесь нет возврата к вещевистским представлениям античности, ибо основным выражением самой сущности человека является разум. Новая философия как бы соединяет в себе ан-

¹ Ф. Бэкон. Соч. в двух томах, т. 1. М., 1971, стр. 83.

² Там же, стр. 245.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 142—143.

тичный вещевизм и средневековую духовность. Разум (Ratio) и есть продукт этого синтеза. Разум и природа уже не противостоят друг другу, как душа и тело в средние века, они согласны между собой, ибо едины по своей сущности. И у Бэкона мы читаем, что «бог создал человеческий ум подобным зеркалу, способным отразить всю Вселенную, столь же жаждущим охватить этот мир, как глаз жаждет света, и не только желающим воспринять все разнообразие и чередование времен, но и стремящимся к всестороннему рассмотрению и исследованию неизменных и нерушимых законов и установлений природы»¹. Бэконовское сопоставление духа человека с «божественным светочем», посредством которого исследуются «сокровенные тайны природы»², находит свое законченное выражение у младшего современника Бэкона Р. Декарта, прямо указавшего на разум как на *lumen naturae* (свет самой природы), который, будучи воплощен в человеке, делает его способным к точному знанию этой природы.

Однако подобное понимание человека в рамках буржуазного сознания создает угрозу пренебрежения качественной спецификой человека, опасность механистического его истолкования. Ведь человек как природное существо наделяется некоторыми «предвечными» характеристиками, его принадлежность природе как бы автоматически снабжает его чертами «незыблемости» и неизменности, характерными для представлений о природе того времени. В результате «в своем дальнейшем развитии,— замечает К. Маркс,— материализм становится *односторонним*. Гоббс является *систематиком бэконовского материализма*. Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность геометра. Физическое движение приносится в жертву механическому или математическому движению; геометрия провозглашается главной наукой. Материализм становится *враждебным человеку*»³.

Таким образом, постепенно складываются основные черты того объективизма и созерцательности, которые выражали специфичность общественной прак-

¹ Ф. Бэкон. Соч. в двух томах, т. 1, стр. 91.

² Там же.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 143.

тики буржуазии, носившей откровенно приспособительный характер. Это прежде всего сказалось на понимании свободы: если в средние века она отождествлялась со свободой чуждого и противоположного природе духа, то теперь средоточием свободы (как и вообще выражением сущности человека) становится «естественный свет самой природы» в человеке — разум.

У Гоббса, например, свобода прямо связывается с разумными установлениями человека, основу которым положил «общественный договор». Поэтому она и понимается как «часть естественного права, которая оставлена гражданам и которой им дозволено обладать в соответствии с гражданскими законами»¹. Но ведь и сам «общественный договор» и «естественное право», на которые ссылается Гоббс, есть нечто, коренящееся в самой природе; в этом смысле свобода — глубинная природная характеристика, присущая в равной мере и неорганическому миру, и животным, и человеку, и означает она «не что иное, как отсутствие препятствий к движению. Следовательно, вода, заключенная в сосуде, несвободна; если же сосуд разбит, она освобождается. В большей или меньшей мере свобода присуща каждому человеку, она зависит от пространства, в котором он может двигаться...»².

«...Человеческая свобода...— пишет Спиноза,— есть прочное существование, которое наш разум получает благодаря непосредственному соединению с богом, с тем чтобы вызвать в себе идеи, а вне себя действия, согласующиеся с его природой; причем его действия не должны быть подчинены никаким внешним причинам, которые могли бы их изменить или преобразовать»³. В другом месте Спиноза еще более определенно высказывает мысль о связи свободы с необходимостью: «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию сама собой. Необходимой же или, лучше сказать,

¹ Т. Гоббс. Избр. произв. в двух томах, т. 1. М., 1934, стр. 380—381.

² Там же, стр. 362.

³ Б. Спиноза. Избр. произв. в двух томах, т. I. М., 1957, стр. 164.

принужденной называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу»¹. Сопоставляя эти высказывания, можно подумать, что Спинозовское толкование допускает автономию свободы по отношению к необходимости (принужденности), внешним причинам и т. п. Но дело в том, что вещь, которая «существует по одной только необходимости своей собственной природы», есть субстанция (она ведь — *causa sui!*), то есть та же самая природа в своем всеобщееуниверсальном выражении. Таким образом, свобода оказывается действием, строго сообразуемым с необходимостью. Поскольку же пролить свет на последнюю может только разум (ибо «порядок идей в разуме» строго соответствует «порядку вещей в природе»), то отсюда уже сама собой следует знаменитая Спинозовская формула «свобода есть познанная необходимость».

Эта формула из-за присущего Спинозе (как и всей сложившейся после Бэкона традиции) понимания человека как исключительно природного существа носит фаталистический оттенок. Поэтому человек у Спинозы скорее «принужденная», нежели «свободная» вещь, ибо он модус субстанции, а не сама субстанция: «человек как *часть целой природы*, от которой он зависит и которою он также управляется, сам по себе ничего не может делать для своего спасения и счастья»². Таким образом, хотя Спиноза и говорит о свободе, ее носителем является, по сути дела, сама природа как универсум, человеку же — части природы — отказывается в этом благе. «*В душе нет никакой абсолютной или свободной воли*, — говорит Спиноза, — *но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта — третьей и так до бесконечности*»³. Понятно, что люди в таком случае могут стремиться лишь к согласию с природой; не к тому, чтобы природа им повиновалась, но, напротив, они — природе.

Понятый в своих сугубо *природных* характеристиках, человек действительно оказывается пассивным,

¹ Б. Спиноза. Избр. произв. в двух томах, т. I. М., 1957, стр. 362.

² Там же, стр. 142.

³ Там же, стр. 445.

лишь приспособляющимся к природе существом. Подлинно же человеческие свойства, особенно способность к активно творческой деятельности, остаются в тени, а если и объясняются, то опять-таки через законы природы. Тем самым человек в своем подлинно человеческом, деятельно-практическом бытии, по сути, «изымается» из природы. На этом основании К. Маркс очень точно определил Спинозовскую субстанцию как «метафизически переряженную природу в ее оторванности от человека»¹.

Начатое еще Гоббсом «очищение» действительно мира от «субъективности», делавшее материализм «враждебным человеку» (К. Маркс), приводит, таким образом, к фактическому отрыву природы от человека: «Борьба против абстрактной субъективности христианства привела философию восемнадцатого века к противоположной односторонности; субъективности была противопоставлена объективность, духу — природа, спиритуализму — материализм, абстрактно-единичному — абстрактно-всеобщее, субстанция»².

Не выходят за рамки этих представлений и французские просветители, что особенно отчетливо выражается в концепции «человека-машины»³. Ход рассуждений в этом случае достаточно прост. Человек понимается как часть природы, ничем не отличающаяся от других ее частей. Будучи таковым, он безоговорочно подчинен всем законам природы и в своем поведении должен согласовываться с функционированием целого (природы). Каждый акт человеческой деятельности однозначно детерминирован теми или иными обстоятельствами, в силу чего «воля не менее механична, чем разум»⁴. Тогда «если и существует свобода, то вследствие незнания. Когда мы стоим перед двумя возможностями и не имеем никакого мо-

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 154.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 599.

³ К. Маркс подчеркивает связь этой концепции с естественнонаучным (в частности, медицинским) подходом к человеку: «Врач Леруа кладет начало этой школе, в лице врача Кабаниса она достигает своего кульминационного пункта, врач Ламетри является ее центром» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 140).

⁴ Д. Дидро. Собр. соч. в десяти томах, т. II. М., 1935, стр. 450.

тива для предпочтения одной из них, то лишь тогда мы выбираем одну из них, которую хотим»¹.

Наиболее выразительно сформулировал точку зрения метафизического материализма на человека и свободу П. Д. Гольбах: «Какими бы чудесными, скрытыми, сложными ни были как видимые, так и внутренние способы действия человеческой машины, внимательно исследуя их, мы увидим, что все действия, движения, изменения этой машины, ее различные состояния, совершающиеся с ней катастрофы постоянно регулируются законами, присущими всем существам, которых природа порождает, развивает, обогащает способностями, растит, сохраняет в течение некоторого времени, а под конец разрушает или разлагает, заставляя их изменить свою форму»². Отсюда вытекает, что бессмысленно даже говорить о свободе человека, ибо, «чтобы быть свободным, он должен стать сильнее природного целого или оказаться вне природы...»³.

Гольбах достаточно последователен, чтобы не признать фаталистичности своей позиции: «фатальность — это вечный, неизблемый, необходимый, установленный в природе порядок, или необходимая связь действующих причин с производимыми ими действиями. Согласно этому порядку тяжелые тела падают, легкие тела поднимаются, сходные вещества притягиваются, противоположные — отталкиваются; люди объединяются в общества, видоизменяют друг друга, становятся хорошими или дурными, счастливыми или несчастными, необходимым образом любят или ненавидят друг друга сообразно способу их взаимного воздействия. Отсюда ясно, что необходимость, управляющая движениями физического мира, управляет также всеми движениями мира духовного, в котором, следовательно, все подчинено фатальности»⁴.

Рассматривая социальный заказ, ответом на который является учение Гольбаха (разумеется, в конечном итоге, поскольку «заказ» этот проходит многооб-

¹ Д. Дидро. Собр. соч. в десяти томах, т. II. М., 1935, стр. 477.

² П. Гольбах. Избр. произв. в двух томах, т. 1. М., 1963, стр. 116—117.

³ Там же, стр. 209.

⁴ Там же, стр. 237.

разные опосредствования, облакаясь в категориальные одежды специфически философской проблемы), нетрудно заметить его буржуазное содержание. «Если отвлеченные умозрения людей,— читаем мы у Гольбаха,— влияли на их поведение или изменяли их темперамент, то учение о необходимости, несомненно, должно оказать на них самое полезное влияние. Оно не только способно успокоить большую часть их тревог, но может также внушить им полезную покорность, разумное подчинение своему жребию, которым они из-за своей чрезмерной чувствительности часто бывают удручены»¹. Да и вообще для человека, по мнению Гольбаха, совсем не унижительно быть машиной. «Разве сама природа,— задает он вопрос,— не есть обширная машина, маленькой пружиной которой является человеческий род?»² «В природе,— продолжает Гольбах,— в которой все тела и существа следуют предназначенным для них законам, все находится в порядке... По ее велению некоторые общества производят мудрецов, героев и великих людей, другие же порождают только низких людей, лишенных энергии и добродетели... Покоримся своему жребию и, страдая, не станем прибегать к созданному нашим воображением химерам... Если эта природа сделала существование невыносимым для отдельных несчастливцев, которых она как будто выбрала себе в жертвы, то смерть всегда является для них открытой дверью, освобождающей их от бедствий, когда они разуверятся в возможности избавления от последних»³.

Понимание свободы как познанной необходимости вполне естественно в капиталистическом обществе. Отношения между людьми здесь, по выражению К. Маркса, приобретают характер *отношений между вещами*. Именно при капитализме одна из важнейших особенностей отчуждения — превращение средства в цель («сама жизнь,— как отмечал К. Маркс,— оказывается лишь средством к жизни»⁴) — становится определяющей характеристикой всей обществен-

¹ П. Гольбах. Избр. произв. в двух томах, т. 1, стр. 252—253.

² Там же, стр. 256.

³ Там же, стр. 256—257.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, стр. 93.

ной жизни. И выражается это прежде всего в том, что производство средств существования человека оказывается самоцелью, определяется не интересами и потребностями людей, которым оно призвано служить, а своими собственными, «внутренними», безразличными и зачастую враждебными человеку закономерностями. Размеры производимого вещественного богатства, нормы обмена одних продуктов на другие, потребление со своей количественной и качественной стороны — все это регулируется отнюдь не действительными потребностями человека, а внутренней логикой движения самого производства. Да и сам человек в этом мире вещей приобретает значимость и ценность лишь в качестве *вещественного* элемента производительных сил (рабочий), *вещественного* элемента, олицетворяющего какую-либо общественную функцию (артист, судья, министр и т. д.), что, кстати, находит свое выражение в размерах доли общественного продукта, получаемого тем или иным членом общества. Заработная плата рабочего, например, определяется не действительными его потребностями (и не массой труда, отдаваемого обществу), а «имеет,— по словам К. Маркса,— совершенно тот же смысл, как и содержание, сохранение в исправности любого другого производительного инструмента, как *потребление капитала* вообще... как смазочное масло, применяемое для колес, чтобы поддерживать их движение»¹. Поэтому едва ли можно считать далекими от жизни представления Декарта, Гольбаха, Гельвеция, Кабаниса и других мыслителей, так или иначе сближавших и даже отождествлявших человека с машиной. Человек в системе буржуазных отношений и в самом деле оказывается «машиной», безликим, повторимым вещественным элементом производственных (и вообще общественных) отношений.

Спинозовская формула свободы и раскрывает «свободу» человека-машины, человека-вещи. Само действие в соответствии с «познанной необходимостью» интерпретируется (а такая интерпретация коренится в реальном положении вещей при капитализме) аналогично «поведению» бильярдного шара:

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, стр. 101,

если известны начальные условия движения, то шар будет двигаться строго в соответствии с необходимостью. В ситуации капиталистического отчуждения, когда общественные определения человека воплощаются в телесно-вещественных моментах его бытия, человек неизбежно осмысливается лишь как «природное» (механическое, физическое и т. д.) существо. Собственно общественные характеристики при этом либо вообще выпадают из поля зрения (как «выпала» свобода), либо сводятся к своим предпосылкам на качественно низших уровнях материального мира (как это зачастую делали с сознанием, сводя его к совокупности биохимических или физиологических процессов мозга).

В политических революциях конца XVIII — начала XIX столетия буржуазные общественные отношения становятся господствующими во всех сферах общественной жизни. И по мере завершения этого процесса «случайный» индивид все больше и больше начинает проявлять свою неудовлетворенность положением вещественного элемента наличной общественной структуры. В глубинах общественного бытия зреет потребность в новых, социалистических формах его организации. Для возникновения и утверждения их необходима коренная, подлинно творческая перестройка общественного бытия. Следовательно, потребность в социалистических преобразованиях возникает прежде всего как потребность в действительно творческом практическом действии людей, сознательно созидающих общество в соответствии со своими интересами.

Потребность в социалистическом преобразовании общества была отмечена К. Марксом уже в содержании метафизически-материалистических учений, где она нашла отражение в виде направления, прослеживаемого в философии Локка, Кондильяка и Гельвеция, ведущего «прямо к социализму»¹. «Не требуется большой остроты ума,— говорит в этой связи К. Маркс,— чтобы усмотреть необходимую связь между учением материализма... и коммунизмом и социализмом»². Однако в рамках буржуазного мышле-

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 139.

² Там же, стр. 145.

ния, опиравшегося на созерцательный материализм, эта социалистическая тенденция не могла дать ничего большего, нежели утопический социализм, основное отличие которого от научного (марксистского) социализма заключается как раз в непонимании практических путей реализации общественного идеала. Что же касается потребности в новом типе человека — человека, не ущемляющегося в «прокрустово ложе» вещественности буржуазного отчуждения, не тождественного машине, — то эта потребность также нашла свое выражение (и тоже неадекватное) в буржуазной философии конца XVIII — начала XIX столетия, и прежде всего в немецкой классической философии.

Уже И. Кант прямо указывает на *практический* характер специфически человеческих проблем, на их принципиальную неразрешимость для опирающейся на изучение природных закономерностей теоретической мысли. И одной из центральных проблем этого рода является, по Канту, проблема свободы. То, что возвышает человека над самим собой, чему подчинено все существование человека, есть «личность, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам...»¹. Кант указывает на распространенное мнение о свободе как природном, психологическом свойстве, «объяснение которого возможно после более глубокого исследования природы души и мотивов воли...»². Но такое «более глубокое» исследование приводит неизбежно к выводу о необходимости отбросить свободу как «никчемное и невозможное понятие». Против этого и впрямь нечего возразить. Но поскольку факты принципиальной несводимости даже элементарных человеческих поступков к однозначной (механической, физической и др.) детерминации являются все же фактами, то остается одно — предположить наличие в мире двух различных порядков реальности: *естественной причинности* (природы, мира явлений) и *свободной причинности* (практического

¹ И. Кант. Соч. в шести томах, т. 4, ч. 1. М., 1965, стр. 411.

² Там же, стр. 422.

мира императивов, вещей в себе). Чтобы спасти понятие свободы, «не остается ничего другого, как приписывать существование вещи, поскольку оно определимо во времени, значит, и причинность по закону естественной необходимости только явлению, а свободу — тому же самому существу как вещи в себе»¹.

Наличие двух порядков бытия вытекает, согласно Канту, из особого характера человеческого существа. Человек никогда не может быть только средством, всецело определяемым извне (подобно другим вещам природы), он всегда носит в себе самом свою цель², сам есть эта цель. Иначе говоря, человек свободен, но не как природное существо (рассматривавшие человека только в качестве природного существа Дидро, Гольбах и другие метафизические материалисты были совершенно правы, отрицая реальность свободы). Эта мысль Канта бесспорна: ведь свобода — общественное, а не природное свойство человека, а потому она принципиально необнаружима любыми средствами анализа «вещественности» человеческого тела. Однако эта верная мысль выражена у Канта односторонне, в искажающей действительное положение вещей форме. Реальное отличие общественного бытия от природы абсолютизируется Кантом, в результате чего общественное бытие и общественные свойства вещей обособляются в замкнутый, «трансцендентный» мир вещей в себе. Впрочем, подобное расщепление действительности постоянно воспроизводится в общественном сознании тех исторических эпох, в которых общественное развитие носит стихийный характер («естественное» и «мифологическое» измерение мира в первобытном сознании, «божественный» и «земной» миры в христианской идео-

¹ И. Кант. Соч. в шести томах, т. 4, ч. 1, стр. 423—424.

² См. там же, стр. 269. Отсюда Кант выводит «высший практический принцип и по отношению к человеческой воле — категорический императив» (там же, стр. 269—270). Содержание же указанного императива Кант формулирует следующим образом: «...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» (там же, стр. 270). Свободу и специфику человеческого разума Кант связывает с миром практики (см. там же, стр. 217).

логии и т. п.). Такого рода дуализм проступает и в ткани кантовской философской конструкции.

Тем не менее немецкому мыслителю удалось зафиксировать ряд важных характеристик действительного положения вещей. Так, в частности, в своем учении о продуктивном воображении он «нащупывает» практическую основу познания, хотя сама практика мыслится им лишь как разновидность Разума («практический разум»), в лучшем случае как мораль. Однако именно мысль о деятельной основе бытия стала той плодотворной идеей, которая, пройдя через философию Фихте, Шеллинга, Гегеля и будучи материалистически переосмыслена К. Марксом и Ф. Энгельсом, стала одним из исходных принципов научного (марксистского) материализма.

Человек для Канта, сохранившего верность традициям Возрождения и Просвещения, есть разумное существо. Однако если во времена Декарта и Спинозы простое следование разуму приводило к желаемым последствиям (что и породило известную формулу: «порядок идей в разуме соответствует порядку вещей в природе», отражавшую на самом деле совпадение интересов буржуазии с направлением исторического движения), то теперь положение меняется. Простое следование разуму наглядно демонстрирует лишь зависимость человека от внешних обстоятельств, *отсутствии какой-либо свободы*. Человек, проявляющий свободную волю, не удовлетворяющийся ролью средства, «игрушки» в руках внешних обстоятельств, должен выйти за пределы естественной причинности и руководствоваться уже иной, «свободной» причинностью — к таким выводам пришел Кант, обнаруживший несовпадение «порядка вещей» с «порядком идей». Оказалось, что разум — это прежде всего деятельный, «практический» разум, а та действительность, с которой он совпадает, — не совокупность вещей природы, а мир деятельности и ее продуктов. И. Г. Фихте, продолживший эту линию Канта, прямо заявил: «...всякая реальность действительна, и все действительное есть реальность. Деятельность есть положительная, абсолютная реальность...»¹ Поэтому человек отнюдь не просто созерцающее и по-

¹ И. Фихте. Избр. соч., т. I. М., 1916, стр. 111.

вторяющее природу существо: «Не для праздного самосозерцания и размышления над самим собою и не для самоуслаждения своими благочестивыми чувствами,— нет, для деятельности существуешь ты,— провозглашает Фихте,— твое действие, и только оно одно, определяет твою ценность»¹.

Верно указывая на деятельную природу человека, представители немецкой классической философии совершенно неправоммерно подменяли деятельностью, к тому же идеалистически истолкованной, самое бытие. Подобная подмена намечается уже у Канта. Но наиболее полное выражение она находит у Фихте и Гегеля.

Фиксируя способность человека к творческому преобразованию действительности, объективный характер человеческой деятельности, проявляющийся в объективности законов общественной жизни по отношению к индивиду, поступательный характер развития общества, Гегель метафизически абсолютизирует все это в виде «достоинств» абсолютного духа. Абсолютный дух, по Гегелю, есть не что иное, как обособившиеся от человека и общества в целом их духовно-творческие потенции, превратившиеся в абсолютное творческое начало, самодвижение которого порождает все богатство действительности². Сообразно с этим такие специфически человеческие категории, как «разум» и «свобода», Гегель превращает в универсальные категории действительности. Разумеется, подобная абсолютизация имела вполне реальные основания, а не была просто капризом выдающегося философа. Гегель в полном согласии с традицией буржуазного мышления стоит на позициях созерцательности. Действительность понимается им в том виде, в каком она непосредственно дана созерцающему разуму,— в тех отчужденных от человека и противостоящих ему формах, которые приобретают человеческая деятельность и ее продукты в условиях стихийного движения общественного бытия.

Дело в том, что конечный результат в истории «всегда получается от столкновений множества отдельных волей», суммирующихся по «правилу парал-

¹ И. Фихте. Назначение человека. Спб., 1906, стр. 72.

² См. Гегель. Соч., т. VIII. М.—Л., 1935, стр. 16, 19.

лелограмма» в равнодействующую так, что «в конечном результате появляется нечто такое, чего никто не хотел», и история оказывается протекающей «подобно природному процессу и подчинена, в сущности, тем же самым законам движения»¹. И тогда история действительно превращается в «особую личность», которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей, хотя на самом деле это лишь форма исторического процесса, «как он шел до сих пор»², и особенно в условиях капиталистического отчуждения. В действительности «история — не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека»³.

В таком неразличении сущности и непосредственных форм ее выражения и проявилось то, что К. Маркс называет «некритическим» позитивизмом, который как раз и лежит в основе гегелевского представления о предопределенности исторического процесса. Сама всемирная история, по Гегелю, «является обнаружением духа в том виде, как он вырабатывает себе знание о том, что он есть в себе, и подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю»⁴. Подобное понимание К. Маркс и Ф. Энгельс, как известно, называли «искаженно-спекулятивным представлением», при котором «делу придается такой вид, будто последующая история является целью для предшествующей, будто, например, открытие Америки имело своей основной целью — вызвать к жизни французскую революцию. Благодаря этому история приобретает свои особые цели и превращается в некое «лицо наряду с другими лицами»... На самом же деле то, что обозначают словами «назначение», «цель», «зародыш», «идея» прежней истории, есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории, абстракция от того активного влияния, которое оказывает предшествующая история на последующую»⁵.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 37, стр. 395, 396.

² См. там же, стр. 396.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 102.

⁴ Гегель. Соч., т. VIII, стр. 18.

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 45.

Но «искаженно-спекулятивное представление» не просто ошибочно изображает историческое движение. Оно ориентирует социальное действие человека на *пассивное* следование «изначальному» предначертанию истории и тем самым фактически лишает всякого смысла свободу исторического творчества людей.

И в таком случае рационалистическое истолкование тождества мышления и бытия достижимо лишь путем существенного переосмысления самого разума. У Гегеля эта цель достигается благодаря тому, что он сам называет «хитростью разума». «...То, что цель ставит себя в *опосредствованное* соотношение с объектом и *вставляет между* собой и им другой объект, можно рассматривать как *хитрость разума*»¹. Смысл «хитрости разума», следовательно, в опосредствовании, а оно-то и составляет характерную черту человеческой деятельности (недаром Гегель прибегает к этому понятию, когда рассматривает соотношение цели и средств, то есть характеристики человеческого действия, хотя и придает им более универсальное значение). На это обстоятельство прямо указывает К. Маркс. Описывая в «Капитале» опосредствованный характер человеческого труда, он цитирует следующее гегелевское замечание: «Разум столь же хитер, сколь могуществен. Хитрость состоит вообще в опосредствующей деятельности, которая, обуславливая взаимное воздействие и взаимную обработку предметов соответственно их природе, без непосредственного вмешательства в этот процесс, осуществляет свою цель»².

Таким образом, гегелевский разум — это уже не зеркально совпадающий с действительностью и непосредственно тождественный ей разум мыслителей Возрождения и Просвещения; он — совпадающая с действительностью (но не непосредственно, а через орудия и средства) деятельность. И совпадение это имеет своим основанием общность структуры бытия и деятельности — диалектику: объективную, поскольку она выражает всеобщую закономерность матери-

¹ Гегель. Наука логики, т. 3. М., 1972, стр. 200.

² Цит. по: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 190. См. также: Гегель. Соч., т. I. М.—Л., 1929, стр. 318—319.

ального мира, и субъективную, поскольку она находит выражение в человеческом действии и мышлении.

Обнаружение диалектического характера универсальных закономерностей действительности было величайшим открытием Гегеля, составившим один из теоретических источников марксистской философии. Но диалектика была понята Гегелем как выражение разумности и целесообразности бытия, в силу чего она у Гегеля, по выражению К. Маркса, «стоит на голове». Реальная, предметно-чувственная деятельность человека приобретает в результате этого «перевертывания» характер «внечеловеческой» (и порой — противочеловеческой) духовно-творческой мощи бытия, «преследующей свои собственные цели», для которых сами люди лишь средства. Ведь, по Гегелю, «мировой дух не обращает внимания даже на то, что он употребляет многочисленные человеческие поколения для... работы своего осознания себя, что он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело en grand, у него достаточно народов и индивидуумов для этой траты»¹.

Дело, разумеется, не в каких-то антигуманистических установках Гегеля. Если иметь в виду личные симпатии великого немецкого мыслителя, то они были всецело гуманистичны. Беда, однако, в том, что традиционный буржуазный разум, «по меркам» которого Гегель препарирует человеческую деятельность, вступает в противоречие с объективным направлением общественного развития. Поэтому отныне то, что соответствует критериям буржуазной разумности, становится чуждым и противоречащим интересам широких масс людей, требованиям реальной жизни. Именно это и имели в виду К. Маркс и Ф. Энгельс, когда писали в предисловии к «Святому семей-

¹Гегель. Соч., т. IX. М., 1932, стр. 39—40.

Здесь тоже «работает» «хитрость разума». «Можно назвать хитростью разума,— пишет Гегель в «Философии истории»,— то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред... Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим; индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель» (Гегель. Соч., т. VIII, стр. 32).

ству»: «У реального гуманизма нет в Германии более опасного врага, чем спиритуализм, или спекулятивный идеализм, который на место действительного индивидуального человека ставит «самосознание», или «дух»...»¹

Одним из первых против ставшего невыносимым «самодержавия чистого мышления» выступил Л. Фейербах, противопоставив гегелевскому абсолютному духу, этой абсолютизации практической мощи человечества, реального, живого, конкретного человека. «Обычно названием «человек» обозначается человек с его потребностями, ощущениями, умонастроениями, человек как личность в отличие от его духа, вообще — от его всеобщих общественных качеств, в отличие, например, от художника, мыслителя, писателя, судьи, словно это не характерное, не существенное свойство, что он мыслитель, что он художник, что он судья, словно человек в искусстве, в науке *выходит за свои пределы*. Спекулятивная философия теоретически закрепила это обособление существенных человеческих качеств от самого человека...»². Но Фейербах борется с Гегелем, оставаясь на традиционно созерцательных позициях: «реальный человек», к которому он апеллирует, остается «природным» (в смысле метафизического материализма), а потому совершенно абстрактным. «Новая философия,— пишет Фейербах,— превращает человека, *исключая и природу* как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку»³. Обращаясь к природе и к естественным наукам о человеке, Фейербах возвращается к материализму, но к материализму метафизическому.

В результате гегелевская идеалистическая система не преодолевается, а просто отбрасывается. Превращая физиологию и антропологию в «универсальные науки» (по сути — подменяя ими философию), Фейербах не может вскрыть специфичность общественных явлений и потому не способен преодолеть столь характерный для метафизических материали-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 7.

² Л. Фейербах. Избр. филос. произв., т. I. М., 1955, стр. 131.

³ Там же, стр. 202.

етов идеализм «вверху». «Фейербаховское «понимание» чувственного мира,—отмечают К. Маркс и Ф. Энгельс,—ограничивается... одним лишь созерцанием этого мира... Фейербах говорит о «человеке как таковом», а не о «действительном, историческом человеке»¹. Он, пишет Ф. Энгельс, «изо всех сил хватается за природу и за человека. Но и природа и человек остаются у него только словами. Он не может сказать ничего определенного ни о действительной природе, ни о действительном человеке. Но чтобы перейти от фейербаховского абстрактного человека к действительным, живым людям, необходимо было изучать этих людей в их исторических действиях»².

Один из нынешних английских философов, Х. Блэкхем, как-то заметил, что Гегелем завершается конструирование «интеллектуальной» всеобщей системы, в которой «все охвачено, приведено в гармонию, удовлетворено и рационализировано. Этот дворец был дивным, но никто не мог жить в нем. Вкус и реальность человеческого существования, его опасности и триумфы, его горести и радости остались на улице»³. Сказано достаточно точно. Так вот Фейербах и предпринял попытку вернуть философии «вкус и реальность человеческого существования». Но сделать это можно было, лишь выйдя за рамки «некритического позитивизма», больше того — за рамки буржуазной созерцательности как таковой. Ведь буржуазный теоретик стремится в лучшем случае (как это делает и Фейербах) «добиться только правильного осознания *существующего* факта, тогда как задача... состоит в том, чтобы низвергнуть это существующее»⁴. Выполнение такой задачи оказалось по плечу лишь мыслителям, сумевшим взглянуть на мир через призму интересов того класса, историческая миссия которого заключалась в уничтожении классовых антагонизмов и эксплуатации вообще, в создании — впервые в истории — условий для формирования всесторонне развитой, гармоничной и потому по-настоящему свободной и творческой человеческой

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 42.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 299.

³ H. J. Blackham. Six Existentialist Thinkers. London, 1953, p. 44.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 41.

личности. Решая эту задачу, К. Маркс и Ф. Энгельс совершают величайший в истории революционный переворот в философии.

* *

*

В одной из своих работ американский неофрейдист Э. Фромм, рассуждая о независимости, якобы присущей идеям по отношению к формам «экономической и социальной жизни», пишет, что идеал свободы «глубоко коренится в природе человека — именно поэтому он вдохновлял древних евреев в Египте, рабов Рима, германских крестьян в шестнадцатом столетии...»¹. В том, что свобода — одна из сущностных характеристик человеческого бытия, едва ли кто сомневается. Однако основания этой несомненности могут принципиально отличаться. Мы и старались показать, что свобода не «предвечное», имманентное свойство человеческой «природы». Конкретно-историческое содержание свободы, за которую боролись древние евреи, рабы Рима и немецкие крестьяне под знаменами Реформации, далеко не идентично; и «идеал свободы», приводимый Фроммом в качестве примера независимости идей от материальной жизни общества, оказывается различным для древности, античности, средневековья, причем различие это как раз и зависит от конкретно-исторических обстоятельств.

Нам могут возразить, что едва ли Фромм не знает различий между представлениями о свободе людей разных исторических эпох, что он лишь абстрагируется от этих различий (прием, вполне узаконенный в научном исследовании), желая показать общие черты исследуемого явления. Разве не так мы поступаем во всех случаях, определяя предметы и процессы окружающего мира? В возражениях нашего возможного оппонента, однако, не учтено одно весьма существенное обстоятельство. А именно то, что общественное бытие, его сущностные характеристики и даже отдельные элементы в принципе не могут быть поняты без обращения к их общественно-временному, то есть *историческому*, содержанию.

¹ E. Fromm. *Beyond the Chains of Illusion*. N. Y., 1962, p. 86.

«Уже первобытный человек имеет дело с примитивными орудиями. А орудие — это объективно существующее сейчас *прошлое*. «Стандартизированное орудие, — читаем мы в статье В. Гордон Чайлда «Археологические документы по предыстории науки», — есть само по себе ископаемая концепция... В нем воплощена идея, выходящая за пределы не только каждого индивидуального момента, но и каждого отдельного гоминида, занятого конкретным воспроизведением этого орудия; одним словом, это понятие социальное. Воспроизвести образец — значит знать его, а это знание сохраняется и передается обществом. Была ли эта группа общавшихся и сотрудничавших гоминидов родом или племенем, она была шире и долговечнее любого из своих членов; поэтому знание, которым она обладала, было полнее и длительнее, чем перцепции и память любого индивидуума...»¹ То, для чего изготовлено орудие, дано не только в качестве *наличной* чувственной достоверности; целевое назначение орудия — всегда в будущем. Орудие поэтому есть существующее в настоящем и прошлое, и обязательно *будущее*.

Итак, уже элементарное орудие является конкретной целостностью прошлого, настоящего и будущего. И посредством активного соединения временных измерений, осуществляемого в практической деятельности, человек оказывается единственным в мире существом, способным активно воздействовать как на настоящее, так и на прошлое и будущее; иначе говоря, он оказывается *первым в мире по-настоящему историчным существом*. Сама история, таким образом, оказывается существеннейшим выражением специфики общественного бытия.

Многие трудности, тупики и парадоксы, встречающиеся на пути научного и философского мышления, имели своим источником именно неспособность к историческому или, что по сути то же самое, к диалектическому взгляду на вещи.

На это обстоятельство К. Маркс обратил внимание в период формирования своей философской позиции. Мы имеем в виду докторскую диссертацию

¹ Цит. по: «Вестник истории мировой культуры», 1957, № 1, стр. 30.

(1841 г.) «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». Чем же привлекает эта, казалось бы, далекая от современности и узкоспециальная тема юношу Маркса?

К. Маркс с самого начала обращает внимание на «диаметральную противоположность» философских взглядов Демокрита и Эпикура, являющуюся «странной загадкой», если иметь в виду, что само содержание их учений практически тождественно¹; он показывает, что единственное существенное различие между двумя материалистическими концепциями античности обусловлено различием *исторического времени* их «жизни». Время Демокрита (460—370 гг. до н. э.) — период классического рабовладения, когда господство вещевизма превращает членов античного общества в «извне детерминированных» «неумолимым роком» существ. Отсюда и натурфилософская модель космического универсума: в мире нет ничего, кроме качественно однородных (различающихся лишь формой, положением, короче количественно) атомов и пустоты, в которых атомы движутся по законам необходимости.

Время Эпикура (341—270 гг. до н. э.) иное: начинающаяся эпоха эллинизма характеризуется крушением вещевистских идеалов классического рабовладения и, следовательно, рождением индивидуальной человеческой свободы. Поэтому хотя атом у Эпикура продолжает двигаться в пустоте по законам необходимости, он приобретает новое, весьма знаменательное свойство — способность к самопроизвольному отклонению от прямой линии — «линии необходимости». Но тем самым обращенное к анализу качественной специфичности исторического времени (а не к эмпирической фиксации хронологической последовательности некоторой совокупности фактов прошлого) историко-философское исследование становится методологическим средством проникновения в суть современности: кто откажет в актуальности исследованию, анализирующему становление человеческой свободы накануне решительных революционных схваток?

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 40, стр. 160.

Сама по себе (в собственных хронологических рамках) эпикурейская философия не была революционным призывом к разрушению рабовладельческих общественных отношений. Скорее, наоборот, она уводила человека от активной «публичной» жизни к созерцательности, приводящей к безмятежности и невозмутимости духа (так называемой атараксии). Однако марксов анализ нащупывает у Эпикура возможности, не реализованные самим античным философом. Тем самым эпикурейство приобретает как бы новые черты и активно включается в идейную борьбу современности. Так, совершенно современно звучат в устах К. Маркса рассуждения Эпикура о правомерности ограничения фатальной предопределенности навязываемых необходимостью обстоятельств: «Несчастье — жить в необходимости, но жить в необходимости вовсе не является необходимостью. Пути к свободе везде открыты, их много, они коротки и легки... Обуздать самое необходимость — дозволено»¹.

Исследование, раскрывающее не реализованные в прошлом возможности и реализующие их в настоящем, составляет одну из существенных черт диалектико-материалистического анализа истории философии (и истории любой другой науки); более того, без такого «оживления» прошлого невозможен подлинно научный подход к любой современной проблеме.

Временная многомерность (историчность) человеческой практики, таким образом, находит свое выражение в необходимо «многомерном» (диалектическом) характере всякого подлинно научного (и конечно же научно-философского) исследования. В первой главе и была предпринята попытка подобного рода подхода к проблеме свободы с целью выявить некоторые существенные моменты этой проблемы, принципиально «закрытые» для непосредственного (минуя обращение к социально-временной «текстуре») анализа. На наш взгляд, именно эти моменты проливают свет на действительное содержание тех «очевидных» принципов, к которым апеллируют ведущие современные школы буржуазной философии

¹ Цит. по: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 40, стр. 165.

как к чему-то «само собой разумеющемуся», «абсолютно несомненному» при решении фундаментальных философских вопросов, и среди них, понятно, и проблемы свободы. Учет этих обстоятельств облегчает критический анализ современных буржуазных концепций свободы, к которому мы непосредственно и переходим.

1. Свобода в метафизическом тупике

В 1855 г. во Франкфурте-на-Майне была издана книга «Сила и материя». Ее автор, тридцатилетний приват-доцент из Тюбингена Л. Бюхнер, обвиняя предшествующую философию в излишней умозрительности, сделал попытку последовательного проведения принципов естественнонаучного исследования для решения важнейших философских проблем. Книга имела успех несколько необычный для такого рода литературы — уже через несколько недель после выхода в свет потребовалось новое издание, а за последующие пятьдесят лет (до 1905 г.) вышло двадцать одно издание книги.

Впрочем, едва ли стоит удивляться такому шумному успеху «Силы и материи». Эффект применения математически точных методов в различных областях науки к середине XIX в. стал настолько неоспоримым, что высказанная П. Лапласом мысль о возможности охватить все конкретное многообразие мира группой дифференциальных уравнений казалась близкой к реализации. Поэтому основной массе просвещенной (или считающей себя таковой) публики не могла не imponировать энергичная попытка молодого врача из Тюбингена изгнать дух романтической расплывчатости и пренебрегающего «строгими фактами» умозрения из его чуть ли не последнего прибежища, из философии.

На страницах своего сочинения Бюхнер многократно ссылается на Гоббса, Толанда, Спинозу, Дидро, Гольбаха, Ламетри, Кабаниса, Фейербаха, на современные ему труды естествоиспытателей, не остав-

ляя тем самым сомнений относительно своей принадлежности к материалистическому лагерю. Более того, он выказывает себя сторонником идей свободы и гуманизма: «...свободное, не подчиняющееся никакому авторитету мышление ведет к свободе, к разуму, к прогрессу, к признанию прав человека, к истой человечности, словом к гуманизму»¹.

Называя человека «гордым и свободным сыном природы», сумевшим познать ее законы и обуздать ее страшные силы, Бюхнер считает, что к роли господина природы он «предназначен превосходными силами своей высокоразвитой нервной системы»², то есть сугубо природными качествами. А это сразу же проливает свет на истинное содержание свободы, как она представляется Бюхнеру. Солидаризируясь со Спинозовским пониманием свободы как ситуации, когда «люди сознают свое хотение и не сознают причин, побуждающих их хотеть»³, Бюхнер заключает: «Можно без преувеличения сказать, что в наше время большинство врачей и практических психологов склоняется в старом споре о свободе человеческой воли на сторону тех, кто признает, что все человеческие поступки зависят в последней инстанции от определенной естественной необходимости, то есть как от внешних, так и от внутренних влияний, и что для свободного выбора в каждом отдельном случае остается лишь весьма маленькая сфера, а часто не остается никакой»⁴. Отсюда прямо следует и бюхнеровский гуманизм: «Человек подчинен в своих действиях совершенно тем же самым естественным законам, как и ниже его стоящая живая природа... Кому не известно, какое сильное воздействие на наше настроение, следовательно, и на наши решения, оказывает, например, влияние погоды... наши решения колеблются вместе с барометром...» И наконец: «на огромное большинство преступников против государства и общества следует скорее смотреть как на несчастных, достойных сожаления, а не как на достойных отвращения людей... Если не по отношению всех, то все же относительно многих преступников... исследо-

¹ Л. Бюхнер. Сила и материя. Спб., 1907, стр. 234.

² Там же, стр. 145.

³ Там же, стр. 271.

⁴ Там же, стр. 272.

ваниями доказано, что они были до некоторой степени заранее обречены на преступление или предназначены к нему неудачной или несовершенной организацией их тела и духа»¹.

Содержание приведенных высказываний с достаточной полнотой характеризует позицию автора «Силы и материи» (и его единомышленников К. Фогта и Я. Молешотта) в понимании гуманизма и свободы. Если сопоставить эту позицию с почти текстуально совпадающими рассуждениями о свободе и гуманизме в работах материалистов XVII—XVIII вв. (от Гоббса до Гольбаха), то может показаться, что здесь мы имеем дело чуть ли не с полным тождеством. Вспомнить хотя бы отождествление Гольбахом человеческого поведения с движением бильярдного шара или слова Гельвеция о том, что «философский трактат о свободе был бы трактатом о следствиях без причин»². И уж совсем близко Бюхнеру высказывание Гольбаха о том, что «преступники — это люди, мозг которых подвержен постоянному или временному расстройству...»³. Подобное совпадение вполне объяснимо, если иметь в виду, что для философии, отождествляющей реальность лишь со сферой действительности, а возможность относящей в лучшем случае к неполноценной реальности (а то и вообще отказывающей ей в статусе реальности), свобода неотвратимо превращается в некий субъективный фантом. Ведь сфера действительного, уже ставшего, наличного бытия включает в себя практику и, следовательно, свободу (вспомним, что свобода — сущностный момент творчески преобразующего мир человеческого действия) лишь в качестве «покоящейся», «кристаллизованной» в веществе природы. Такая «свершившаяся», «замороженная» свобода в самом лучшем случае может быть представлена лишь в виде «воспоминания» о процессе своего становления, опредмечивания в предметах и явлениях, составляющих ныне «тело» действительности (наличной ситуации). А это и есть та самая фаталистически истолкованная «познанная необходимость», с которой мы уже знакомимся в философии Спинозы и Гегеля.

¹ Л. Бюхнер. Сила и материя, стр. 273, 274, 276.

² Гельвеций. Соч. в двух томах, т. 1. М., 1973, стр. 176.

³ П. Гольбах. Избр. произв. в двух томах, т. 1, стр. 244.

И все же, несмотря на сходство позиций Бюхнера и материалистов XVII—XVIII вв., между ними имеется существенное, а если учесть некоторые обстоятельства современной идеологической борьбы, и *принципиальное отличие*. Именно это отличие имели в виду основоположники марксистско-ленинской философии, когда, указывая на ограниченность материализма XVII—XVIII вв., давали ему высокую оценку, специально подчеркивая прогрессивный характер классических форм материализма. Совершенно иная, весьма выразительно обозначаемая термином «вульгарный материализм» оценка дается философской позиции Бюхнера, Фогта и Молешотта. Материалистической философии XVIII в. были свойственны многие иллюзии, что и проявилось прежде всего в истолковании проблем человека и свободы. Однако иллюзии эти были «исторически правомерны»¹, что и делало материализм того периода «последовательной философией... враждебной суевериям, ханжеству и т. п.»². Подобного рода иллюзии у Бюхнера, Фогта и Молешотта получают существенно отличную, даже противоположную оценку со стороны основоположников марксизма. Напомним хотя бы следующее замечание Ф. Энгельса: «Идеализм, премудрость которого... уже окончательно истоцилась и который был смертельно ранен революцией 1848 г., получил... удовлетворение в том, что материализм в это время пал еще ниже»³.

Иллюзии бюхнеровского материализма оказались исторически неправомерными. Различие между философией французского Просвещения и вульгарным материализмом XIX в., таким образом, характеризуется не столько содержательным, сколько временным «сдвигом». Метафизический материализм XVII—XVIII вв., иначе говоря, лишь в тенденции (рассматриваемый в перспективе будущего, точнее одной из его возможностей) грозил подменить философский аспект рассмотрения естественнонаучным, но оставался в действительности философией; точно так же он лишь в тенденции, наиболее явственно проявившейся у Гоббса, обнаруживает «враждебность чело-

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 410.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, стр. 43.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 288.

веку», оставаясь концепцией, с наибольшей эффективностью в конкретно-исторических условиях того времени прокладывающей путь к более полному контролю человека над окружающими его обстоятельствами; он лишь в тенденции склоняется к агностицизму¹, оставаясь в целом на позициях познавательного оптимизма.

Но материализм XVII—XVIII вв. заключал в себе и иные тенденции, именно те, реализация которых в начале 40-х годов XIX в. приводит к революционному преобразованию всего философского мышления, к возникновению научного, марксистского материализма. Рассмотрение этих тенденций, по сути, совпадает с изложением марксистско-ленинского понимания свободы. Мы же акцентировали внимание на тенденциях первого рода, поскольку именно они проливают свет на содержание современных буржуазных представлений о свободе, реализуясь за рамками марксизма (в вульгарном материализме и других связанных с ним идейных течениях), и включаются в ткань тех идейных конструкций, которые противостоят ныне марксизму-ленинизму в развернувшейся битве коммунистической и буржуазной идеологии.

«...Человечество,— по известному замечанию К. Маркса,— ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить...»² Вот почему конкретно-историческое значение той или иной формы общественного сознания, в том числе и отдельного учения (даже отдельной идеи), определяется лишь некоторой частью имеющихся в них возможностей. Ими, однако, не исчерпывается содержание общест-

¹ Наличие подобной тенденции можно проиллюстрировать хотя бы следующим рассуждением П. Гольбаха: «Если нас спросят, откуда появился человек, то мы ответим, что опыт не дает нам возможности решить этот вопрос, который, собственно, и не может интересовать нас по-настоящему; нам достаточно знать, что человек существует и благодаря своему устройству способен производить те действия, которые мы у него наблюдаем» (П. Гольбах. Избр. произв. в двух томах, т. 1, стр. 123). Но когда А. Деборин в своей статье «Диалектический материализм» на основании подобных высказываний французских материалистов делает вывод об агностицизме, им присущем, В. И. Ленин замечает на полях конспекта деборинской статьи: «вранье!» (см. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 528).

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 13, стр. 7.

еенного сознания: в научных, философских, эстетических и прочих учениях прошлого можно найти немало нереализованных возможностей (идея гелиоцентризма у Аристарха Самосского, принцип реактивного движения у Герона Александрийского, уже упоминавшиеся идеи свободы в философии Эпикура и т. п.). В этом одна из причин непреходящей ценности культурных достижений прошлого, так сказать секрет современности прошлого как одной из координат многомерного исторического времени. Именно исторически-временную характеристику общественного сознания имел в виду В. И. Ленин, когда подчеркивал, что марксизм унаследовал все лучшее, что создала человеческая мысль на протяжении своей истории.

Однако хорошо известно, что не все содержание общественного сознания может творчески включаться в современность; значительная его часть при таком «включении» лишь воспроизводит, повторяет уже достигнутое. В известных рамках (поскольку речь идет о функционировании так называемого приспособительного или репродуктивного уровня практической деятельности, например производство стандартизированной продукции) это вполне естественная форма потребления (использования) продуктов культуры. Совершенно иное дело, когда имеет место лишь реставрация этих продуктов, то есть воспроизведение идей, соответствующих таким прошлым возможностям (неважно, реализовавшимся или нет), которые исчерпали свой исторический смысл. Подобной реставрацией, особенно в отношении проблемы человека и свободы, был вульгарный материализм XIX в., а ныне является любая форма немарксистского материализма¹. Иллюстрацией может служить так называемая философия натурализма, объединяющая

¹ Следует оговориться, что современный немарксистский материализм в конкретной ситуации ожесточенной идеологической борьбы между социализмом и капитализмом часто выполняет прогрессивную функцию переходной формы от идеализма к диалектическому материализму для некоторых наиболее честных и мужественных философов, понимающих несостоятельность идеализма, но не могущих (в силу многих причин) сразу стать на позиции марксистско-ленинской философии. Это, однако, не делает прогрессивным само содержание такого материализма.

значительную группу буржуазных мыслителей (по преимуществу в США). Представители философского натурализма, разумеется, не буквально повторяют те или иные положения домарксистского материализма. Они даже критикуют его за игнорирование... социального фактора. Однако социальное понимается представителями натуралистической точки зрения в качестве однопорядкового с несоциальными факторами момента, что неизбежно приводит к истолкованию социального как особой («высокоразвитой», например) разновидности природного, то есть сводит социальное к досоциальному. Такого рода редукция делает неразрешимой для натуралистов и проблему свободы: подобно представителям домарксовского материализма, они становятся на путь сближения (и, в конечном счете отождествления) свободы со... случайностью. Впрочем, иного пути и быть не может для теоретиков, не понимающих материально-практической, исторической сущности общественного бытия и потому применяющих к нему «мерки» природы. Поскольку же в природе единственной альтернативой необходимости (этой извечной противоположности свободы) оказывается случайность, она и избирается в качестве «естественного» фундамента свободы. «Существование случайности... — утверждает один из ведущих представителей американского натурализма, К. Ламонт, — порождает свободу выбора, хотя и не гарантирует, что она действительно осуществится»¹. Отождествив (или по крайней мере чрезмерно сблизив) свободу со случайностью, Ламонт на этом основании — совершенно в духе материализма XVIII в. — противопоставляет свободу детерминизму².

Как это неоднократно подчеркивалось, даже у самых причудливых и, казалось бы, до неузнаваемости деформирующих объективное содержание реальности идей имеются вполне определенные социальные корни. Нашедшие свое выражение в материалистической философии просветителей XVIII в., идеи гуманизма и свободы выступали идеологической формой осознания общественной потребности в буржуазном преобразовании общественных отношений

¹ C. Lamont. Freedom of Choice Affirmed. N. Y., 1967, p. 62.

² Ibid., p. 182.

Ф. Энгельс так изображает эту ситуацию: «Торговля в крупном масштабе... требует свободных, не стесненных в своих движениях товаровладельцев, которые как таковые равноправны и ведут между собой обмен на основе одинакового для них всех права... Переход от ремесла к мануфактуре имеет своей предпосылкой существование известного числа свободных рабочих,— свободных, с одной стороны, от цеховых пут, а с другой — от средств, необходимых для самостоятельного использования своей рабочей силы... И, наконец, равенство и равнозначность всех видов человеческого труда, поскольку они являются *человеческим* трудом вообще, нашло свое... выражение в законе стоимости современной буржуазной политической экономии...»¹ В результате социально значимыми становятся «усредненные» характеристики (некие «общие знаменатели», под которые подводят людей потребности машинного производства и быстро бюрократизирующегося аппарата государственной власти) человеческой личности, превращающейся в «среднего», «безразличного», «случайного» индивида. Потому и социальные связи в капиталистическом обществе выступают в качестве «взаимной и всесторонней зависимости безразличных по отношению друг к другу индивидов...»² Само собой понятно, что характерные для буржуазного общества объединения и группы людей не могут быть подлинно человеческими коллективами — это, по выражению К. Маркса и Ф. Энгельса, «мнимые» коллективности, «суррогаты коллективности», ибо они являются лишь «соглашением... насчет тех условий, в рамках которых индивиды получали затем возможность использовать случайность в своих интересах. Это право беспрепятственно пользоваться, в рамках известных условий, случайностью называли до сих пор личной свободой»³. В этом обстоятельстве и кроются социальные корни сближения свободы и случайности.

Указанные социальные обстоятельства образуют объективный источник общности представлений о человеке и о свободе у представителей старого «классического» (XVII—XVIII вв.), вульгарного (XIX в.)

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 106.

² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 99.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 76.

и натуралистического (XX в.) материализма. Вместе с тем перечисленные философские позиции существенно различны в силу разделяющего их временного сдвига (именно сдвига, а не интервала или промежутка). Представители названных материалистических школ «включают» в современность различные возможности, содержащиеся в немарксистском материализме. Поскольку же все они — буржуазные идеологи, то два последних направления способны реализовать лишь те возможности, которые ведут в конечном итоге к деформации самих принципов материализма (ведь буржуазия ныне не имеет будущего, а значит, не имеет его и ее философия). Что касается конструктивно-творческих возможностей философских учений прошлого, то они могут ныне реализоваться лишь с позиций общественного класса, которому принадлежит будущее. Быть материалистом сегодня означает быть диалектическим и историческим материалистом.

Общая же линия эволюции (правильнее было бы сказать деградации) немарксистского материализма идет в направлении субъективно-идеалистического (в духе позитивизма) и иррационалистического перерождения¹. Временной сдвиг, откалывающий немарксистский материализм от его «классического» основания проявляется прежде всего как сдвиг мировоззренческой оси философского мышления буржуа от рационализма к иррационализму. Вокруг этой оси и выстраивается вся проблематика человека и свободы. Вполне естественно поэтому она оказывается в эпицентре вспыхивающего в конце XIX в. «бунта против разума».

2. От разума к мифу

Первые симптомы приближающейся катастрофы были замечены (вернее, предугаданы в еще неясном чувстве тревоги) лишь некоторыми из бур-

¹ Сказанное, разумеется, не отменяет того, что большинство представителей натурализма (К. Ламонт, Р. В. Селларс, М. Фарбер и др.) являются прогрессивными мыслителями. Однако прогрессивны они лишь постольку, поскольку отходят от линии натурализма и в ряде пунктов приближаются к диалектическому материализму.

жуазных мыслителей. Подавляющее число их продолжало жить под гипнозом внешнего блеска капиталистического «процветания». К меньшинству принадлежали и такие мыслители, как С. Кьеркегор и Ф. Ницше. Однако утвердившийся еще с эпохи Возрождения принцип «совпадения» рационализма и гуманизма (совпадение в «разуме» сущности мира и человека) был настолько устойчив, что призыв Кьеркегора искать истину в том, что принято считать парадоксом и абсурдом, равно как и ницшеанская проповедь стать «по ту сторону добра и зла», не нашли сочувственного отклика в сердцах их современников. «Тревога пророков нашего поколения,— отмечал уже после второй мировой войны немецкий экзистенциалист К. Ясперс,— так и осталась непонятой полстолетия тому назад. Для них было необъяснимо, как их современники могут быть столь индифферентны и не видеть, как европейцы XIX столетия мчатся со все возрастающей скоростью к пропасти. Эти европейцы, самоуверенные и целеустремленные, поглощенные рационалистическими задачами, жили в эстетической самоуспокоенности и созерцании культуры... Они не понимали тревоги своих великих современников... и допустили развитие, приведшее к мировым войнам и ужасным явлениям человеческого существования»¹.

Правда, в самом конце XIX — начале XX в. начинает резко изменяться настроение и широкой буржуазной публики, и причем как раз в меру того, как мир буквально «на глазах» начинает терять свою разумность. Вообще говоря, ничего, казалось бы, не изменилось: все так же интенсивно развивалось производство, в громадной степени возрастает как масса вещественного богатства, так и его качественное многообразие, научные открытия и изобретения — одно чудеснее и фантастичнее другого — как из рога избылиа сыплются на человечество. Одним словом, налицо явные признаки прогресса... Однако странный какой-то этот прогресс... Будучи по самой сущности своей призванным сделать жизнь человеческую обеспеченной и безопасной, он не только не достигает этой цели, но, вопреки здравому рассудку, дает результаты прямо противоположные. Призванный ок-

¹ К. Jaspers. The European Spirit. London, 1948, p. 47.

ружить человека удобными вещами, служащими удовлетворению малейших его желаний и потребностей, прогресс этот как-то совершенно незаметно — и опять-таки вопреки всякой логике — превращает человека в слугу (даже раба) вещей... Повседневностью становится такое нелепое явление, как кризис перепроизводства: общество страдает не оттого, что ему недостает некоторых вещей, а оттого, что слишком много их производит, и, что уж совсем непостижимо, согласно невесте откуда взявшейся (но несомненно реальной) «целесообразности» более «правильным» выходом из кризиса оказывается уничтожение «излишка» вещей, нежели распределение его среди нуждающихся.

Человек начинает чувствовать себя живущим как бы одновременно в двух измерениях: одно — это старый привычный мир здоровой логики и причинно-следственных отношений, где все происходит согласно старому доброму «разуму»; второе же — какой-то жуткий алогичный, индетерминистский мир, постоянно соседствующий с рациональной обыденностью бытия и соединяющийся с ней в самые причудливые и фантастические сочетания. И эти внезапно обнаружившиеся иррациональные глубины казавшегося всецело рациональным бытия разрушают радужный буржуазный мировоззренческий оптимизм недавнего прошлого. Опиравшийся на разум научно-технический прогресс привел лишь к более развитой цивилизации, но отнюдь не сделал человечество более счастливым. Отождествляя по-прежнему научно-технический и социально-исторический прогресс, буржуазный рассудок, естественно, начинает сомневаться в существовании и даже в самом существовании общественного прогресса. Типичны в этом плане рассуждения одной из героинь романа украинского буржуазного писателя В. Винниченко «Равновесие»: «Прогресс, движение вперед. Куда вперед? Что будет больше фабрик, аэропланов, радия, электричества? В этом ли прогресс? А большей ли будет сумма радостей относительно суммы страданий? Большой ли? Ибо только в этом прогресс. Ибо если этого не будет, то к черту все эти ради, аэропланы, фабрики. Зачем они?.. Пусть мне по совести скажут: меньшей ли стала в нашем столетии

сумма страданий по сравнению с суммой радостей человеческих. Меньшей... чем, например, в каком-нибудь пятом, девятом столетии. Никто не может этого сказать»¹.

Как видим, героиня Винниченко, вполне в духе идей Кьеркегора и Ницше, констатирует противоположность общественных и индивидуально-личностных характеристик социального процесса и, будучи не в состоянии понять смысл этого факта, склонна просто... «послать к черту» научно-технический прогресс.

И все же просто уйти от поисков практического пути преодоления возникшего противоречия («послать к черту» прогресс) буржуазия, разумеется, не могла, хотя не могла она также и стать на путь реального преодоления противоречия — для этого ей пришлось бы добровольно отказаться от своих классовых интересов. Отсюда поиски отличных от традиционного созерцательно-рационалистического объективизма, но практически эффективных путей познания и социального действия. И вот буржуазные идеологи находят довольно своеобразный «выход», один из первых вариантов которого демонстрирует группа буржуазных философов, взгляды которых часто объединяют общим названием «философия жизни».

Вопреки классической буржуазной традиции, представители «философии жизни» (к их числу относят обычно А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, Ф. Ницше, З. Фрейда, В. Дильтея, А. Бергсона, О. Шпенглера и др.) стремятся устранить разум из мира или по крайней мере лишить его того центрального места, которое он доселе занимал. Отсюда тенденция не просто дополнить или усовершенствовать традиционные системы мысли, а принципиально изменить сам способ подхода к миру, выработать «новый стиль» мышления. Смысл этой мировоззренческой переориентации в современной литературе на Западе раскрывают выражением «бунт против разума».

В противоположность классической традиции, рассматривавшей действительность как жестко детерминированную каким-то упорядочивающим нача-

¹ В. Винниченко. Твори, т. XVII. Киев, 1927, стр. 82.

ном (совокупностью механических законов, разумом, богом) систему, представители «философии жизни» смотрят на окружающий мир как на хаотичный «поток жизни», неудержимо активный жизненный универсум. Разум, сознание играют скромную, чисто техническую роль, ибо, как подчеркивал еще А. Шопенгауэр, основные жизненно важные процессы (зачатие, сохранение и развитие организма, излечение ран и т. д.) происходят без участия интеллекта. З. Фрейд тоже отводит сознанию подчиненную роль «механизма защиты» от разрушительных влияний внешней среды; основным же стимулом всех действий человека, определяющим в равной мере и содержание этих действий, он объявляет не разум, а сферу бессознательных влечений, неудержимых, алогичных, аморальных. К бессознательному как первоисточнику всякой активности апеллирует и Э. Гартман, определивший свою позицию как «философию бессознательного».

Мировой жизненный универсум неразумен, алогичен, иррационален. Единственный фактор, играющий в этом хаотичном течении жизни какую-то «упорядочивающую» (в весьма условном смысле этого слова) роль, — мировая воля (А. Шопенгауэр), воля к власти, повышающая «напряженность» жизни (Ф. Ницше), и т. п. Весьма характерно, что сама «жизненность» мира трактуется не в форме классической пантеистической или гилозоистской одушевленности вселенной, а приобретает черты своеобразного «пансексуализма» бытия (Э. Гартман, Ф. Ницше и особенно З. Фрейд). Познание также утрачивает традиционную форму объяснения, сводящего неизвестное к известному по правилам логического рассуждения. На место объяснения представители «философии жизни» ставят так называемую «герменевтику» (истолкование); ее широко применял З. Фрейд (толкование сновидений, замена исходных принципов теории мифологическими элементами и т. п.), а В. Дильтей пытался превратить ее в универсальный метод исторического познания. И наконец, причинность (прежде всего историческая) подменяется понятием «судьба» (О. Шпенглер).

Черты своеобразной «новой мифологии» приобретают многие современные буржуазные философские

концепции, авторы которых пытаются миновать и Сциллу прямолинейно-созерцательного рационализма, и Харибду научно-материалистического, революционного учения о мире.

Одним из первых становится на путь «замены науки мифом» создатель так называемого психоанализа австрийский врач-психиатр З. Фрейд. К идеям психоанализа Фрейд шел не через философию. Субъективно-идеалистическая, иррационалистическая доктрина фрейдизма явилась довольно последовательным, как это ни парадоксально, развитием некоторых моментов, присущих естественнонаучному исследованию.

Фрейд, получивший классическое медицинское образование, в 80-е годы прошлого века заинтересовался проблемой истерии. Его внимание, в частности, привлекло то обстоятельство, что некоторые формы истерии (как, кстати, и других психических заболеваний) не имели видимой материальной причины — физической травмы (физического повреждения нервной ткани). Будучи, как и всякий естествоиспытатель, детерминистом, Фрейд ни на минуту не усомнился в самом факте существования причины. Однако, рассудил он, поскольку непосредственно обнаружить ее не удастся, то необходимо идти путем опосредствования: воспроизвести («реконструировать») эту причину по следствиям, доступным прямой фиксации.

Фрейд изучает патологические действия (и поведение в целом) своих пациентов и по ним пытается реконструировать ту самую «динамическую» (недоступную непосредственной фиксации) травму, которая упорно не давалась прямому исследованию. И здесь он сталкивается с хорошо известным философам (но в домарксистской философии постоянно вульгаризировавшимся) обстоятельством, что непосредственным стимулом человеческого действия (в том числе, разумеется, и патологического) является нечто идеальное — желание, замысел, цель и т. п.

Фрейд фактически отождествляет стимул с причиной и приходит к выводу о том, что идеальные факторы решающим образом детерминируют человеческое поведение. Идеалистический вывод З. Фрейда

не был, однако, конечным пунктом его рассуждений. Анализируя психические факторы (желания, стремления, влечения и др.), непосредственно стимулирующие те или иные действия человека, Фрейд, вопреки общепринятому мнению, отказывается признать их рациональными. «По мере того,— пишет он,— как мы становимся на метапсихологические позиции (метапсихологией Фрейд иногда называл свою обобщающе-философскую точку зрения.—И. Б.) в понимании психической жизни, нам следует освобождаться от представления о важности того, что мы называем «быть сознательными»»¹.

Рациональное, сознательное, по Фрейду,— это лишь «поверхностное» в наших желаниях и влечениях, лишь своеобразная «маска», которую приходится «надевать» внутренним факторам нашего поведения в силу их принципиальной несовместимости с требованиями внешней (природной и особенно социальной) среды. Если внимательно вдуматься в смысл того, что нас непосредственно побуждает к тому или иному поступку, рассуждает Фрейд, и сопоставить этот смысл с рациональным объяснением содеянного, то налицо будет явное несовпадение первого со вторым. Наше объяснение всегда оказывается «втискиванием» в рамки установленных (и освященных существующей системой морали, религии, права и т. д.) правил и норм поведения того, что первоначально не имело ни малейшего отношения к этим правилам и нормам. Рациональная «маска» нашего поступка — это всегда «оправдание». Подлинное же содержание поведения досознательно или, как выражается Фрейд, бессознательно. Но поскольку бессознательные влечения аморальны и алогичны (иррациональны), они могут реализоваться, лишь принимая внешне приемлемую для среды обитания человека рациональную форму. Такое изменение формы бессознательных влечений, их «рационализация» обозначаются Фрейдом термином «сублимация». «Сублимациями» Фрейд и считает все (или почти все) виды человеческой деятельности (особенно творческой). Так, действия врача-хирурга, например, рас-

¹ S. Freud. Collected Papers, vol. IV. London, 1924—1950, p. 124.

смаатриваются как «сублимация» садизма (хирург, совершая тяжелую операцию, получает удовлетворение не от гуманистического содержания своего труда, а от наслаждения мучениями оперируемого, наслаждения, не осознаваемого самим хирургом), искусство танца — как «сублимация» эксгибиционизма (обнажения тела с сексуальной целью) и т. д. и т. п.

Ученик Фрейда К. Г. Юнг разрабатывает на основе фрейдовской идеи «сублимации» целую теорию о выработке каждым человеком искусственного комплекса поведенческих актов, скрывающих бессознательные глубины его «Я». Юнг утверждает, что еще в детстве, общаясь с товарищами по школе, он пришел к заключению, что они «отчуждают меня от меня самого. Когда я был вместе с ними, я становился отличным от того, каким я был дома. Я присоединялся к их проказам или сам их изобретал, что дома, наверное, никогда не пришло бы мне в голову»¹. И такой складывающийся в процессе приспособления к внешним обстоятельствам рациональный образ самого себя Юнг называет латинским словом *Persona* (так в Риме называли маску, которую надевал актер, выходя на сцену). «*Persona*, следовательно, — рассуждает один из буржуазных исследователей фрейдизма, А. К. Браун, — есть та часть личности, которая выставляется на обозрение внешнего мира, одновременно обнаруживая и скрывая действительную личность»².

Таким образом, рациональное содержание человеческого сознания является специфическим средством приспособления к среде, не отражением ее, а скорее механизмом защиты от нее. Ведь «для живого организма... защита от раздражений более важная задача, чем восприятие раздражения»³. Среда обитания играет в концепции Фрейда сугубо негативную роль. Она представляет собой «мир тел», заряженных громадными разрушительными энергиями; важно поэтому лишь выработать эффективные средства за-

¹ C. G. Jung. *Memories, Dreams, Reflektions*. London, 1963. p. 32.

² A. C. Brown. *Freud and the Post-Freudians*, 1966, p. 48.

³ З. Фрейд. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1925, стр. 61.

иты от среды, не более. Их-то и дает «сублимация»... Что же касается реальности, то она, по Фрейду, «навсегда останется непознаваемой»¹.

Рациональные образы человеческого сознания, в которых «сублимируются» бессознательные влечения, исполняют и еще одну функцию. Они символически выражают (именно выражают, а не отражают) бессознательные импульсы и влечения человеческого организма, представляющие «подлинную реальность», дающие человеческой жизни смысл и служащие ее «энергетическим источником» (бессознательные импульсы, по Фрейду, обладают зарядом психической энергии, так называемым «катексисом»). Конечно, рассуждает Фрейд, на первый взгляд ведущая роль принадлежит сознанию (сфере «Я»), бессознательное (сфера «Оно») лишь обуздывается. «Можно сравнить отношения между «Я» и «Оно», — поясняет Фрейд свою мысль примером, — с отношениями между всадником и его лошадью. Лошадь доставляет двигательную энергию, а всадник имеет право определения цели и направления движения своего сильного коня к этой цели. Но слишком часто в отношениях между «Я» и «Оно» мы находим картину менее идеальной ситуации, когда всадник принужден направлять свою лошадь в направлении, в котором она сама хочет идти...»².

Перед нами типично мифологическая (хотя по форме и отличающаяся от первобытного мифа) конструкция. Налицо такие характерные для мифологического построения компоненты, как безразличие к содержанию самой реальности (вспомним, что в первобытной мифологии «все превращается во все», а потому не существенно «сиюминутное» содержание реальности — важно, чтобы направленное на нее действие обеспечило ожидаемый эффект; отсюда и ритуально-магический характер опирающегося на миф действия), принципиально символический характер содержания (для первобытного мышления внешность предметов и процессов окружающего мира лишь символически выражает живую, антропо-

¹ S. Freud. An Outline of Psychoanalysis. N. Y., 1949, p. 106.

² S. Freud. New Introductory Lecture of Psychoanalysis. N. Y., 1933, p. 108.

морфную сущность мира) и, наконец, приписывание субъективно-психологическим элементам «реальности», равнопорядковой с реальностью окружающей среды (первобытное мифологическое сознание не делает различия между реальностью и ее образом, объединяет их).

Но фрейдовская концепция мифологична не только по своей структуре; психоанализ и содержание опирается на миф. Причем миф (древнегреческий, в частности) рассматривается Фрейдом как реальность в том смысле, что является символическим воспроизведением реальных событий, происшедших в глубокой древности. Сохраняющийся в «родовой памяти» человечества, миф дает возможность переживать в онтогенезе (индивидуальном развитии человеческого существа) филогенез (историю человечества). На этом основании Фрейд и вводит в свою теорию (причем в виде исходных положений) мифы. Общеизвестно, какую роль в концепции Фрейда играют мифы об Эдипе (так называемый «эдипов комплекс» — ядро медико-психиатрической теории, на основе которой Фрейд строит практическую диагностику и терапию психических заболеваний), о Прометее, о первобытной орде и др.

В фрейдовском психоанализе, таким образом, завершается переосмысление идейного наследия молодой, еще прогрессивной буржуазии эпохи Возрождения и ранних буржуазных революций. Для буржуазного сознания эпохи империализма человек предстает уже как иррациональное существо, воплощающее в своих действиях не требования разума, а хаотичную, напряженно-болезненную стихию бессознательного. Математически строгую ясность рациональной мысли сменяет многозначно-неопределенная безбрежность мифа.

Переосмысление классической рационалистической традиции, нашедшее свою кульминацию в «бунте против разума», не означало, однако, полной замены ее совершенно новой, абсолютно чуждой классике конструкцией. Буржуазная мифология XX в., хотя и противостоит в своих конечных выводах принципам созерцательно-рационалистического мировоззрения предшествующих столетий, тем не менее имеет глубочайшие идейно-теоретические корни в некото-

рых особенностях этого мировоззрения и потому в определенном смысле завершает его.

Речь идет о той господствующей в естествознании и тесно связанной с ним материалистической философии установки, согласно которой строгость и точность знания обусловлены степенью совпадения последнего с реальностью. Поскольку же реальность в соответствии с метафизическими традициями представлялась в виде фактической («непосредственной») данности, то уже в XIX в. последовательное проведение этой установки позитивизмом, вульгарным материализмом и другими философскими направлениями, кичившимися своей «тесной связью с наукой» (в действительности же подменявшими естествознанием философию), лишает статуса реальности материю, причинность и другие стороны объективной реальности, «не данные» в виде «непосредственно наблюдаемого», «переживаемого» и тому подобного факта¹.

Применительно к физике эти обстоятельства («исчезновение материи») были детально проанализированы В. И. Лениным в его книге «Материализм и эмпириокритицизм».

Аналогичная картина наблюдается и с «исчезновением сознания» в экспериментах группы американских психологов-бихевиористов. Они искали сознание (как физики материю) в качестве чего-то «чувственно» данного, непосредственно фиксируемого приборами. Но так как «сознание никогда не видели, никогда к нему не прикасались, его не нюхали,

¹ Исходя из невозможности «чувственной» фиксации «материи», «силы» и пр., представитель вульгарного материализма Л. Бюхнер писал, что «дух» и «материя» «лишь знаки, служащие для характеристики различных видов и проявлений одной и той же сущности или первоосновы всех вещей, подлинная природа которой нам неизвестна» (Л. Бюхнер. Сила и материя, стр. 9). Известный естествоиспытатель Т. Гексли, уверенный в безусловной познаваемости «чувственной» реальности, в то же время выказывает глубокий скептицизм относительно возможности познания таких ее объективных всеобщих свойств, как материальность, причинность и т. д., и бросает свое печально знаменитое «Ignoramus et ignorabimus!» («не знаем и не можем знать»). Ибо что в конечном итоге нам известно об этой ужасной ««материи», кроме того, что это название неизвестной и гипотетической причины состояний нашего сознания» (G. Huxley. Collected Essays, vol. I. N. Y., 1898—1901, p. 160).

не осязали, не двигали», то оставалось сделать вывод, что существование сознания — «чистое предположение, как и старая концепция духа»¹.

Легко заметить, что «утрата реальности» в концепциях вульгарного материализма, позитивизма, бихевиоризма представляет собой претворение в действительность содержащихся в старом материализме возможностей. Их реализация как раз и свидетельствует о том, что для них «пришло время» — капитализм вступил в затяжной и безысходный кризис.

Но этим дело не ограничивается. Современная наука нередко вводит в свое содержание такие понятия, которые заведомо не имеют реального прообраза в действительности: иррациональные и мнимые числа, понятия «идеальный газ», «абсолютно твердое тело» и т. д. И вот к такой процедуре «введения» новых понятий и терминов апеллируют многие направления буржуазной философии, здесь черпает современная буржуазная мифология «аргументы» в свою пользу.

Американец Ч. С. Пирс еще в конце прошлого века высказал идею о том, что ценность любого утверждения определяется его практическими последствиями (а не гипотетическим соответствием его содержания реальности, каковое в принципе, по мнению Пирса, невозможно установить): если утверждение дает «ожидаемые следствия», оно истинно, и это единственный смысл, какой может иметь понятие истины. Идея Пирса, как известно, была развита его последователями В. Джемсом и Дж. Дьюи в философское учение прагматизма. Но она получила и еще одно, весьма специфическое выражение в системе так называемого «фикционализма» немецкого философа Г. Файхингера, считающего все научные понятия фикциями, из которых и строится всякая наука, причем, чем более фиктивно (не совпадает с реальным существованием) понятие, тем более оно эффективно. Познание поэтому является не отражением, а «продуцированием фикций». Эффективность понятий-фикций сродни эффективности бумажных денег:

¹ J. B. Watson and W. McDougall. *The Battle of Behaviorism*. N. Y., 1929, p. 4.

не имея ничего общего с металлическими деньгами, они тем не менее успешно заменяют их во всех финансовых операциях, выполняют роль металлических, как если бы (als ob) они были металлическими на самом деле. Точно так же и понятия-фикции, будучи заведомо чуждыми содержанию действительности, функционируют так, как если бы были ее отражением. Вот это фиктивное «как если бы» отражение действительности (отсюда, кстати, второе название фикционализма: «философия как если бы» — «Die Philosophie Als ob»), то есть условность, символичность отношения мысли к действительности, вместе с признанием самостоятельного (наряду с реальностью) существования самих фикций (они, по Файхингеру, часть «космических событий») придает «фикционализму» типично мифологический характер. И еще одна характерная деталь: Г. Файхингер прямо указывает на конвенциональный характер своих фикций-понятий и тем самым демонстрирует тесную связь современной буржуазной мифологии с неопозитивистской концепцией конвенционализма (а ведь именно неопозитивизм пытается играть роль подлинной «философии науки»).

Итак, в конце XIX — начале XX в. происходит *мифологизация* буржуазной философской мысли, идеологии в целом. Вряд ли можно найти более яркое выражение кризисных явлений в буржуазном общественном организме. Мифологизация наглядно демонстрирует потребность утратившего историческую перспективу буржуазного класса в таких новых формах социального действия, которые позволили бы ему хотя бы в какой-то мере приспособиться к изменившейся ситуации.

Столкнувшись с несовместимостью традиционнорационалистической схемы действия с внезапно обнаружившейся «иррациональностью» мира, буржуазия принимает эту иррациональность за факт и соответственно вырабатывает новые формы действия. Разумеется, никакой объективной иррациональности мира не существует — она лишь превратное, деформированное классово-призмой буржуазного рассудка отражение того факта, что интересы буржуазии больше не соответствуют направлению движения истории. Однако буржуазия не может прямо взгля-

нуть в глаза истории, объективное понимание содержания современного исторического развития для нее смерти подобно. Вот почему она вынуждена уподобляться мифическому Персею, глядевшему во время боя с грозной Медузой Горгоной лишь на ее отражение в щите (прямой взгляд в глаза Медузы превращал в камень), — она рискует ориентироваться в грозном, грозящем ей гибелью мире, лишь глядясь в свой идеологический щит — «мифологию XX века».

Отсюда и проистекает смена мировоззренческих ориентиров буржуазии в понимании общественного бытия. Поскольку же речь идет прежде всего о поисках новых форм социального действия, способного эффективно противостоять «взбесившемуся» миру, то на одно из первых мест снова выдвигается проблема свободы.

Но если раньше ведущей характеристикой свободы выступала степень ее соответствия разуму («свобода как познанная необходимость», где необходимость — воплощенный разум мира), то теперь свобода и разум принципиально противопоставляются. Философия до сих пор, заявлял С. Кьеркегор, рассматривала «историю с точки зрения необходимости, а не свободы»; до личных, внутренних деяний человека «философии, собственно, нет дела, а между тем ими-то и ограничивается, в сущности, область свободы в истории»¹. То же самое утверждает и З. Фрейд, указывая на то, что функция сознания в истории человечества сводилась к продуцированию все новых и новых запретов, ограничивавших свободу выявления бессознательных импульсов, которые «вытеснялись» назад, в бессознательное. И наконец, А. Бергсон прямо заявляет, что «свободный акт несоизмерим с идеей и его «рациональность» должна определяться самой этой несоизмеримостью, позволяющей находить в нем столько материала для работы интеллекта, сколько пожелается»².

¹ S. Kierkegaard. Entweder — Oder. Köln und Olten, 1960, S. 724.

² А. Бергсон. Творческая эволюция. М.— Спб., 1914, стр. 43.

3. Свобода в тисках повседневности

Кризис буржуазного рационализма, о котором идет речь, получил различные выражения. Одним из них явилась проблема обоснованности самого рационального знания. Весьма показательны в этом отношении позиции немецкого философа Э. Гуссерля. Получивший математическое образование и работавший первоначально ассистентом у знаменитого математика К. Вейерштрасса, он вскоре уходит из математики, так как считает невозможным обосновать знание, в том числе математическое, средствами самой математики. Дело в том, что для выполнения своих работ представитель точных наук (математик, физик и др.) «не нуждается в постижении последних основ своей деятельности. И хотя полученные результаты обладают для него и других значением разумного убеждения, он все же не может утверждать, что всюду выяснил последние предпосылки своих умозаключений и исследовал принципы, на которых основывается правильность его методов»¹.

Гуссерль считает бесперспективным исследование кризиса рационального знания путем анализа содержания самого знания. По его глубокому убеждению, корни кризиса в преувеличении самостоятельности науки и соответственно забвении ее человеческого значения, в силу чего порождается «безразличие к вопросам, являющимся решающими для действительного человечества. Фактические науки порождают фактических людей... О нашей жизненной нужде такой науке нечего сказать. Как раз те вопросы, которые она принципиально исключает, в наше бездушное время роковых переворотов являются для заброшенных людей особенно жгучими: вопросы о смысле или бессмысленности данного человеческого бытия»².

Гуссерль пытается воздержаться от иррационалистических выводов, к которым приходят многие его

¹ Э. Гуссерль. Логические исследования, т. 1. Спб., 1909, стр. 6—7.

² «Husserliana». Edmund Husserl. Gesammelte Werke, Bd VI, S. 3—4.

коллеги-философы. Устранять нужно, полагает он, не саму науку, не рационализм как таковой, а «наивную веру» в самостоятельность науки по отношению к ее «жизненным истокам», к «миру человеческой жизни» (Lebenswelt). Вот почему, характеризуя основное содержание посмертно изданной работы Гуссерля «Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология», американский ученик Гуссерля А. Гурвич пишет: «То, что ставится под вопрос, это — философское значение науки и, что не менее важно, ее человеческое значение. Науки интимно связывают нас с фактами, их связями и условиями, в которых определенные факты обнаруживают себя. А в мире, в котором нет ничего, кроме фактов, и в котором сам человек оказывается лишь только наиболее сложным фактом, не остается места для норм и идей разума. Они становятся непонятными. Науке, кажется, нечего сказать о том, что относится к человеческому существованию. Отсюда — возрастающий скептицизм к наукам о самом разуме, главным проявлением и творением которого являются сами науки. Утратив веру в разум, западный человек утратил веру в самого себя. Все иррационалистические и антиинтеллектуалистические течения, появившиеся на западной сцене, — симптомы болезни, свалившейся на западного человека... Для своего спасения западный человек не должен пытаться бежать от самого себя, напротив, он должен стремиться вновь обрести себя»¹.

Итак, выход из кризиса — не в отказе от разума, а в «исправлении» той формы рационализма, которая противопоставляет разум и человека. Переживаемый кризис, комментирует мысль Гуссерля А. Гурвич, — «это кризис специфической исторической формы рационализма, формы, приобретенной рационализмом после Ренессанса. *Исторические формы рационализма*, однако, должно отличать от *идеи рационализма* или рациональности... Преодоление определенной исторической формы рационализма — одно дело, отрицание же самой идеи рационализма — совершенно

¹ A. Gurwitsch. The Last Work of Edmund Husserl. «Philosophy and Phenomenological Research», vol. XVI, № 3, 1956, p. 383.

иное... *Философия и идея рационализма — одно и то же. Отрицание рационализма является одновременно отказом от философии*»¹.

Задача преодоления кризиса тем самым ставится как необходимость «возвращения к истокам», к «беспредпосылочным началам науки», к «донаучному миру *Lebenswelt*», квалифицируемому Гуссерлем как «основа всякого объективного познания», как сфера «известного всем», «круг уверенностей, к которым относятся с давно сложившимся доверием», и т. п.² Следует отметить, что Гуссерль в общем верно угадал направление, в котором действительно должно идти преодоление кризиса, но лишь угадал. «Возвращение к истокам» означает не что иное, как попытку «пробиться» к действительной предпосылке всякой науки (духовно-теоретических построений вообще) — к *практике*. И впрямь в очертаниях гуссерлевского *Lebenswelt*, этого «мира для всех», «постоянной почвы значений, постоянно готового источника всего само собой разумеющегося»³, смутно проступают черты человеческой практики, обладающей, по известной характеристике В. И. Ленина, не только достоинством «всеобщности, но и непосредственной действительности»⁴. Однако по-настоящему «пробиться» к практике Гуссерлю мешает его исходная идеалистическая позиция. Поэтому *Lebenswelt* оказывается не самой человеческой практикой, но лишь ее *отражением в опыте*.

И все же даже такое «перевернутое» (отраженное в опыте) введение практики позволяет Гуссерлю нащупать такую важнейшую характеристику социального бытия, как его *историчность* (человеческое общение в сфере *Lebenswelt* «задает» значения, которые, по выражению Гуссерля, конструируют «историческую горизонтность»). Интересно отметить, что Гуссерль делает главное ударение не на хронологической последовательности событий, а на том

¹ *A. Gurwitsch. The Last Work of Edmund Husserl (part two). «Philosophy and Phenomenological Research», vol. XVII, № 3, 1957, p. 369.*

² «Husserliana», Bd VI, S. 126, 441.

³ *Ibid.*, S. 124.

⁴ *В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 195.*

специфически-социальном обстоятельстве, которое «вводит» прошлое и будущее в настоящее, связывая их в целостность («историческую горизонтность»).

«Связывание» времени в целостную структуру сознания (именно сознания, поскольку оно воплощает специфичность человека) происходит в настоящем, поэтому изначальной временной формой, по Гуссерлю, является «теперь-момент», «исторически первой» — «наша современность». И в определенном смысле это наблюдение верно (хотя опять-таки не в той идеалистически-абсолютизированной форме, в которой прошлое и будущее у Гуссерля фактически лишаются объективности: «стягиваясь» в настоящем, они превращаются в идеальное бытие памяти или представление о «планируемых событиях»). Оно верно в том смысле, что прошлое интересует человека не как таковое, а в той связи, в какой оно выступает по отношению к современности; то же самое можно сказать о будущем. Именно поэтому «теперь-момент» не истолковывается Гуссерлем как исчезающе-малый промежуток, он включает в качестве своего «горизонта» так называемую «ретенцию» (прошлое, непосредственно примыкающее и как бы «вливающееся» в настоящее) и «протенцию» (будущее, в которое непосредственно «переливается» «теперь-момент»).

Описывая механизм непрерывного конституирования целостности временной структуры человеческого сознания, один из исследователей философии Гуссерля, А. Димер, писал: ««теперь» не нанизывается на «теперь», как жемчужины на шнур, скорее отдельные временные поля пересекаются; уходящее «теперь» простирается своей протенцией еще в новое «теперь», точно так же своей ретенцией вторгается в протенцию предшествующего ему «теперь». Налицо непрерывный синтез, в котором время конструируется как единство»¹.

Э. Гуссерль говорит о сознании (даже «чистом сознании») как о специфически человеческом в человеке, имея в виду то обстоятельство, что телесное и психическое как функция телесного подчинены тем

¹ А. Diemer. Edmund Gusserl. Meisenheim am Glan, 1956, S. 154.

же законам, что и окружающая природа, и потому ничего специфически человеческого в себе не содержат. Именно применение к изучению человека методов, выработанных при исследовании природы, порождает натурализм¹ в философии, следствием которого и явился кризис — «утрата человеческого смысла науки» и превращение человека в «вещь среди других вещей». Вот почему, говоря о путях преодоления кризиса, Гуссерль считает прежде всего необходимым «заключить в скобки» все эмпирическое содержание действительности (составляющее предмет естественных наук), чтобы очистить собственно философское содержание. Совершая такое «очищение» при помощи метода так называемой «феноменологической редукции», Гуссерль и получает в качестве «феноменологического остатка» собственно философское («человеческое») содержание действительности — «чистое сознание».

Освобожденное от «натуралистической» внешности, сознание обнаруживает в качестве сущностной своей характеристики так называемую «интенциональность» (от лат. *intendo* — направляю) — постоянную нацеленность, направленность сознания вовне. Иначе говоря, сознание никогда не «замыкается в себе», оно всегда «сознание о...» (*das Bewußtsein von...*). Следовательно, существеннейшая черта сознания — постоянное «выхождение за пределы самого себя». Нацеленность сознания вовне не есть «выход в ничто», это процесс творческого, свободного «интендирования» актов сознания (Гуссерль называет эти акты «ноэзами»; от греч. *poesis* — мышление, умозрение), конституирующих неразрывно соотношенное с ними, хотя и отличное от них, объективное содержание «ноэмы» (от греч. «поета» — намерение, замысел).

¹ «Натурализм, — разъясняет Гуссерль, — есть явление, возникшее как следствие открытия природы — природы в смысле единства пространственно-временного бытия по точным законам природы... Натуралист... не видит вообще ничего, кроме природы, и прежде всего физической природы. Все, что есть, либо само физично, т. е. относится к проникнутой единством связи физической природы, либо, может быть, психично, но в таком случае оказывается просто зависимо от физического переменной, в лучшем случае вторичным «параллельным сопровождающим фактом»» (Э. Гуссерль. Философия, как строгая наука. «Логос», кн. 1, 1911, стр. 6).

«Ноэмы» в исторической «горизонтности» *Lebenswelt* выстраиваются в «значения» мира, составляющие сущность бытия.

Концепция гуссерлевской феноменологии, как можно заметить, в идеалистически «перевернутом» виде (и притом отягощенном крайне сложной терминологией) изображает процесс практической «социализации» действительности, в ходе которой она приобретает общественные свойства, становится составной частью общественности бытия. Разумеется, трудно узнать в усложненных ходах гуссерлевской мысли объективный процесс революционно-практического созидания человеком своего бытия. Рисуемая Гуссерлем картина ирреальна, фантастична. Однако окольные выходы к реальности все же содержатся в «феноменологической позиции».

Но поскольку Гуссерль формулирует идеи своей феноменологии в крайне абстрактной форме, связь феноменологических конструкций с реальной практикой буржуазного класса содержит слишком длинную (даже для философского, наиболее удаленного от непосредственной практики, уровня общественного сознания) цепь опосредствований. К тому же Гуссерль чрезмерно тяготел к классически-рационалистической традиции и слишком близко подходил к тому «опасному» рубежу, за которым идеализм, по известному выражению Ф. Энгельса, «все более и более наполняется материалистическим содержанием...»¹. В силу этого феноменология получает более или менее широкое признание в буржуазных кругах, лишь «развившись» в экзистенциализм. Основателем экзистенциализма был один из ближайших учеников Гуссерля, его преемник на посту руководителя кафедры философии Фрайбургского университета Мартин Хайдеггер.

Уже в самом названии своей работы — «*Sein und Zeit*» («Бытие и время»), положившей начало экзи-

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 285. О наличии подобных возможностей в содержании феноменологии свидетельствует эволюция к материализму (хотя и непоследовательному) таких учеников Э. Гуссерля, как президент Международного феноменологического общества М. Фабер и др.

стенциализму¹, Хайдеггер попытался выразить основную установку «фундаментальной онтологии» (как он сам назвал свою точку зрения). «Фундаментальная онтология», как и всякая онтология, ставит задачей раскрытие смысла сущего, бытия. Поэтому она должна избрать своим предметом то, в чем обнаруживается этот смысл. Таким предметом может быть только человек — единственное существо в мире, способное задаваться вопросом о бытии. Именно таков смысл замечания Хайдеггера о необходимости с самого начала «прояснить смысл бытия одного сущего — того, которое способно спрашивать о бытии»².

Но «прояснить смысл бытия» средствами научного анализа, по мнению Хайдеггера, в принципе невозможно; любой рационализм (и здесь Хайдеггер разошелся со своим учителем, который не простил любимому ученику измену разуму) закрывает путь к раскрытию действительного смысла бытия и «в конце концов толкает проблематику бытия в ложном направлении»³. Поставить вопрос о смысле бытия в рамках научной традиции, согласно рассуждениям Хайдеггера, — значит спросить о бытии так, как мы спрашиваем о любой вещи. «Что такое молоток?» — спрашиваем мы, например, и получаем ответ: «Молоток — инструмент для забивания гвоздей». При этом мы определяем предмет, соотнося его с чем-то иным, нежели он сам (в нашем примере соотносятся «молоток» и «инструмент»), выясняем, чем является данная вещь в ее отношении к чему-то другому (другой вещи). Но что есть сама эта вещь, безотносительно к чему-то другому, остается невыясненным. Более того, на научном языке, по мысли Хайдеггера, вообще невозможно сформулировать подобного рода вопрос.

¹ Экзистенциализмом (от лат. *existentia* — существование) в 1929 г. назвал взгляды Хайдеггера один из первых его последователей, Ф. Хайнеман, в связи с центральным положением, которое занимает в философии Хайдеггера категория «экзистенция». Сам Хайдеггер, однако, всегда протестовал против этого названия. «Главные принципы «экзистенциализма», — писал он в 1947 г., — не имеют ничего общего с положениями «Бытия и времени»» (*M. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit... Bern, 1947, S. 73*).

² *M. Heidegger. Sein und Zeit. Halle, 1931, S. 7*.

³ *Ibid.*, S. 201.

И Хайдеггер предлагает отказаться от научно-рационалистической традиции и заменить научный анализ (приводящий лишь к «беспомощному скольжению по поверхности бытия» и дающий лишь бледную, тощую его схему — «das Sein», «бытие вообще») так называемой «экзистенциальной аналитикой бытия». Последняя, в отличие от традиционно научного «собирания» повторимых, общезначимых признаков в общую абстракцию, схватывает бытие в его целостности и неповторимости как «это», «здесь» и «сейчас» осуществляющееся, *существующее* («экзистирующее»), а не *сущее* бытие. В отличие от «безразличного» (и потому не имеющего смысла) «бытия вообще» («das Sein»), мы получаем целостное, живое и потому исполненное смысла конкретное «здесь-бытие» («das Dasein»). Это и есть способное задавать вопросы, а значит, выходить за собственные границы (то есть интенциональное) человеческое *бытие-существование*, экзистенция.

Человеческое бытие у Хайдеггера, как видим, обладает основными характеристиками гуссерлевского чистого сознания: оно тоже интенционально, постоянно нарушает самотождественность, нацелено на отличный от него самого «мир», его глубинную структуру составляет время. Вместе с тем для Хайдеггера характерно обращение уже не к разуму, а к «самому бытию». И в этом «повороте к бытию», как увидим позже, особенно явно обнаруживается *мифологичность* буржуазного мышления.

Интенциональность человеческого существования проявления, по Хайдеггеру, прежде всего в том, что оно не есть нечто вещественное (потому-то ориентированная на вещественность рационалистическая методология лишь «скользит по поверхности» существования), оно всегда не бытие (наличное), а *возможность*. «Каждый человек, — замечает Хайдеггер, — является своей собственной возможностью, но не «обладает» ею в качестве чего-то, подобного вещи»¹. Будучи возможностью, экзистенция выступает в качестве «вне-себя-бытия» («ex-sistentia»). Но это возможно лишь для такого бытия, которое причастно целостности временных координат, несет эту це-

¹ М. Heidegger. Sein und Zeit, S. 42.

лостность в себе. Именно такова экзистенция. Характеризуемая с точки зрения своей целостной структуры как «Забота» («die Sorge»), то есть «бытие, озабоченное возможностью своего бытия», экзистенция оказывается единством трех временных моментов: будущего, настоящего и прошлого.

Модус настоящего раскрывает способ бытия человеческого существования в его «открытости» («Er-schlossenheit») вещам, когда вещи выступают в роли «сподручного» («zuhandene»), «под рукой» находящегося бытия. Вещи здесь неотделимы от своих обычных функций (здесь нет, например, такой вещи, как «стол вообще», а есть «стол-чтобы-за-ним-обедать»). Однако именно здесь происходит вторжение «повседневности», превращающее человеческое существование в неподлинное («неаутентичное»). Эта «повседневность» порождается исподволь самим характером человеческого существования как совместного (с другими) «со-бытия» (Mitsein). Каждая экзистенция, рассуждает Хайдеггер, индивидуальна и неповторима, но, постоянно пребывая рядом с другими, она испытывает как бы давление на себя со всех сторон. То же самое и любая другая экзистенция. Результат такой взаимной «обработки» напоминает то, что происходит с первоначально индивидуальными по форме камешками, лежащими на берегу моря: от равномерного воздействия набегающих волн камешки постепенно утрачивают первоначальную форму, становятся в равной мере округлыми, похожими друг на друга. Так и экзистенции, постоянно сталкиваясь друг с другом, утрачивают неповторимые черты, обезличиваются; единственную ценность обретает лишь общезначимое; экзистенции становятся как бы взаимозаменяемыми, подобно вещам. Взаимозаменяемость, «усредненность» свидетельствуют об утрате «самости» существования, о появлении власти другого (вообще другого, безличного). Эта анонимная власть (Хайдеггер обозначает ее термином «das Man», образованным от немецкого неопределенного местоимения man) «регулирует всякие интерпретации мира и существования», «выравнивает и нивелирует различия», «устраняет подлинное, изначальное». «Das Man», этот субъект «повседневности», превращает человеческие существования в безличные еди-

ницы толпы. «Совместное бытие полностью растворяет подлинное человеческое бытие в способе бытия «другого», причем так, что другие еще более исчезают в своем различии и выразительности. В этой неразличимости и неопределенности разворачивает «das Man» свою подлинную диктатуру. Мы наслаждаемся и развлекаемся, как развлекаются все другие, мы читаем, смотрим и судим о литературе, как все другие смотрят и судят; но мы так же сторонимся «большой толпы», как все другие ее сторонятся; мы возмущаемся тем, чем все другие возмущаются. «Das Man», которое не есть нечто определенное, а есть все (die Alle), хотя и не в качестве суммы, предписывает повседневности способ бытия»¹.

Разумеется, люди — не камни, поэтому аналогия с морской галькой не может в полной мере разъяснить механизм «растворения» экзистенции в «повседневности». Неясным остается, почему индивидуальные существования так легко смиряются с процессом «усреднения». Пытаясь объяснить это, Хайдеггер и прибегает к своему пониманию свободы. Конечно, рассуждает он, каждая экзистенция, будучи уникально-неповторимой, может строить свое поведение в соответствии со своей индивидуальностью, и соответствующие поступки будут, несомненно, свободными. Но, будучи свободным, человек несет и всю полноту ответственности за каждый свой поступок. А именно ответственность и есть та непосильная для человека ноша, которую он всегда предпочитает разделить с возможно большим числом других людей. Конечно, поступок, уподобляемый поступку другого человека, не назовешь уже всецело свободным, но зато и тяжесть ответственности за него вдвое легче (она делится пополам): чем больше людей, одинаково поступающих, тем легче ответственность. Ну, а если все так поступают, тогда равно ответственны все, а значит, безответственны: всякая ответственность в этом случае исчезла, правда, исчезла и... свобода.

Теперь отчетливо виден реальный прообраз описанной Хайдеггером ситуации: буржуазный «суррогат коллективности», в котором человеческое сотрудничество и солидарность принимают форму конфор-

¹ *M. Heidegger. Sein und Zeit, S. 126—127.*

мизма, а коллектив — форму толпы — потребителя продукции «массового производства», толпы, легко поддающейся манипулированию. К тому же у человеческой экзистенции, теряющей свою «самость» под завораживающим взглядом «das Man», имеется вполне конкретный исторический прообраз — немецкий мелкий буржуа 20—30-х годов нынешнего века, «свободно» принимающий нацистскую «массовую» пропаганду и легко находящий свою «ячейку» в рядах СА, а затем и СС. К этому он уже был подготовлен «школой» капиталистического отчуждения, превращающего свободу в нечто невыносимое и пугающее необходимостью творческого (самостоятельного) подхода к решению жизненных задач. Поэтому и принял буржуа проповедь «фюрера немецкой нации» об «освобождении» его, безликого индивида толпы, от «химеры совести» и о взятии «на себя» («фюрером») ответственности за поступки руководимой им толпы, в том числе и за убийства. Неудивительно, что, когда пришел черед отвечать перед народами за чудовищные преступления, фашистские военные преступники, как правило, не особенно отрицали сами факты преступлений, они только категорически отказывались нести ответственность за содеянное: «Я — солдат, я выполнял приказ...»

Формирование у немецкого буржуа такого рода конформистской психологии в ситуации капиталистического отчуждения и «подглядел» Хайдеггер, «подглядел» и весьма реалистично (хотя, по примеру своего учителя, предельно усложненным даже для философа-профессионала языком) выразил на страницах своего «Бытия и времени». Впрочем, о «реалистичности» хайдеггеровского описания можно говорить лишь весьма условно, поскольку верно подмеченные черты общественной психологии немецкого мелкого буржуа 20—30-х годов Хайдеггер превращает в абсолютные черты человеческого бытия как такового. В итоге деформированная в его концепции действительность становится неузнаваемой.

Однако это еще не все. Основной вид бытия повседневности, полагает Хайдеггер, — «распадение существования» («Verfallen des Daseines»). Это «распадение» проявляется, например, в отделении вещей от своих функций и превращении их из «сподручных»

(«zuhandene») в «наличные» («vorhandene»). Именно так утрачивается смысл бытия, что приводит к засилию логики и рационалистической науки.

Обыденность повседневности, однако, прерывается время от времени «необычными событиями» (такие события другой немецкий экзистенциалист, К. Ясперс, называет «пограничными ситуациями»). Тогда проявляется особая «расположенность» человеческого существования, освобождающая экзистенцию от «распадения», — «страх» (der Angst). Это состояние, не тождественное обыденному, «эмпирическому страху» перед теми или иными конкретными вещами, а нечто охватывающее все человеческое естество без какой-то видимой причины (просто страшно, страшно «быть»). Именно этот страх заставляет человека сосредоточиться на своем собственном бытии (Selbstsein) и тем самым делает «неважным» окружающую «вещественность». Именно так реализуется «выход» из повседневности, из-под анонимной диктатуры «das Man», называемый Хайдеггером «трансценденцией» (своеобразно переосмысленная интенциональность Гуссерля). В акте «трансцендирования» только и обнаруживается свобода человеческого существования.

Вырвавшись из «вещеподобного» прозябания в неподлинном существовании, человеческое бытие обретает свою подлинность в качестве возможности и тем самым «экзистирует» в модусе будущего, обозначаемого Хайдеггером как «забегание вперед» (Vorwegsein). Именно здесь, обретая свое подлинное («аутентичное») существование в качестве свободной, экзистенция становится «своим-бытием-заранее», то есть способной уяснить свои возможности и осуществлять выбор. Но каким бы ни был этот выбор, он не может охватить все возможности (большая часть их всегда остается нереализованной). Отсюда осознание своего бытия как «бытия-в-виновности» (сознание своей «виновности» приходит из понимания принципиальной нереализуемости всех возможностей). Правда, «забегание вперед» обнаруживает среди множества возможностей ту, за которой больше нет уже никаких возможностей; это — «возможность-более-не-быть» (Nicht-mehr-seinkönnen), смерть. Будучи последней, подлинной возможностью, смерть, по Хайдеггеру, и выражает смысл человеческого существования. В ре-

зультате человеческое бытие приобретает характер «бытия-для-смерти» (Sein-zum-Tode), а свобода становится «свободой-для-смерти». «Забегание,— подводит итог Хайдеггер,— открывает существованию потерянную в самом себе и приводит его к возможности, не опираясь на озабочивающее попечение, впервые быть самим собой и испытывать страстную, лишённую иллюзий, безличную, фактическую, уверенную в себе и пугающую себя свободу для смерти»¹.

И опять за усложненными конструкциями «Бытия и времени» проглядывает реальность, проступают контуры социального оригинала-прототипа. И тогда абстрактная экзистенция, переживающая свое «бытие-в-виновности», свое безысходное и трагичное существование «перед лицом смерти», оборачивается живым человеком, превращенным капиталистической системой разделения труда в узкого профессионала, в «воплощенную частичную функцию» производственного, управленческого, научно-исследовательского и тому подобных процессов, в одну из миллионов жертв профессионального кретинизма. Вполне понятными становятся тогда горечь и сожаление за оставшиеся нереализованными способности и таланты, обозначаемые Хайдеггером абстрактным символом («экзистенциалом», как он выражается) «виновности».

В реальности капиталистического общества заложено и объяснение того, почему теоретические построения Хайдеггера замыкаются на категории «смерть». В обществе, утратившем будущность, нет позитивных общественных идеалов, то есть *социальных* возможностей. И тогда единственно реальными оказываются биологические возможности, а они, как известно, имеют естественный предел в смерти.

Не случаен и повышенный интерес у Хайдеггера к модусу прошлого. Идея «возвращения к истокам» с целью «нащупывания» выхода из кризиса владела не только Гуссерлем, но и его учеником. Модус прошлого реализуется, по Хайдеггеру, прежде всего в таких характеристиках человеческого существования, как «заброшенность» (обстоятельства рождения человека, его физическая организация) «в-мире-бытии»

¹ М. Heidegger. Sein und Zeit, S. 266.

(in-der Welt-sein). Прошлое тем не менее не есть что-то всецело завершенное, исполненное. Хайдеггер делает ударение на том, что прошлое — это возможности, пусть реализованные, но все же возможности. Это обстоятельство открывает, по его мнению, перспективу «повторения» (Wiederholen). «Повторение какой-либо проблемы понимается как открытие доселе скрытых изначальных возможностей. Разработка последних видоизменяет их, благодаря чему они только и сохраняют свое содержание»¹.

Хайдеггер, следовательно, рассматривает прошлое в качестве реальности, на которую можно воздействовать (в этом смысл «повторения») и тем самым изменять и само настоящее. Мысль эта служит у Хайдеггера для крайне одностороннего «отведения» познавательной (и практически-социальной) активности человека исключительно в русло прошлого. Подобное замыкание действия на прошлое в концепции Хайдеггера можно объяснить — у общества, представляемого Хайдеггером, нет будущего. Однако вне преобразующе-творческой ориентации в будущее такое замыкание имеет крайне консервативный, реакционный смысл.

Бытие и время, таким образом, оказываются тесно связанными через человеческое существование, в котором воплощается смысл бытия. Однако целостность времени, воспроизводящая целостность «экзистенциальной структуры человеческого бытия», у Хайдеггера «смещается». Реальное единство временных модусов, осуществляющееся в общественном бытии, имеет своим центром настоящее: только через настоящее обретает действительность прошлое и будущее. У Хайдеггера же, поскольку настоящее оказывается «в плену» неподлинного существования, а будущее ведет в тупик смерти, центр временного единства переносится в прошлое — лишь здесь открывается простор для творческого действия. Но тогда и реальностью, опосредствующей все остальные модусы существования, оказывается не действительность, а «реальность прошлого». Но прошлое реально сохраняется и реально функционирует лишь в языке.

¹ *M. Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a/M, 1934, S. 195.*

Отсюда интерес Хайдеггера, особенно возросший в последних его работах, к языку.

Язык рассматривается Хайдеггером в качестве единственной подлинной реальности, а потому и сами языковые структуры, и значения, зафиксированные в языковой форме, приобретают характер бытия. Превращение же отражения и выражения реальности в саму реальность — типичнейший признак мифологичности соответствующей формы сознания.

Язык, по Хайдеггеру, несет в себе все содержание, смысл бытия, и человеческое бытие может «задаваться вопросом о бытии» именно благодаря языку. Язык поэтому — «дом бытия», а человек хранит свое бытие в языке. Отсюда и специфическая роль, отводимая Хайдеггером человеку: он никогда не был и быть не может (вопреки распространенному рационалистическому предрассудку) господином бытия; человек даже не живет в бытии, он живет «вблизи» него и, сохраняя свое бытие в языке, выступает в роли «хранителя», «пастыря» бытия¹.

Вот почему Хайдеггер вообще отказывает в бытии тому, что не связано с языком: «Язык не только орудие, которым обладает человек наряду со многими другими, язык вообще предоставляет возможность стоять внутри открытости сущего. Лишь там, где есть язык, есть мир...»² Анализ языка только и способен раскрыть смысл бытия, однако сам этот «анализ» ориентируется не на познавательное воздействие на язык (язык не есть объект для субъекта): он должен быть не познан (в смысле объяснен), а «истолкован», «раскрыт», «понят». Истолкование вместо объяснения — типично мифологический прием: предмет мифологического «познания» (правильнее сказать, «опознания») должен сам «раскрыться» и «заговорить», как «говорят», к примеру, произведения искусства.

Путем мифологического созерцания и устанавливается изначальное единство вещи и человека, разорванное еще в древности рационалистической установкой на субъектно-объектное («внешнее») их отноше-

¹ *M. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Briefe über Humanismus. Bern, 1947, S. 102.*

² *M. Heidegger. Der Ursprung des Kunstwerks. Stuttgart, 1960, S. 55.*

ние. Указывая в связи с этим на картину Ван-Гога «Крестьянские башмаки», Хайдеггер так раскрывает идею мифологического созерцания: «Мы не можем даже определить... где стоят эти башмаки. Вокруг этой пары нет ничего, куда бы они могли принадлежать, — лишь неопределенное пространство. На них не видно даже приставшего комка земли с поля или степной дороги, могущего намекнуть на их применение. Пара крестьянских башмаков, и ничего больше. И все же... Из темной открытости стоптанного нутра башмаков смотрит на нас печаль трудовых шагов. В добротной массивности башмаков воплощена тягость медленного хода через всегда одинаковые борозды распростертых полей, над которыми веет сырой ветер. На коже башмаков лежит тяжесть и сытость почвы. Под их подошвами уединенность степного пути в сумерках. От башмаков исходит безмолвный зов земли, тихое дарение ею созревающего зерна и неизъяснимая ее неприступность в пустынной тишине зимних полей. Сквозь эту вещь проступают безропотная боязнь за надежность хлеба, безмолвная радость очередного избавления от нужды, трепет в ожидании рождения и страх перед угрозой смерти. Земле принадлежит эта вещь и в мире крестьянки охраняется. Из этой охраняемой принадлежности обретает она надежность своего покоя... Благодаря надежности вещи крестьянка способна ощутить молчаливый зов земли, благодаря надежности вещи знает она свой мир. Мир и земля для нее и для любого так существующего есть именно таким способом — в вещи...»¹

Описываемое Хайдеггером «раскрывающее» (а не «объясняющее») постижение бытия в своей основе является не чем иным, как опытным («опытно-интуитивным») знанием, складывающимся в процессе непосредственно-практического освоения предметов окружающей действительности. В опытном знании, представляющем собой первоначальную фиксацию результатов практически деятельного отношения человека к действительности, происходит своеобразная «интеграция субъекта с объектом», имеющая, впрочем, гносеологический (а не отологический, как это

¹ *M. Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerks, S. 22—23.*

представляется Хайдеггеру) смысл. Содержание этой познавательной интеграции с позиций научной философии было проанализировано К. Марксом с помощью понятий «очеловечивание природы» и «натурализация человека».

«Очеловечивание природы» происходит в процессе преобразования практическим действием человека вещества природы, в ходе которого это вещество приобретает *общественные* (человеческие) свойства. «Натурализация» же человека проявляется в том, что в ходе расширяющего «очеловечивания» природы потребности человека становятся универсальными, постепенно охватывая все более и более широкую область действительности. Ранее совершенно далекие и безразличные человеку предметы и процессы окружающего мира постепенно становятся крайне необходимыми ему, он как бы «объединяется» со все новыми и новыми сферами окружающего мира. Если первобытного человека помимо предметов непосредственной биологической потребности интересовала чрезвычайно узкая сфера окружающей среды (некоторые минералы, из которых изготавливаются примитивные орудия, сучья деревьев особой формы и т. п.), то современный человек нуждается буквально во всем богатстве окружающего мира, попавшего в сферу практики (он нуждается, например, и в плазме, и в минералах с Луны и Венеры и т. д. и т. п.).

Что касается Хайдеггера, то он односторонне подчеркивает лишь процесс «очеловечивания» природы, «оживляет», «одушевляет» природу, игнорируя при этом растущую зависимость человека от всего богатства мира. В результате опытное знание он истолковывает мифологически, рассуждая совершенно в духе древнего анимизма. Вот как излагает позицию Хайдеггера в этом вопросе американский исследователь его философии Дж. Г. Грей: «Мы заботимся о вещи, разрешая ей оставаться в согласии с собственной природой, разрешая ей тем самым свободу. И это понятие «разрешения быть» (letting-be)... является ключом к его (Хайдеггера.— И. Б.) новому пониманию отношения между людьми и вещами. Мыслитель может достичь истины о чем-то, если он помещает себя внутрь вещи, которую он стремится знать. Иначе говоря, свобода является качеством не только личностей, она —

нечто такое, что присуще и личностям и вещам. Только когда мы разрешаем вещам являться нам такими, каковы они есть, и так изучать их независимую природу, мы... достигаем истины о них. Свобода и истина находятся, по Хайдеггеру, в наиболее возможных тесных отношениях. Мы разрешаем вещам не быть индифферентными или пассивными, но такими, чтобы в отношении к ним проявлялся бы интерес к раскрытию их собственной природы»¹.

Выше мы пытались показать, что установка буржуазных мыслителей XX в. на прошлое социально обусловлена. В буржуазной философии в связи с этим утверждается идея «постоянно возвращающегося прошлого», то есть, по сути, идея «попятного движения» истории. Такая идея образно выражена в мифе о «вечном возвращении» Ф. Ницше: «Взгляни... на это мгновенье,— проповедует Ницше.— От этих врат Мгновенья уходит длинный, вечный путь *назад*: позади нас лежит вечность. Не должно ли было все, что *может* идти, уже однажды пройти этот путь? Не должно ли было все, что *может* случиться, уже однажды случиться, сделаться, пройти? И если все уж было: что думаешь ты, карлик, об этом Мгновеньи? Не должны ли были и эти ворота уже — однажды — быть? И не связаны ли все вещи так прочно, что это Мгновенье влечет за собою все грядущее. Следовательно — еще и само себя? Ибо все, что *может* идти: не должно ли оно еще раз пройти — этот длинный путь *вперед!*.. И не должны ли мы вернуться и пройти этот другой путь впереди нас, этот длинный плачевный путь,— не должны ли мы вечно возвращаться?»² С этим же связана тематическая близость современной буржуазной философии философским учениям прошлого, что, в свою очередь, имеет важнейшее методологическое значение для эффективности критического анализа современных буржуазных философских конструкций.

¹ J. G. Gray. Heidegger's Course: from Human Existence to Nature. «The Journal of Philosophy», vol. LIV, № 8, 1957, p. 204.

² Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. Спб., 1907, стр. 172.

4. Свобода «зачеркивает» бытие

Кризис капиталистического общества, порождающий у буржуа тоскливое ощущение «утраты разумности бытия», развернулся на фоне ускорившихся темпов общественного прогресса и резкого возрастания роли субъективного фактора в истории. Это с необходимостью приводит к тому, что поворот буржуазной философии к иррационализму выступает одновременно как попытка сконструировать «новое» (отличное от традиционной модели «человека — машины») представление о человеке как активно-творческой силе бытия. Способность к творчеству, естественно, теперь рассматривается как нечто «неинтеллектуальное». Характеризуя подобное переосмысливание буржуазией отношения разума и творчества (исторического творчества в первую очередь), В. И. Ленин отмечал: «Когда история человечества подвигается вперед со скоростью локомотива, это — «вихрь», «поток», «исчезновение» всех «принципов и идей». Когда история движется с быстротой гужевого перевоза, это — сам разум и сама планомерность. Когда народные массы сами, со всей своей девственной примитивностью, простой, грубоватой решительностью, начинают творить историю, воплощать в жизнь прямо и немедленно «принципы и теории», — тогда буржуа чувствует страх и вопит, что «разум отступает на задний план»...»¹

Именно поэтому определяющим направлением в современной буржуазной философии становится иррационализм, который провозглашает в качестве главного (если не единственного) предмета философских изысканий не объективное бытие «мира вообще» или «разума как такового», а субъективное человеческое бытие, его творчески-активные потенции. Если представители первого поколения «ниспровергателей разума» (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, З. Фрейд и др.) сравнительно мало занимались непосредственной разработкой проблемы свободы, ограничиваясь «применением» к данной области своих общих принципов, то экзистенциализм, принимая общие принципы иррационализма, основное внимание уделяет детальной

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, стр. 327.

разработке темы человеческого бытия, а следовательно, и проблемы свободы (на страницах буржуазных изданий нередко можно встретить прямое отождествление экзистенциализма с «философией свободы»). Впрочем, у основоположника экзистенциализма, М. Хайдеггера, как мы видели, свобода в конечном итоге оказывается лишь «свободой-для-смерти». И хотя подобное толкование свободы в общем соответствовало духу экзистенциалистского философствования, такая «линия» разработки проблемы едва ли могла быть перспективной: оставалось либо признать понятие свободы не входящим в число существенных человеческих характеристик, либо кардинально изменить статус свободы в составе экзистенциалистского мышления. Одним из первых осознает это обстоятельство представитель французского экзистенциализма, философ, писатель и драматург Жан-Поль Сартр.

Свобода, по мнению Сартра, вообще не имеет к смерти содержательного отношения; она существеннейшая черта человеческого бытия, причем в такой мере, что в известном смысле «не существует различия между бытием человека и его *бытием-свободным*»¹.

Отправной пункт концепции Сартра составляет расчленение реальности на «сущее», «в-себе-бытие» (*l'être-en-soi*) и «существующее», «для-себя-бытие» (*l'être-pour-soi*). Первый род реальности — «в-себе-бытие» — это просто бытие, о котором можно сказать лишь только то, что оно есть. Но оно отнюдь не похоже на традиционный объект, обнаруживаемый познанием или действием: «Бытие есть просто условие всякого обнаружения. Оно — бытие-чтобы-обнаруживаться, а не обнаруживаемое бытие»².

Толкуемое так, бытие лишено всякой определенности, различий, движения, оно жестко, устойчиво, «спокойно», оно «полно самим собой». «В том, что есть в-себе,— замечает Сартр,— нет ни одного элемента, соблюдающего по отношению к себе дистанцию... В так интерпретируемом бытии нет и тени разрыва, двойственности... То, что есть в-себе, полно са-

¹ J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*, p. 61.

² Ibid., p. 15.

мого себя, оно компактно... в нем нет ни малейшей пустоты, ни малейшей щели, в которую проскользнуло бы небытие»¹. Будучи абсолютной позитивностью, такое бытие не связано ни с чем вне его и потому не имеет никаких оснований — поэтому оно «в-себе».

Мир, в котором мы живем, окружающие нас предметы, факты и события, по видимости, резко отличаются от только что изображенного бытия: всякая вещь обладает определенными чертами, все имеет основание в чем-то другом, взаимосвязано с другим, характеризуется пространственно-временными характеристиками, изменениями — так, по крайней мере, представляется дело всякому погруженному в повседневное течение событий человеку до тех пор, пока... И вот это «пока» и попытался изобразить Сартр в своем романе «Тошнота», вышедшем в 1938 г. и сразу же принесшем Сартру несколько неожиданную даже для него самого известность.

Антуан Рокантен, герой «Тошноты», приехал из столицы в тихий провинциальный Бувиль (этим вымышленным названием Сартр обозначил Гавр, где в начале 30-х годов преподавал философию в лицее), чтобы поработать в местной библиотеке над материалами о жизни авантюриста XVIII в. маркиза де Роллебо, о котором он пишет роман. Рокантен проводит время в библиотеке, гуляет по улицам сонного Бувиля, размышляет над своей работой. Однажды он стоял на берегу моря, задумчиво бросая в его волны камешки. И вдруг внезапная перемена, происшедшая с миром, ужаснула Рокантена: вещи утратили свои человеческие значения, привычный и уютный мир стал непонятным и далеким. Рокантен прежде всего заметил, что больше ничего не случается, события не происходят, а их просто рассказывают, рассматривая как бы извне. В действительности ничто не начинается и нет будущего, есть только настоящее, являющееся моим длящимся существованием, то есть «непрерывно все удлиняющимся клейким веществом моих ощущений и смугно фрагментарных мыслей». С отвращением отворачиваясь от «сброшенных значения», «похожих на обрубки» объектов, Рокантен бе-

¹ J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 124.

жит в город, но и здесь преследует его «бесстыдная нагота вещей».

Бесформенным месивом клееподобной консистенции оказывается, по Сартру, мир «в-себе». Все разнообразие и богатство, краски и радости мира имеют своим основанием нечто отличное от бытия, являются результатом его отрицания. Такое отрицание, поскольку оно нечто противоположное бытию, есть небытие, «Ничто». Однако «Ничто» не просто отсутствие бытия, это — отрицательное бытие. Его-то Сартр и называет «для-себя-бытием», составляющим специфику человеческого бытия. Поэтому, заявляет Сартр, «человек представляет то бытие, посредством которого «Ничто» приходит в мир»¹.

Конечно, можно говорить о небытии в природе (таковы разрушения, производимые ураганом, извержением вулкана и другими проявлениями природной стихии), однако природные катастрофы лишь перераспределяют по-новому бытие, самого же бытия после землетрясения и урагана остается столько же, сколько и было. Разрушить, перевести в статус «небытия» («Ничто»), по Сартру, можно лишь то, что создано. А поскольку единственным способным к творчеству существом в мире является человек, то небытие коренится лишь в глубинах человеческого бытия, составляет самую сердцевину последнего. Реальность так понимаемого «для-себя-бытия» Сартр пытается продемонстрировать следующим примером.

Предположим, я договорился со своим приятелем Пьером встретиться в четыре часа в кафе. Я опаздываю и, зная пунктуальность Пьера, тревожно оглядываю кафе: здесь столы, зеркала, лампы, прокуренный воздух, звуки, запахи, и это все бытие... Пьер, будь он здесь, также составил бы часть этого бытия, но Пьера нет. И все элементы бытия кафе «свертываются» в неразличимый фон, на котором я ищу Пьера: мне нужен Пьер, поэтому я не останавливаюсь на деталях наличных предметов, не замечаю выражения отдельных лиц, да и сами лица лишь смутными пятнами фиксируются в моем сознании. На этом фоне я и воспринимаю отсутствие («небытие») Пьера. Причем его небытие более реально, чем обстановка и посетители

¹ J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 60.

кафе: последние как бы «нигилируются» небытием Пьера, которое «вытесняет» их из реальности. При этом Сартр обращает внимание на то, что «небытие Пьера» в приведенном примере вовсе не результат чисто словесной конструкции: на это «небытие» я реагирую как на реальность, как не реагировал бы на действительно словесные конструкции типа: «в кафе нет Веллингтона», «в кафе нет Поля Валери»¹.

Говоря о человеческой природе «небытия», Сартр «схватывает» тот реальный факт, что в своей деятельности человек и в самом деле руководствуется такими идеалами и целями, которых нет «сейчас» и «здесь». Именно на это указывал В. И. Ленин, когда писал: «...мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его»². Но измененное положение вещей опять не удовлетворяет человека, у него появляются новые потребности и цели, он опять изменяет мир и т. д. И если вдруг однажды человек скажет: «довольно, я уже полностью удовлетворен миром», значит, он утратил важнейшее из своих человеческих качеств — постоянную неудовлетворенность достигнутым и стремление к новым рубежам.

Рассуждения Сартра о человеческом бытии как постоянно «недостаточном» были бы вполне основательны, если бы при этом не отрицалась всякая позитивная деятельность вообще. Изменяя мир, человек ведь не абсолютно все переделывает, кое-что он при этом сохраняет и утверждает. Для Сартра же достижение какой-либо цели означает превращение в грубую «фактичность» и тем самым утрату человеческих моментов тем, что еще недавно (в качестве цели, замысла) принадлежало человеческому миру. Поэтому человек вынужден «бежать» в новые цели и проекты, лежащие в будущем, то есть в «небытии» (будущее потому и будущее, что его *еще нет*). Но настоящее опять «настигает» человека, превращая в «фактичность» частицу его «для-себя-бытия».

Вынужденный постоянно совершать «побег» от «настигающего» бытия, человек не испытывает никакой радости от своих творческих усилий и остается несчастным без всякой надежды «превзойти состоя-

¹ J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 43—45.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 195.

ние несчастности»¹. Показательно в этом отношении поведение Ореста — героя драмы Сартра «Мухи». Совершив разрушительно-негативную часть своего дела, убив узурпатора и тирана Эгисфа и изменницу мать Клитемнестру, Орест оказывается неспособным воцариться на троне своего отца Агамемнона, ибо не в состоянии выполнять «позитивную программу» царствования. Дело в том, что, став царем, он включится в «установленный порядок бытия» и потеряет свободу. Доселе он жил вдали от родины, оторванный от всех привязанностей, и потому был свободным, наподобие «нитей, оторванных ветром от паутины и парящих высоко над землей». Орест всегда ощущал себя изгнанником: «Запахи и звуки, шум дождя по крыше, дрожание света — все скользило по мне, скатывалось по моему телу — я не пытался ничего ухватить, я знал уже, что все это принадлежит другим, никогда не станет *моим* воспоминанием. Плотная пища воспоминаний предназначена тем, кто обладает домами, скотом, слугами и пашнями. А я... Я, слава богу, свободен. Ах, до чего же я свободен. Моя душа — великолепная пустота»².

«Уклоняясь» от позитивного поступка из опасения «вписаться» в «железный порядок бытия» и тем самым безвозвратно быть засосанным трясинной «фактичности», Орест вступает в полемику с Юпитером, воплощающим универсальный миропорядок вселенной. Юпитер, желая заставить Ореста покориться, говорит: «Смотри на эти планеты, которые движутся в строгом порядке, никогда не сталкиваясь: это я упорядочил их орбиты, явив справедливость. Послушай гармонию сфер, беспредельный благодарственный гимн минералов, звучащий с четырех сторон света. Благодаря мне продолжается жизнь на земле, я повелел, чтобы дитя человеческое было человеком, чтоб от собаки рождалась собака; благодаря мне мягкий язык прилива лижет песок и отступает в положенный час... Опомнись, Орест: против тебя вся вселенная, а ты во вселенной — лишь жалкий червь. Прими естественный порядок вещей...» Но Орест не покоряется: «Ты — царь богов, Юпитер, — бросает он в лицо

¹ J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 134.

² Ж.-П. Сартр. Пьесы. М., 1967, стр. 20—21.

владыке вселенной,— ты царь камней и звезд, царь морских волн. Но ты, Юпитер, не царь над людьми»¹. Это признает и сам Юпитер: «Если свобода вспыхнула однажды в душе человека, дальше боги бессильны»². И Орест отказывается подчиниться: «Вне природы, против природы, без оправданий, без какой бы то ни было опоры, кроме самого себя. Но я не вернусь в лоно твоего закона: я обречен не иметь другого закона, кроме моего собственного. Я не вернусь в твой естественный мир: тысячи путей проложены там, и все ведут к тебе, а я могу идти только собственным путем. Потому что я человек, Юпитер, а каждый человек должен сам отыскать свой путь»³.

Прометеевский призыв к борьбе, вложенный Сартром в уста своего героя, к сожалению, лишь вуалирует несостоятельность позиции волюнтаристского отрыва от конкретно-исторической ситуации, от реального мира вообще. Ведь вырастающая из абсолютной отрицательности «для-себя-бытия» свобода оборачивается чем-то совершенно чуждым жизни. Как признает устами Ореста и сам Сартр, когда «свобода внезапно ударила» в него, «природа отпрянула», и он оказался одиноким, подобно «человеку, потерявшему свою тень».

Нетрудно заметить, что Сартр, подобно всем основным представителям иррационалистической философии, стремится облечь свои мысли в трудновоспринимаемые с точки зрения классической философии терминологические одежды. Этим иррационалисты хотят подчеркнуть «нетрадиционность» и «принципиальную новизну» своих философских установок. Однако анализ содержания экзистенциалистской философии свидетельствует, что «новая терминология» не содержит в себе чего-то принципиально нового. За сартровскими моделями реальности — «в-себе» и «для-себя» — скрываются противостоящие в буржуазном мире вещественные и субъективно-деятельные моменты общественного бытия.

Принимая «свободную» капиталистическую конкуренцию за «конечное развитие человеческой свободы», а ее отрицание отождествляя с отрицанием индивидуальной свободы вообще, Сартр и формулирует

¹ Ж.-П. Сартр. Пьесы, стр. 75—76.

² Там же, стр. 61.

³ Там же, стр. 77.

исходный принцип своей философии, согласно которому «фактичность» («в-себе») и «свобода» («для-себя») абсолютно противостоят друг другу. Не будучи в состоянии подняться над классовой ограниченностью буржуазного сознания (хотя Сартр очень много говорит о «преодолении» буржуазности), он не может увидеть, что провозглашаемый им идеал свободы — «это есть лишь свободное развитие на ограниченной основе — на основе господства капитала. Поэтому этот вид индивидуальной свободы есть вместе с тем полнейшее упразднение всякой индивидуальной свободы и полное порабощение индивидуальности такими общественными условиями, которые принимают форму вещных сил и даже сверхмощных вещей — вещей, независимых от самих индивидов, вступающих в те или иные отношения друг к другу»¹.

Борясь против инертной «вещественности мира», повсюду «подстерегающей» человеческую свободу, Сартр не замечает того, что «трагическая безысходность» схватки между человеком и миром вещей, обществом и природой («для-себя» и «в-себе», по терминологии Сартра) — следствие тех предпосылок, с которых он начинает свое философствование. Конечно, сами эти предпосылки отражают (в абсолютизированной форме) реальные противоречия буржуазного общества. Поэтому существует только один выход — покинуть идейные позиции того класса, защита интересов которого в философии препятствует подлинно научному решению исследуемых проблем.

Сартр предпринимал попытки такого рода, однако самое большее, чего он достиг, — и это естественное следствие его теоретических и особенно социально-политических установок — переход в лагерь мелкобуржуазных экстремистов. «Я сделался предателем и им остался, — заявляет Сартр в автобиографической повести «Слова». — Тщетно я вкладываю всего себя во все, что затеваю, целиком отдаюсь работе, гневу, дружбе — через минуту я отрекусь от себя, мне это известно, я хочу этого и, радостно предвосхищая измену, уже предаю себя в самый разгар увлечения»². Видимо, не случайно Сартр говорит здесь о преда-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. II, стр. 156.

² Ж.-П. Сартр. Слова. М., 1966, стр. 163.

тельстве. Его идейная и особенно политическая ориентация изменялась действительно многократно: занимая позиции «невмешательства» до войны, он становится в годы оккупации активным участником Сопротивления (вместе с А. Камю он редактирует подпольный орган французских патриотов «Комба»); в послевоенные годы Сартр выступает с нападкамии на компартию и Советский Союз (к этому времени относится его пьеса «Грязные руки», в которой он в извращенном свете представляет режим народной демократии; кстати, впоследствии он сам же запретил ее постановку); в начале 50-х годов — опять резкий поворот: Сартр в рядах сторонников мира, активно борется против колониальных войн во Вьетнаме и Алжире, против угрозы наступления фашизма во Франции (разъяренные осовцы требовали расстрелять Сартра и бросили в его особняк на улице Бонапарта бомбу); в 1968 г. — новый поворот: Сартр все больше и больше смыкается с левозкстремистскими и маоистскими группами, демонстративно берет на себя редактирование маоистского листка «Cause du peuple» («Дело народа»). Семидесятилетнего философа часто можно встретить на сборищах «леваков» в телогрейке и тапочках. «Некоторых забавляет, — заявил в 1973 г. Сартр корреспонденту американского журнала «Эсквайр», — когда они видят меня одетым по моде, которой следуют «леваки». Но после майских демонстраций в Париже я сказал себе: «Наконец-то, хотя бы в моем возрасте, я приобрел свободу одеваться так, как хочу». Буржуазную одежду — костюм, белую рубашку, галстук — я уже много лет считал безобразной, однако убеждал себя, что ее надо носить, иначе тебя примут за сумасшедшего. Короче, смирялся с этой участью. Теперь же смиряться больше не хочу»¹. Сартр произносит зажигательные речи против «культуры с большой буквы», взобравшись на импровизированную трибуну из составленных старых ящиков.

Бесспорно, такая широкая «амплитуда» в социальном поведении Сартра имеет вполне определенные классовые (мелкобуржуазные) корни. Но она имеет и «идейно-философское» основание, раскры-

¹ Цит. по: «Литературная газета», 14 ноября 1973 г.

вающееся в сартровской концепции времени. Сартр сделал решительную попытку поставить в фокус временной структуры человеческого бытия будущее. «Чем же я могу быть обязан прошлому?» — ставит перед собой вопрос Сартр и отвечает: «Не оно меня создало, это я, напротив, восстав из пепла, исторгнул из небытия свою память, воссоздавая ее снова и снова... Мне часто говорили: прошлое нас подталкивает, но я был убежден, что меня притягивает будущее... Я загнал плавный прогресс буржуа в свою душу, я превратил его в двигатель внутреннего сгорания; я подчинил прошлое настоящему, а настоящее будущему, я отринул безмятежную эволюционность и избрал прерывистый путь революционных катаклизмов. Несколько лет назад кто-то отметил, что герои моих пьес и романов принимают решения внезапно и стремительно,— к примеру, в «Мухах» переворот в душе Ореста происходит мгновенно. Черт побери, я творю этих героев по своему образу и подобию; не такими, разумеется, каков я есмь, но такими, каким я хотел бы быть»¹. Категория «временность» (*temporalité*) выступает в экзистенциализме как выражение глубинной основы человеческого существования, раскрывает основные характеристики экзистенции, которая «не есть то, что она есть, и есть то, что она не есть»².

То, что есть,— это уже исполненное, переставшее быть возможным, устойчиво-«солидное», «фактичность» человеческой реальности. Такая «фактичность» есть реализованное прошлое, каковое нельзя изменить (оно было). Это не значит, однако, будто прошлое всегда детерминирует человеческие поступки: человек постоянно придает своему прошлому иное продолжение и тем самым вырывается из-под диктатуры детерминизма. Способность таким образом влиять на прошлое, «формировать» его и имел в виду Сартр, провозглашая свой знаменитый тезис: «Существование предшествует сущности»³. Бытие прошлого в «экстазе» настоящего приобретает смысл «небытия», ибо постоянный «уход», «полет» от своей

¹ Ж.-П. Сартр. Слова, стр. 163.

² J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 588.

³ J.-P. Sartre. L'existentialisme c'est un humanisme. Paris, 1946, p. 17.

«фактичности» составляет главное содержание «для-себя-бытия». Настоящее как состояние такого «полета» воплощает в себе суть человеческой экзистенции, заключающейся в принципиальном отрицании, в переходе в «небытие», в «Ничто».

Настоящее, по Сартру, как раз и раскрывает неотождественность человека своему «в-себе-бытию» — своему телу, профессии, социальной роли, национальной, классовой принадлежности. Сказать о человеке, к примеру, что он официант, совершенно не значит сказать о нем нечто существенное. Тот же официант, заявляет Сартр, никогда не является официантом в том смысле, в каком чернильница является чернильницей. Чтобы раскрыть содержание его человеческих характеристик, необходимо обратиться к его желаниям, стремлениям, к тем проектам, замыслам, целям, которыми он руководствуется в своей жизни. В этом смысле человек всегда есть свой «замысел» и — поскольку реализация замысла относится к будущему — «свое проблематическое будущее»¹. Именно будущее определяет, по Сартру, содержание человеческой реальности: «Будущее конституирует значение моего настоящего *для-себя-бытия*, как проект своей возможности»².

Здесь Сартр указывает на тот тривиальный факт, что природная, как и социальная, одинаковость совершенно не создает предпосылок для возникновения собственно человеческого, общественного отношения (пчелиный рой, замечает по аналогичному поводу К. Маркс, составляет, в сущности, лишь одну пчелу³). Однако выводы, отсюда вытекающие, несколько иные, нежели просто отождествление человека с содержанием его духовно-целевой устремленности.

К. Маркс, поставив, по существу, тот же вопрос, показывает, что в нем кроется и глубоко позитивное содержание (не связанное лишь с «тотальным убегающим» от всего «вещественного» в мир идеальных замыслов и проектов). «Если бы индивид А, — пишет К. Маркс, — имел ту же потребность, что и индивид В, и овеществлял свой труд в том же самом предмете, что и индивид В, то между ними не существовало

¹ J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 173.

² Ibid., p. 173.

³ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 190.

бы никакого отношения; рассматриваемые с точки зрения осуществляемого ими производства, они вовсе не были бы различными индивидами. У обоих есть потребность дышать; для обоих существует воздух в качестве атмосферы; все это не устанавливает между ними никакого социального контакта; как дышащие индивиды они находятся в отношении друг к другу только как природные тела, а не как личности. Только различие их потребностей и неодинаковость осуществляемого ими производства дают повод к обмену и к их социальному приравниванию друг к другу в обмене; это природное различие является поэтому предпосылкой их социального равенства в акте обмена и вообще является предпосылкой того отношения, в которое они вступают между собой как производящие индивиды»¹.

Установив взаимодействие природных и общественных характеристик индивидов (а не просто констатируя, как Сартр, их «несовместимость»), К. Маркс анализирует источник того, почему «каждый индивид в качестве человека выходит за пределы своей собственной особой потребности» (то есть то, что Сартр просто констатирует: официант есть нечто большее, чем просто совокупность профессиональных характеристик). И наконец приходит к выводу: поскольку «природное различие индивидов и их товаров образует мотив для объединения этих индивидов, для установления общественного отношения между ними как обменивающимися, отношения, в котором они *предположены* как равные и *выявляют* себя в качестве равных,— к определению равенства присоединяется еще и определение *свободы*»².

Связывая свой анализ таких характеристик индивида как равенство, свобода и др., с реальными общественными отношениями людей, К. Маркс приходит к конкретным, практически значимым выводам. Сартр же ведет свое рассуждение абстрактно, противопоставляя человека и вещь, общество и природу. Отсюда и выступает неспособность «пробить» стену одиночества человека, окруженного «чужой» вещественностью мира.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 189.

² Там же, стр. 190.

Продолжим, однако, изложение хода мысли Сартра. Постоянно ориентированный в будущее, человек переживает свое бытие как свободу, ведь будущее реально представлено как «пучок возможностей», приглашающих (и «понуждающих») к выбору. Тем более что отказаться от выбора никак нельзя, ибо такой отказ — тоже выбор, но выбор «не выбирать».

Каждый сделанный выбор требует другого, другой — третьего и так до бесконечности. Отсюда и возникает состояние «перманентного» изменения человека (непрекращающееся «предательство» самого себя), которое так «красочно» описывает автор повести «Слова»: «Вероятно, мы не есть для себя что-то подобное вещам. Вероятно, мы просто не есть вообще. Всегда под вопросом, всегда отстраняемые, мы, вероятно, постоянно должны созидать себя»¹.

Поэтому, утверждает Сартр, человек не в состоянии непрерывно выдерживать свою свободу. Специфический способ, каким он ее осознает (как «открытость» множеству возможностей, между которыми необходимо выбирать), есть тоска (*l'angoisse*): «В тоске свобода ставит сама себя под вопрос в собственном бытии»². Именно отсюда и вырастает своеобразное «защитное средство», которым человек стремится «заслониться» от невыносимых в своей неотвратимости «прямых лучей» свободы, — самообман (*mauvaise foi*).

Наиболее распространенной формой такого самообмана является попытка прекратить перманентное убегание от самого себя, что достижимо лишь... в мнении других.

Иллюстрацией этой идеи Сартра может служить его пьеса «Закрытые двери». Герои ее стремятся обрести внутреннее спокойствие духа, утверждая себя в каком-то «позитивном» качестве в глазах другого. Один из них, вспоминая о прошлой жизни, говорит: «В моей спальне было шесть больших зеркал. В каком бы углу я ни находился, я всегда мог наблюдать себя в одном из них. Говоря, я мог видеть себя говорящим, я видел себя таким, каким меня видят другие люди, и это отрезвляло меня»³.

¹ J.-P. Sartre. Baudelaire. Paris, 1947, p. 47.

² J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 66.

³ J.-P. Sartre. Huis clos. Théâtre. Paris, 1947, p. 136.

Мнение окружающих, таким образом, рассматривается Сартром как возможный источник успокоения (может быть, именно этим объясняется и то, что человеческие «существования» у Хайдеггера отказываются от «аутентичного» свободного бытия и добровольно растворяются в толпе анонимного *das Man*), но, будучи неблагоприятным для человека, оно превращается в источник мучительных, поистине адских страданий. Недаром герой «Закрытых дверей» Гарсен бросает под занавес многозначительную реплику: «...в аду не нужна никакая сера, ад — это другие люди»¹.

Самообман тем не менее не в состоянии уничтожить свободу, хотя она и несовместима с бытием мира вещей (в-себе). Поэтому, замечает Сартр, «свобода не есть бытие: она есть бытие человека или, иначе говоря, лишенность бытия... Человек не может быть иногда свободным, а иногда ограниченным в своей свободе: он всегда или полностью свободен, или его вообще нет»².

Сартровская концепция «тотальной свободы» и есть следствие негативистского истолкования человеческого существования как абсолютного отрицания бытия вещественного мира. «Мы есть свобода, которая выбирает, — формулирует Сартр основной тезис своей концепции, — но мы не выбираем быть свободными: мы приговорены к свободе»³. Его аргументация в пользу тотального характера свободы на первый взгляд может показаться убедительной. В самом деле, решая любые вопросы, человек возвышается над непосредственными жизненными условиями, противопоставляя им их «будущее» (которое сейчас «не есть») состояние. В своих действиях человек преобразует наличную действительность, «отрицает» ее. Человек и в самом деле выходит за рамки наличного состояния и, приобретая в результате этого способность реально взаимодействовать не только с настоящим, но и с прошлым и будущим, оказывается единственным в мире по-настоящему историческим («временным») существом.

Однако все это характеризует свободу слишком

¹ J.-P. Sartre. *Huis clos*. Théâtre, p. 167.

² J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*, p. 516.

³ *Ibid.*, p. 569.

абстрактно, только как нечто отличающее человека от предшествующих ему существ. И хотя абстрактные характеристики важны как «первичные» не только для исторического, но и для логического исследования свободы, они, разумеется, недостаточны.

Тем более что Сартр берет эти характеристики не как генетически более древние (и в этом смысле «первичные») «слои» свободы, а как единственно возможное ее определение. Реальное «бытие» свободы в сложных, противоречивых и, что особенно важно, объективных обстоятельствах общественной жизни фактически им игнорируется. Но в таком случае утрачивается конкретный подход к проблеме.

Например, весьма важным представляется рассмотрение влияния субъективных факторов на объективные обстоятельства борьбы за свободу. Сартр, как мы видели, придает этим факторам решающее значение: важно, чтобы свобода «вспыхнула» в человеке, и тогда все объективное должно «отпрянуть», рассуждает Орест в «Мухах» (так рассуждают и маоисты о мудрости «великого кормчего», перед которой все объективное превращается в «бумажных тигров»). Но в таком случае проблема просто снимается. Между тем, взятая в реальном жизненном контексте современности, она оборачивается не голым отрицанием объективности, а вполне конструктивным результатом. Еще в 1907 г. В. И. Ленин в статье «Памяти графа Гейдена» показал, какие различные практические следствия могут получиться из примерно одинаковых объективных ситуаций, если различными окажутся субъективные моменты, им сопутствующие. «Раб, сознающий свое рабское положение,— пишет В. И. Ленин,— и борющийся против него, есть революционер. Раб, не сознающий своего рабства и прозябающий в молчаливой, бессознательной и бессловесной рабской жизни, есть просто раб. Раб, у которого слюнки текут, когда он самодовольно описывает прелести рабской жизни и восторгается добрым и хорошим господином, есть холоп, хам»¹.

Сартр анализирует как будто бы аналогичную ситуацию: даже заключенный в тюрьме «может считать свою ситуацию либо ограничением, либо поводом

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 16, стр. 40.

к побегу; он всегда свободен стремиться бежать из тюрьмы»¹. Если бы Сартр ограничил анализ этой ситуации рамками практической задачи, едва ли были бы основания полемизировать с ним. Но «ситуация тюрьмы» имеет у Сартра сугубо метафизический смысл. Практический же смысл борьбы за свободу отрицается им в качестве «несущественного»: «...формула «быть свободным» не означает «достигать того, чего хотят», она скорее означает «определяться в желании и выборе самому». Иначе говоря, успех не имеет ровно никакого значения для свободы»².

Слов нет, нельзя растворять человеческое действие в «практических последствиях», подменять его цели утилитаристски трактуемым успехом, но и полный отрыв от практики обесмысливает действие, превращает свободу исключительно во «внутреннее» (идеальное) состояние. Ненужность такого состояния вынужден был в свое время признать и сам Сартр, о чем свидетельствует вложенная им в уста Рокантена, героя «Тошноты», фраза: «Я свободен. И жизнь утратила свой смысл»³.

Жизнь действительно утрачивает смысл, если ориентировать поведение на свободу, «зачеркивающую бытие». Правда, Сартр усматривает в концепции «тотальной свободы» гарантию более тесной связи человека с практическими жизненными ситуациями, нежели позволяет Спинозовская формула «познанной необходимости». Последняя-де ссылкой на «объективные обстоятельства» может оправдать любую пассивность.

Доля истины в таком заключении, несомненно, содержится, если иметь в виду метафизическое толкование «познанной необходимости» в духе Спинозы — Гольбаха. К тому же следует учесть, что идею «тотальной свободы» Сартр разрабатывал в специфической ситуации борьбы против фашистских оккупантов, когда ссылка на «объективные обстоятельства» (военная мощь оккупантов, жестокие репрессии против малейшего проявления недовольства оккупаци-

¹ *J.-P. Sartre. L'Être et le Néant*, p. 504.

² *Ibid.*, p. 563.

³ *J.-P. Sartre. La nausée*. Paris, 1938, p. 202.

онным режимом) могла и в самом деле служить формой «уклонения» от борьбы.

Именно тогда и рождается образ тираноубийцы Ореста («Мухи»), восстающего против всего «космического порядка». Герои Сартра — воплощение «приговоренного к свободе» человека, которому некуда деться от свободы, некуда «уклониться», существует только один путь: принять на себя всю полноту ответственности за совершающееся в мире, ибо «тотальная свобода» порождает столь же «тотальную ответственность». «Будучи приговоренным к свободе,— отмечает Сартр,— человек несет тяжесть мира на плечах: он ответствен за мир и за себя, рассматриваемого как способ бытия... Ответственность его всеобъемлюща...»¹

Иллюстрируя далее свою идею «всеобъемлющей ответственности», Сартр пишет: «Если я мобилизован на войну,— это моя война, я виновен в ней: я ее заслуживаю. Я заслуживаю ее прежде всего потому, что всегда мог бы уклониться от нее, стать дезертиром или покончить жизнь самоубийством. Если я этого не сделал, я, следовательно, ее выбрал, стал ее соучастником»². Выходит, что единственный способ неприятия войны — «уклонение от участия в ней», что, впрочем, полностью согласуется с сартровской концепцией «зачеркивания» бытия свободой.

Здесь-то и обнаруживается основной *практический порок* сартровской концепции. Теоретически она как будто бы «преодолеывает» созерцательность метафизически толкуемой формулы «познанной необходимости», но на деле следствия позиции Сартра равнозначны следствиям, вытекающим из традиционного понимания названной формулы. Если абстрактному примеру Сартра придать исторически конкретный смысл, то легко увидеть, что из поля зрения метра французского экзистенциализма выпала единственная практически значимая возможность, которой воспользовались большевики в России в годы первой мировой войны. Известно, что большевики были самыми решительными ее противниками, но, когда их мобилизовывали в ряды армии, они не дезертиро-

¹ J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 639.

² Ibid., p. 640.

вали и не кончали жизнь самоубийством. И это вовсе не означало, что они «выбирали войну», «становились ее соучастниками». Они активно боролись против войны (кстати, решительно осуждая «уклонение» как утопически-пацифистский, неэффективный способ борьбы), вели активную политическую пропаганду среди солдат, убеждая их повернуть штыки против своего империалистического правительства. И такой метод, как показала история, оказался единственно эффективным.

Что же касается сартровских «всеобъемлющей ответственности» и «тотальной свободы», то на практике они оказываются чем-то прямо противоположным своему замыслу. Тотальная ответственность превращается в тотальную... безответственность.

И вся эволюция взглядов Сартра так и не вывела его за пределы абстрактного и, по сути дела, чисто отрицательного понимания свободы. Даже в последней большой философской работе «Критика диалектического разума», где Сартр, казалось бы, отходит от некоторых положений «Бытия и ничто» (признание практики, диалектики и даже оценка марксизма как «вершины современной философской мысли», которую нельзя опровергнуть, поскольку марксизм — это «не просто философия», а «климат наших дней», «сфера, которая их питает»), — даже здесь, если брать не слова, а суть, Сартр остается верным своим первоначальным принципам. Ведь диалектику, отождествляемую с практикой, Сартр рассматривает лишь как «всеобщий метод и всеобщий закон антропологии»¹. Объективной же диалектики, диалектики природы, по Сартру, нет и быть не может, ибо «диалектика является видом разумности у всего организованного»²; самое большее — мы можем «вносить» диалектику в природу нашим практическим действием, но это приводит к трагедии отчуждения. Надо сказать, что позиции Маркса и Сартра по отношению к проблеме отчуждения принципиально различны. Для К. Маркса отчуждение — следствие конкретно-исторических обстоятельств функционирования человеческой деятельности (в системе классово-антаго-

¹ J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 117.

² Ibid., p. 28.

нистических отношений). Для Сартра это свойство самой практики в ее взаимоотношении с принципиально «чуждым» (абсурдным) ей миром материи. «Каждое мгновение мы ощущаем материальную действительность как постоянную угрозу нашей жизни, как сопротивление нашей работе, как границу нашего познания»¹ — так характеризуется в «Критике диалектического разума» материальное бытие (характеристика, принципиально идентичная описанию «в-себе-бытия» в «Бытии и ничто»).

Итак, единственным видом подлинно «свободного» поведения, по Сартру, является действие, не «схватываемое» внешним детерминизмом материального «в-себе-бытия». При такой постановке вопроса единственно человеческим (свободным) может быть нравственный (коренящийся «в глубинах» человеческой экзистенции) поступок. Только он по-настоящему и «разумен» (в особом, экзистенциалистском смысле), поскольку его не деформирует детерминизм «абсурдного» бытия.

Именно такого рода «нравственным» актом было «принятие» Сартром марксизма, громогласно провозглашенное им в 50-х годах. На первый взгляд казалось, что Сартр эволюционирует к марксизму, — об этом писала пресса не только капиталистических, но и социалистических стран. В действительности же «принятие» марксизма имело в своей основе отнюдь не признание принципиальной истинности марксистского учения. Для Сартра здесь главным был «свободный» выбор, «волевое решение». Едва ли поэтому стоит удивляться, что дальнейшая эволюция Сартра (после 1968 г., когда он открыто выступил в качестве идейного вождя бунтующей буржуазно-экстремистской молодежи) пошла по линии сближения с маоистским «марксизмом». На первый взгляд маоистский догматизм, откровенное отрицание гуманизма, как якобы сугубо «буржуазного» понятия, требование «уничтожения собственного я» и превращения личности в «нержавеющий винтик Мао» и т. д. и т. п. — все это должно было бы вызвать резко отрицательную реакцию со стороны экзистенциалистского «гуманизма», абсолютизирующего именно

¹ J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique, p. 247.

«уникальное» и неповторимо личностное в человеке. Тем более что именно китайский «вариант» социализма обнаруживает черты той «серийности», из которой вырастает «сплоченная террором» группа, о чем много писал Сартр на страницах «Критики диалектического разума».

И все же Сартр по-своему последователен. Речь идет об общности исходной философской и идейно-политической позиции Сартра и маоистов: это ориентация на субъективистский произвол как главную «практическую» силу социального и индивидуального, философско-теоретического и политически-практического, творчества и действия.

Специфический вариант той же позиции «первенства» морали развивал в рамках своей «философии абсурда» другой французский писатель и философ-экзистенциалист А. Камю. В эссе «Миф о Сизифе» он ставит вопрос о самоубийстве как главной философской проблеме: «решить вопрос, стоит ли жизнь того, чтобы жить,— значит ответить на основной вопрос философии. Остальные вопросы — имеет ли мир три измерения, обладает ли рассудок девятью или двенадцатью категориями — следуют потом. Это уже игра: сначала же следует ответить»¹.

Может, правда, показаться, что есть вопросы и посущественнее. Однако «я никогда не видел, чтобы кто-нибудь умер за онтологический аргумент... зато я много вижу людей, умирающих оттого, что убеждены: жизнь не стоит жизни»². Впрочем, вопрос о смысле жизни не сразу приходит в голову: обыденное течение событий создает иллюзии осмысленности повседневного существования — «пробуждение утром, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон,— понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме...»³. Но однажды приходит в голову вопрос: зачем эта уныло повторяющаяся монотонность бытия, ради хлеба насущного? А зачем хлеб?

И «привычные декорации рушатся», а человек, переходя от одного «зачем» к другому, обнаруживает,

¹ A. Camus. *Le Mythe de Sisyphe*. Paris, 1972, p. 15.

² *Ibid.*, p. 15—16.

³ *Ibid.*, p. 27.

что нет ответа на бесчисленные вопросы о смысле. Становится ясным, что жизнь бессмысленна, абсурдна. Но если так, то зачем жить? Вопрос между тем поставлен неверно. Что мы имеем в виду, когда вопрошаем о смысле жизни? Вероятно, наличие рационального смысла, но такого смысла нет и быть не может, ибо абсурдность — естественное качество самой жизни. Поэтому не стоит отчаиваться оттого, что мы не находим в жизни того, чего в ней и быть не должно. Следует просто принимать жизнь, какой она есть. «Завтра не существует,— как бы подводит итог своему рассуждению Камю,— вот отныне основа моей исполненной смысла свободы»¹. Сказанное не следует понимать в том смысле, что нужно отбросить всякие проекты, жизненные планы и прочее, нет, просто необходимо помнить условность этих планов, жизнь всегда в той или иной мере «корректирует» самые, казалось бы, «совершенные» планы, и не следует принимать близко к сердцу эти коррективы.

Опять «абсурд». И опять признание этого обстоятельства служит определенной практической ориентации. «Чувство абсурда,— сказано по этому поводу в эссе «Бунтующий человек»,— когда из него берутся извлечь правила действия, делает убийство по меньшей мере безразличным и, следовательно, возможным. Если не во что верить, если ни в чем нет смысла и нельзя утверждать ценность чего бы то ни было, то все допустимо и все неважно. Не существует «за» и «против», убийца ни прав, ни неправ. Можно топить печи крематориев, а можно ухаживать за прокаженными. Добро и зло — совершенная случайность и прихоть»². Признание абсурдности бытия служит Камю «основанием» для предпочтения морали разуму. Ведь абсурд делает равноценным лишь разумный, но не вообще любой выбор.

Именно эту позицию отстаивает Камю в споре с «немецким другом» (философом-экзистенциалистом, оказавшимся в силу логики событий «по ту сторону баррикад»). Что же делает позицию антифашиста (Камю вместе с Сартром был активным участником Сопротивления) «более предпочтительной» по сравнению с позицией «защитника фашизма»? Если объек-

¹ А. Камю. *Le Mythe de Sisyphe*, p. 82.

² А. Камю. *L'homme révolté*. Paris, 1970, p. 15.

тивные аргументы «уравновешиваются», то имеет ли смысл вообще занимать какую-то позицию? «Вы никогда не верили в смысл этого мира,— обращается Камю к «немецкому другу»,— и сделали из этого вывод, что все равноценно, что добро и зло определяются совершенно произвольно. Вы допустили, что единственными ценностями являются те, которые проявляются в мире животных,— жестокость и хитрость. Вы заключили, что человек — ничто и можно убивать его душу, что в нашей, в высшей мере бессмысленной истории высшим назначением человека может быть лишь риск силы, а его моралью — реализм завоеваний. Сказать по правде, я, продолжавший думать, как и вы, почти не находил аргументов, чтобы возразить вам, кроме сильнеешего чувства справедливости, казавшегося мне малоразумным, подобным внезапно возникшей страсти... Я продолжаю думать, что этот мир не имеет высшего смысла. Но я знаю, что нечто в нем все же имеет смысл. Это — человек, поскольку он — единственное существо, которое его заслуживает»¹.

Итак, никаких аргументов против фашизма, кроме иррационального («морального») «чувства справедливости», Камю предложить не может. Но такая «идейная» основа может бросить «по любую сторону баррикад» — пример тому бесчисленные метания Сартра из лагеря реакции в лагерь прогресса и обратно. Да и сам Камю — в прошлом член коммунистической партии, антифашист — в последние годы жизни (он погиб в 1960 г. в автомобильной катастрофе) занимал антикоммунистические, антисоветские позиции.

Социальная база подобной, мягко выражаясь, «нестабильности» идейно-политической позиции давно определена — это мечущаяся между рабочим классом и капиталистами мелкая буржуазия, разоряемая и нещадно эксплуатируемая, но боящаяся в силу своей социальной природы союза с пролетариатом. И, утратив надежду на объективный ход истории, на прогрессивное историческое действие, буржуазные идеологи ищут иные подпорки для пошатнувшегося

¹ A. Camus. Lettres a un ami allemand. «Essais». Paris, 1965, p. 240.

основания мира. На место объективно-исторической реальности общественного бытия подставляется та или иная разновидность мифореальности, на место практически-материальной деятельности ставится «моральное» действие.

Камю, как и Сартр, исповедует концепцию «тотальной» свободы. Однако ситуация «приговоренного к свободе» привлекает внимание Камю несколько в ином повороте, что делает позицию автора «философии абсурда» переходом к еще одному варианту буржуазной мифореальности. Калигула — герой одноименной пьесы Камю, — используя громадную власть в качестве римского императора, пытается стать «тотально» свободным существом, играть роль судьбы для своих подданных (свобода не просто свобода от других, она, как правило, за счет других). Но если у Сартра Орест (пьеса «Мухи») отказывается от власти в родном городе, чтобы не стать тираном, то в «Калигуле» Камю последовательно демонстрирует, как превращается (точнее, вырождается) свобода в тиранию.

Но каким же тогда должен быть реальный путь свободы? Если «тотальная» свобода оказывается тиранией, то есть самоотрицанием, то, вероятно, «всякая человеческая свобода в своей глубочайшей основе относительна»¹. Вот почему основная идея опубликованного в 1951 г. «Бунтующего человека» состоит в ограничении «тотальности» свободы, в попытке дать практическое истолкование ее содержания через понятие «бунта». «Бунт, — разъясняет свою точку зрения Камю, — никоим образом не есть требование «тотальной» свободы. Наоборот, бунт делает процесс свободы полным... Нет сомнений, что бунтарь требует для себя настоящей свободы, однако, ни в коем случае, если он последователен, он не требует права уничтожения жизни и свободы другого человека. Бунтарь никого не унижает. Свобода, за которую он выступает, предлагается всем; свобода, которую он отбрасывает, запрещается для всех. Не только раб против господина, но также и человек против мира господ и рабов»². Обращаясь к практическим ситуа-

¹ A. Camus. L'homme révolté, p. 351.

² Ibidem.

циям революционной борьбы за свободу, Камю пытается — в соответствии со своей установкой на моральную сферу как область собственно человеческой деятельности — представить моральные вопросы (о принципиальном праве революционера на насилие, убийство и т. п.) в качестве главных вопросов революции.

Конечно, моральный аспект революционного переустройства общества играет далеко не второстепенную роль. Ведь энергия трудящихся, поднявшихся на борьбу за свое освобождение, рождает высочайшие образцы новой, революционной нравственности. Вместе с тем действительно историческую роль может сыграть только та революционная деятельность, носители которой руководствуются в своей борьбе, особенно когда приходится прибегать к насильственным средствам, высокими моральными принципами, гуманизмом, уважением к человеческому достоинству. Понятно, почему такое большое значение придавали В. И. Ленин и его соратники (Ф. Э. Дзержинский и др.) вопросу о соотношении цели и средств в революционных действиях. Известны резкие оценки К. Маркса в адрес концепции С. Г. Нечаева о дозволенности любых средств (в том числе и массового террора по отношению ко всем, кто активно не поддерживает революцию) для достижения благородной цели: статью Нечаева «Кто не за нас, тот против нас», в которой высказаны эти идеи, К. Маркс квалифицирует как «апологию политического убийства»¹.

Но одно дело — признавать важную роль указанных вопросов, и совсем другое дело — к ним сводить все содержание революционных событий, как это делает Камю, например, в пьесе «Справедливые» (или Сартр в пьесе «Дьявол и господь бог»). Камю стремится «доказать», что, став на путь революционного террора, человек, независимо от своей воли, перерождается в жестокого и холодного деспота, бесстрастно «подсчитывающего», сколькими человеческими жизнями можно пожертвовать во имя торжества «высших целей», и готового «облагодетельствовать» человечество даже против его воли. Таков

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, стр. 412.

«типичный» образ революционера (во многом несущий черты Нечаева), изображаемый Камю.

Больше того, поскольку революция, считает Камю, заменяет одно правительство другим, сохраняет аппарат принуждения (пусть даже революционного) и стремится к некоторому, пусть к новому, порядку, она вообще ничего общего не имеет со свободой. Поэтому революции Камю противопоставляет «бунт», постоянную оппозицию любому порядку, любому насилию и принуждению, любому правительству. «Революционер должен быть одновременно и бунтарем,— рассуждает Камю,— иначе он не революционер, а полицейский и функционер, выступающий против бунта»¹. Надо сказать, что экзистенциалистская концепция свободы показательна еще в одном отношении. Еще в «Святом семействе» отмечалось, что человек свободен «не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность...»². Так вот, в учениях Сартра и Камю и можно обнаружить своеобразную попытку «наполнить» идею свободы положительным содержанием. К сожалению, содержание это чрезвычайно далеко от действительного понимания человеческой индивидуальности и фактически все-таки не выходит за рамки понимания свободы как отрицательной силы. Ведь, по существу, перед нами типично анархистская точка зрения. Будучи направленной против «теории» и «практики» мелкобуржуазных и анархистских групп типа «Народной расправы» Нечаева, «критика» Камю совершенно непропорционально распространяется на всех революционеров вообще, в том числе и на тех, кто стоит на марксистских позициях. Порочность точки зрения Камю с большой очевидностью обнаруживается, если обратиться к реализации идеи «бунта», несколько неожиданно на первый взгляд осуществившейся в КНР. Не случайно Сартр, развивший в последние пять — семь лет сходный с Камю взгляд на сущность свободы, революции и человеческой личности, ныне открыто поддерживает маоистский Китай и группы левых экстремистов и «революционистских» бунтарей во Франции.

¹ А. Сатис. *L'homme révolté*, p. 306.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 145.

Руководители КПК, как известно, свои официальные теоретические установки формулируют, исходя из первенства «революционно»-идейных факторов перед социально-экономическими. Все задачи развития промышленности, например, по мнению маоистов, могут быть решены путем «революционизации» сознания производителей; что же касается «вещественного элемента», то чрезмерное внимание к нему может привести к опасной «теории производительных сил» (авторство которой приписывается Лю Шао-ци), к «контрреволюционному экономизму». Даже классовая принадлежность с точки зрения маоизма оказывается функцией «сознательно» избранной позиции: недаром «приобщение» к рабочим и крестьянам «осуществляется» путем «перевоспитания» (в «школах 7-го мая», например), «изменения классово-психологии» и т. п.

К этому добавляется упование на «бунт» как способ радикального (и потому «свободного»), не связанного какими-то правилами и закономерностями решения важнейших вопросов. Хорошо известны события китайской «культурной революции», когда толпы молодых «бунтарей» и смутьянов открыли огонь «по штабам», и это буйство нашло официальную поддержку «красного солнышка», направившего хунвейбинам послание с красноречивым названием «Бунт — дело правое».

Так что «милые уму и сердцу» Камю «теоретические» позиции не только не предотвратили так резко осуждавшихся им насилия и массовых политических убийств, а, скорее, наоборот. Именно из субъективистского «пожелания» скорейшего сокрушения противостоящих социализму сил, не подкрепленного трезвым анализом объективной ситуации в мире, вытекает представление о мировом империализме как о «бумажном тигре»; из нежелания считаться с объективным положением вещей в экономике возникает авантюристическая практика «большого скачка» и «малой металлургии»; на таком же «теоретическом» базисе зиждется и античеловеческая «арифметика» «великого кормчего», выраженная в печально знаменитой фразе: «Пускай в результате мировой войны и погибнет половина человечества, зато погибнет и империализм, и остальная часть на-

селения сможет беспрепятственно строить новое общество».

Таким образом, политическая «линия» маоизма наглядно демонстрирует, к каким практическим выводам может привести теоретическая установка Камю. Общность мелкобуржуазных и анархических позиций и делает возможным совпадения экзистенциализма, одного из современных буржуазных направлений, с маоизмом, претендующим на роль «вершины» современного марксизма. Да иначе и быть не могло. Абсолютизируя индивидуальную неповторимость человеческой личности в ее принципиальной противопоставленности обществу (экзистенциализм) или же конформистскую «нерасчлененность» многомиллионной человеческой массы в ее противопоставленности «ничтожности» отдельного элемента массы, единственным «оправданием» существования которого может быть лишь служение в качестве «нержавеющего винтика Мао» (маоизм), и те и другие говорят, по сути, одно и то же. Ведь и та и другая абсолютизация неправомерны. А «неправильное мышление,— как подчеркивал в свое время еще Ф. Энгельс,— если его последовательно проводить до конца, неизбежно приводит, по давно известному диалектическому закону, к таким результатам, которые прямо противоположны его исходному пункту»¹. Именно поэтому и пересеклись, казалось бы, несовместимые пути буржуазных «философов свободы» и «марксистов» из-за китайской стены.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 382.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В лабиринтах буржуазной мифореальности

Неразвитость, незрелость человеческой практики на протяжении предыстории человечества придавала действию законов общественного развития *стихийный*, то есть неподконтрольный для творящих историю людей, характер. Стихия общественного развития и порождала в конечном итоге многочисленные противоречия общественного бытия, и прежде всего конфликт между способностью человека к «универсальному» практически-революционному преобразованию материального мира и реально существовавшей на протяжении длительного исторического периода неподконтрольностью для человека общественного бытия и вытекающей отсюда его зависимостью от «внешних» сил истории и природы. Но в таком случае происходит «как бы возврат» (по способу проявления) на уровень форм движения материи, предшествующих общественной, и тем самым в теории непонимание специфики исторического развития.

Общественное развитие осуществляется, разумеется, на основе необходимости. Однако историческая необходимость, в отличие от природной, является результатом *целенаправленной* деятельности масс. А это значит, что в своей деятельности люди устанавливают практические взаимоотношения не только с действительностью, но и с возможностями. Последние же всегда многозначны (возможностей обычно несколько, по крайней мере две), поэтому *многозначна* и сама практическая деятельность, в которой реализуется историческая необходимость, одна из исходных характеристик свободы человеческого действия.

Свобода, таким образом, составляет необходимую сторону практического действия *в момент* реализа-

ции той или иной возможности. Существенным при этом является *контролируемое человеком превращение* возможности в действительность, а не сам по себе факт такого превращения. Между тем оказывается, что это превращение может совершаться и совершается стихийно даже в общественном развитии. Проявлением такой стихийности является то, что свобода (и ее понимание в общественном сознании различных исторических эпох) выступает в формах, весьма отдаленно воспроизводящих ее подлинную сущность: непосредственно в форме своей противоположности — *необходимости* либо же безудержного произвола.

Лишь социалистическая революция кладет конец господству стихийных законов общественного бытия и открывает простор для адекватного (соответствующего сущности) проявления исторической необходимости, подлинной свободы человека. Социализм тем самым впервые приводит к тому, что «человек теперь — в известном смысле окончательно — выделяется из царства животных и из звериных условий существования переходит в условия действительно человеческие... Это есть скачок человечества из царства необходимости в царство свободы»¹.

Конечно, и в период предистории человечества, хотя здесь превращение возможности в действительность носило стихийный характер (стихийной была лишь форма, но отнюдь не содержание процесса — даже в первобытную эпоху возможность превращалась в действительность не «сама собой», а людьми), в определенной мере все же оставалось место для человеческой свободы. Но так как для всей предистории неизбежен конфликт между сущностью и существованием человека, то возможность и действительность как бы «разрываются», «распадаются» и противостоят друг другу как взаимоисключающие.

В общественном сознании такого рода «разорванность» чаще всего выражалась в противопоставлении природных характеристик человека его общественной сущности, правда не понятой в ее действительном содержании. Как природное (биологическое по преимуществу) существо человек всецело принадле-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 294—295.

жит ситуации, наличному положению вещей, действительности; общественные же его характеристики, позволяющие постоянно выходить за рамки наличного «здесь» и «теперь», выводят его непосредственно в сферу возможности. Но именно непонимание общественной природы человеческого бытия приводило домарксистскую, а сегодня немарксистскую философию к убеждению в том, что статусом реальности обладает лишь налично существующее. Оно и понятно, ибо реальность возможности обнаруживается только в человеческой деятельности и доступна теоретическому осмыслению при правильном понимании последней. Вот почему из поля зрения многих философов прошлого исчезает само превращение возможности в действительность и вместе с ним и свобода. Вследствие этого свобода либо вообще отрицается, либо сводится к своим «суррогатам».

Отсюда крайне антиномичный характер подходов к проблеме свободы в классической и современной немарксистской философии. Одна из такого рода антиномий, прослеженная в ее конкретных модификациях на страницах данной книги, — неспособность совместить (и даже просто соотнести) свободу и детерминизм. И если реальность отождествляется только с наличным бытием, то подобное соотнесение и впрямь невозможно: если существует детерминизм, то свободы нет в принципе (в лучшем случае свободой называют то, причины чего мы пока еще не знаем), если же есть свобода, то тогда не имеет смысла детерминизм. В рамках этой альтернативной постановки проблемы на протяжении многих столетий и билась философская мысль.

Открытие материалистического понимания истории, а следовательно и уяснение того факта, что реальность существует не только в форме действительности, но и в форме возможности, показали, что детерминирующее воздействие на человеческую деятельность оказывают не только уже существующие обстоятельства, но и заключенные в них возможности (они ведь тоже реальны). Поэтому признание свободы вовсе не обязательно предполагает отрицание детерминизма: свобода (свободное действие) всегда детерминирована, но способ этой детерминации специфичен.

Впрочем, многие представители домарксистской, как и современной немарксистской, философии замечали сам факт детерминированности свободы. Однако в своем непосредственно внешнем выражении (а заглянуть глубже созерцательно-метафизическая позиция не позволяла) этот факт выступает как *зависимость свободы от человеческой воли* (на самом деле воля лишь одно из конечных звеньев цепи детерминации свободного действия). Вот почему в философской традиции и в современной буржуазной философии четко просматривается тенденция к отождествлению свободы со свободной волей, которая зиждется на противопоставлении природных и общественных свойств человека. В этом случае почти неизбежным оказывается вывод о принципиально произвольном, то есть имеющем единственным источником абсолютно автономную человеческую волю, характере действий и поступков человека, называемых свободными. Отсюда сами собой следуют теоретические и практические ситуации, порождающие те лабиринты философской мысли, в которых блуждают буржуазные теоретики свободы.

Первый путь (и тупик) в лабиринте демонстрирует немарксистский материализм XIX—XX вв. Уже представители классического метафизического материализма были весьма скептически настроены по отношению к идее автономности человеческой воли, откуда их сомнение и в отношении свободы. Но только в XIX и особенно в XX в. стало «совершенно ясно», что не существует никаких особых сущностей типа «духа», «воли» и т. п., что все они «лишь свойства, способности, отправления живой субстанции или результаты сущностей, коренящихся в материальных формах бытия»¹. Но тогда эти способности «не повинуются каким-нибудь особенным или исключительным законам...»², в силу чего «все предпринимаемые даже до настоящего времени попытки некоторых ученых найти характерные или принципиальные отличия человека и с их помощью определить его особое место в естественной истории или в класси-

¹ Л. Бюхнер. Сила и материя, стр. 176.

² Там же, стр. 252.

фикации, терпят полное крушение»¹. И вывод: «...человек подчинен в своих действиях совершенно тем же самым естественным законам, как и ниже его стоящая живая природа... человек является в физическом и духовном отношении продуктом внешних и внутренних влияний, случайностей, предрасположений и т. д. и, таким образом, не представляет собою того духовно независимого, свободно выбирающего существа, каким обыкновенно воображают его моралисты и философы»². Приняв в качестве путеводной нити традиционно рационалистические (в духе механистического рационализма XVI—XVIII вв.) позиции, буржуазное мышление с неотвратимой последовательностью заходит в тупик: со свободой происходит то, что происходило в то время со многими кардинальными философскими проблемами: она исчезает. «Свобода исчезла» так же, как «исчезла» в исследованиях физиков того периода материя или как «испарилось» сознание в экспериментах бихевиористов.

А может быть, свобода «исчезает» не потому, что ее нет? Может быть, просто избран не тот путь ее поисков? Такое подозрение все чаще приходит в голову буржуазным мыслителям по мере того, как почти безупречный доселе научно-рационалистический подход наталкивается на неразрешимые парадоксы и противоречия. А между тем уже Кант, указывая на антиномичность разума, связывает ее с принципиальной неспособностью разума (и ориентирующейся на него науки) разобраться в моральной проблематике. Будучи принципиально необнаружимой для разума, свобода обретается лишь в запредельном («трансцендентальном») царстве моральных императивов. Императивность области «свободной причинности» как раз и свидетельствует о той исключительной роли, какую должна играть здесь воля. Последнее обстоятельство специально не подчеркивалось самим Кантом, но ему придают решающее значение А. Шопенгауэр, Э. Гартман, Ф. Ницше и другие, так возникает второй путь (и опять же тупик) в лабиринте свободы.

¹ Л. Бюхнер. Сила и материя, стр. 261.

² Там же, стр. 272.

Жестко схваченная фаталистическими рамками «осознания необходимости», свобода быстро вырождается в «никчемное и невозможное понятие» (И. Кант) и, просачиваясь через логические прутья решетки метафизического разума, вообще исчезает из поля зрения «сциентизированного» буржуазного философского рассудка. Исчезнувшая свобода вновь обнаруживается уже как нечто совершенно иррациональное, безбрежно произвольное и неуловимое. Это просто «спонтанная игра» космической воли или неукротимый хаос всплесков энергии «бессознательного». Реальная жизненная ситуация, правда, настолько противоречит подобной концепции свободы, что даже ее авторы вынуждены накладывать известные ограничения на безграничный произвол, чтобы хоть как-то «приземлить» свои конструкции (фрейдовский «принцип реальности» и учение о «сублимации»). И все же иррационалистически интерпретированная свобода «выталкивается» из реальности, «загоняется» в глубины человеческого естества и оказывается... непосильным бременем для человека в буржуазном обществе. Увы, значительная доля горькой истины содержится в словах Великого инквизитора из «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского: «...ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы», а потому «нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться»¹.

Пытаясь раскрыть социальный подтекст невыносимости свободы, американский неотрейдист Э. Фромм выстраивает следующую цепь умозаключений: стремясь к свободе и освобождаясь от многочисленных зависимостей (цеховых, сословных и т. п.) феодального общества, человек в результате буржуазной революции, казалось бы, обретает цель — становится свободным. Но внезапно, уже став свободным, он начинает понимать, что свобода его обернулась беспредельным... одиночеством, ибо, устраняя все формы зависимости, он в конце концов остается наедине с единственно уникальным и неповтори-

¹ Ф. М. Достоевский. Собр. соч. в десяти томах, т. 9. М., 1958, стр. 317, 319.

мым — со своей индивидуальной «самостью». Исчезли многочисленные узы, которые хотя и ограничивали свободу человека, но зато делали его близким определенному кругу людей, связывали его с определенным местом, вещами. Исчезновение этих уз, освобождение от них отдалили людей друг от друга, сделали их потенциальными (и реальными) конкурентами. Человек свободен — «это значит он одинок», заключает Э. Фромм. И, сделав такой вывод, он рисует человека, совершающего перед лицом иррационального и чуждого мира «побег от свободы». «Побег от свободы» (так, кстати, называется одна из главных работ Фромма) — это «поиски новых форм зависимости», которые могли бы избавить человека от пугающего одиночества в толпе таких же одиноких людей.

Так исчерпывается проблематика свободы на этом пути буржуазной философской мысли: свобода не исчезает, но «помещается» *вне мира*. Это страшная, чуждая, невыносимая свобода, с которой нечего делать, и человек бежит от нее. Но куда? Каков результат этого бегства? Одна из попыток ответа на эти вопросы содержится в экзистенциалистской позиции М. Хайдеггера, ведущего нас по *третьему* пути лабиринта буржуазной мифореальности.

Лишь «содрогающееся в страхе» человеческое бытие испытывает свободу, лишь «перед лицом смерти» как «последней и неопередимой возможности» человек бывает свободен; лишь принимая на свои плечи тяжесть ответственности за всю полноту своего поступка, человек делает этот поступок целиком своим, то есть свободным. Все эти «пограничные» условия свободы и сводят людей «в толпу», в безлико-однородную, но зато «спокойную» и «устойчивую» монотонность повседневного пребывания в «das Man». То, что на заре буржуазного общества казалось высшим пунктом свободы, счастья и справедливости, — общественное устройство на основе «общественного договора» — на деле оказалось мрачной и безрадостной темой взаимного конформизма, буржуазным «суррогатом коллективности» «случайных» и «безразличных друг к другу» индивидов. Вполне понятно, что и здесь тупик.

Следующая, *четвертая* попытка овладеть неуловимой проблемой связана, как мы знаем, с именем

Ж.-П. Сартра. Реализацию этой попытки Сартр начинает с исследования воображения и фантазии, так как именно в них, по его мнению, человек проявляет свою специфическую природу. Другие формы деятельности (и среди них, разумеется, трудовая, социально-политическая) направлены на действительность и потому не могут не считаться с ней, а значит, подчинены «внешнему» детерминизму природы. Только воображение, «вырывающее» человека из мира, да еще сфера нравственного поведения, выражающего специфичность «для-себя-бытия» в его отрицании «в-себе-бытия» могут, по Сартру, рассматриваться как свободная деятельность. В «Бытии и ничто» Сартр проводит мысль об «абсурдности» всего того, что не является реализацией «человеческого проекта». В разряд «абсурдного» попадают все объективные обстоятельства человеческой жизни: мы не планируем своего рождения,— следовательно, оно абсурдно; мы не планируем свою смерть (даже если и планируем, как, например, в случае самоубийства, то это «нечеловеческий» проект, ибо он «зачеркивает» будущее, а каждый подлинно человеческий проект «нацелен» в будущее) — и она абсурдна. Так рождается ставшая знаменитой фраза: «Абсурдно, что мы родились, абсурдно, что мы умрем»¹. Разрыв с «абсурдным» миром и «внешним» детерминизмом вообще — таково содержание «тотальной» свободы.

Однако концепция «тотальной свободы» может иметь и несколько иные, чем у Сартра, очертания. И в этом случае мы имеем дело с *пятым* вариантом поисков выхода из лабиринта буржуазной мифореальности. Этот вариант связан с именем Альбера Камю. Здесь «тотальная» свобода оказывается... тиранией. И не удивительно: «тотально» свободное существо и в самом деле возможно лишь при отсутствии всякой свободы у всех других существ. Как помнит читатель, Камю пытался найти выход из ситуации, при которой свобода превращается в тиранию, в «бунте». Но и «бунт», как попытка разобраться в критических коллизиях революционной борьбы (такое обращение и вводит в проблематику пятого ва-

¹ J.-P. Sartre. L'Être et le Néant, p. 631.

рианта блужданий буржуазного сознания вокруг вопроса о свободе) с упором на чисто моральные аспекты этих коллизий, оказался фактически проповедью анархизма, а то и левацкого экстремизма.

* *
*

Учение о свободе по-разному выражалось и осмысливалось на протяжении истории философии. Выявляя те или иные «погрешности» в учениях прошлого (ограниченность, наивность, фантастичность, порой даже мистичность в постановке и решении тех или иных сторон проблемы), теоретический анализ позволяет в то же время зафиксировать содержательную связь между этими учениями и конкретными общественно-историческими обстоятельствами эпохи. Связь эта, конечно, не может быть прямой и механически-однозначной, она опосредствована рядом моментов, среди которых ведущее место принадлежит *социальной практике* соответствующего периода.

Факты показывают, что философские учения приобретали объективно истинное содержание в тех случаях, когда социальная практика экономически и политически господствующих классов оказывалась в какой-то мере адекватной направлению объективного исторического процесса. Вместе с утратой такой адекватности философские учения утрачивают и возможность выражать объективную истину. Само собой понятно, что на протяжении предыстории человечества речь могла идти лишь о приближении философских теорий к уровню подлинной науки. Научной стала лишь марксистско-ленинская философия.

Современная буржуазная философия во всех формах и вариантах демонстрирует отмеченный выше «отход» от достигнутого в свое время уровня приближения к объективно-истинной картине действительности. «Отход» этот и выразился прежде всего в «утрате» самой действительности в качестве предмета философского рассмотрения и в замене ее иными областями «приложения познавательных усилий», совершенно неправоммерно возводимых в «ранг» самостоятельной, и притом «подлинной», реальности. В качестве такой «эрзац-действительности» фактиче-

ски выступают те или иные стороны утратившей адекватность объективному направлению истории социальной практики современного буржуа. Это обстоятельство и придает содержанию самых различных направлений буржуазной философии (от «сциентистско-позитивистских» до мистико-иррационалистических) характер «новой» мифологии.

Реакционный идеологический смысл подобного рода «мифологической» ориентации буржуазной философии, идеологии и культуры в целом отмечался в документах съездов и международных совещаний КПСС и братских коммунистических и рабочих партий. Империализм, говорил Л. И. Брежнев на международном Совещании коммунистических и рабочих партий в 1969 г. в Москве, «не может рассчитывать на успех, открыто провозглашая свои действительные цели. Он вынужден создавать целую систему идеологических мифов, затуманивающих подлинный смысл его намерений, усыпляющих бдительность народов... Наемные идеологи империалистов создали специальную псевдокультуру, рассчитанную на оглушение масс, на притупление их общественного сознания»¹. Научный анализ политических, моральных, эстетических, философских взглядов современной буржуазии возможен лишь с учетом этой характеристики буржуазной философии.

Прямое соотнесение философских учений с содержанием общественного бытия может установить факт их неадекватности бытию, их иллюзорность, ложность и т. д. Подобного рода анализ — анализ-разоблачение, — несомненно, необходим, без него невозможна успешная идеологическая борьба. Однако, если этим ограничиться, в тени останется один из важнейших вопросов: чем же определяется именно такое, а не иное содержание критикуемых заблуждений и, что, пожалуй, еще более важно, в чем секрет практической эффективности этих иллюзий и заблуждений? Обладала же на протяжении многих столетий подобной эффективностью религия, хотя она никогда не была адекватным отражением действительности. К. Маркс и Ф. Энгельс, анализируя

¹ Л. И. Брежнев. Ленинским курсом. Речи и статьи, т. 2. М., 1970, стр. 400—401.

этот вопрос, обнаруживают определенные реальные обстоятельства, порождающие общественную потребность в религиозном восполнении (*Ergänzung*) бытия. «...Религия, — отмечает этот факт К. Маркс, — есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это *мир человека*, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они — *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur* (вопрос чести. — *Ред.*), его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью»¹.

Поэтому критика религии, разоблачение ее иллюзорности, несовместимости с данными науки недостаточны для преодоления религиозных предрассудков. Религия не просто плод невежества или обмана; она — результат общественной потребности в утешении, то есть в воображаемом преодолении препятствий, которые до поры до времени нельзя устранить. Общество, руководствующееся иллюзиями, действительно нуждается в них. Единственно верный путь преодоления религии поэтому — устранение объективных обстоятельств, порождающих необходимость их религиозного восполнения. «Упразднение религии, как *иллюзорного счастья* народа, — пишет К. Маркс, — есть требование его *действительного счастья*. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть *требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях*»².

Превратный мир (буржуазное общество) порождает *превратное мировоззрение* не только в виде религии, этого «священного образа» отчуждения человека, но и в виде «несвященных образов», таких, как

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 414.

² Там же, стр. 415.

буржуазная мораль, право, философия¹. Поэтому необходимой предпосылкой преодоления как «священного», так и «несвященных образов» отчуждения является устранение самого превратного мира буржуазных отношений.

Но почему «превратного»? Ведь не только во времена К. Маркса, но и сегодня буржуазное общество обладает вполне «зримыми» и «весомыми» характеристиками — буржуазные государства и монополистические объединения, капиталистическое производство и производственные отношения существуют вполне реально.

Реальность капитализма в современном мире, разумеется, вполне объективный факт, и было бы непростительным легкомыслием (чтобы не сказать хуже) рассматривать его в качестве чего-то подобного «бумажному тигру». И все же реальность эта ущербна в весьма существенном отношении, что позволяет квалифицировать ее как *мифореальность*.

Первобытное, мифологическое мышление опиралось на закрепленные традицией рутинные способы действия. Именно поэтому первобытное общество чрезвычайно медленно изменялось, а те изменения, которые все-таки и происходили, совершались вопреки традиции; признание этих изменений, как правило, осуществлялось лишь задним числом, в системе мифологического сознания им «не находилось» места.

Подобной мифореальностью (превратным миром, требующим соответствующего мировоззрения, отсюда, кстати, и проистекает широкое распространение буржуазной «мифологии XX века») и является современный капитализм. Его реальность ущербна, поскольку он способен лишь воспроизводить свою общественную структуру по раз и навсегда установленным «образцам» (некоторые модификации формы — не в счет, ибо принципиально сущность капитализма остается неизменной). Неспособность к развитию (действительному развитию, а не бесконечному варьированию одного и того же содержания) свидетельствует о том, что капитализм перестал быть «полнокровной» общественной структурой, жизнедеятельность которой протекает в трех вре-

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 415.

менных измерениях — прошлом, настоящем и будущем. Он утратил будущее и стал *одномерным* обществом, ориентированным только в прошлое (специфически философское преломление этого факта через призму буржуазного сознания мы демонстрировали на примере «философии жизни», экзистенциализма М. Хайдеггера и т. д.).

Именно одномерный характер капиталистического общества, лишенного будущего, свидетельствует о его принципиальной враждебности общественно-историческому творчеству. Практика буржуазии всецело замкнута в рутинном круге бессмысленного повторения уже бывшего (философский образ такого рода практики дан Ф. Ницше в его мифе о «вечном возвращении»). Поскольку тем самым превращение новых возможностей в действительность оказывается недоступным для общественной практики современного буржуазного общества, оно становится *принципиально несвободным*, не имеющим «доступа» к свободе. Отсюда те лабиринты, по которым бродит буржуазная философия в поисках решения проблемы свободы, и неизбежные тупики, в которые заводит этот поиск.

Единственное общество, создающее необходимые условия для творчески-созидательной социальной деятельности и потому представляющее подлинное царство свободы, — это коммунизм, первая фаза которого — социализм — стала уже реальностью в современном мире.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
I. Свобода и история	20
1. У колыбели свободы	21
2. Свобода и рок	33
3. Свобода и духовность	44
4. Свобода и метафизический разум	52
II. Из царства необходимости в царство... абсурда	79
1. Свобода в метафизическом тупике	—
2. От разума к мифу	87
3. Свобода в тисках повседневности	101
4. Свобода «зачеркивает» бытие	119
Заключение. В лабиринтах буржуазной мифореальности	146

Игорь Валентинович Бычко
В ЛАБИРИНТАХ СВОБОДЫ

Заведующий редакцией **А. И. Могилев**
Редакторы **Э. В. Безчеревных** и **М. А. Лебедева**
Младшие редакторы **Ж. П. Крючкова** и **Е. С. Молчанова**
Художественный редактор **Г. Ф. Семиреченко**
Технический редактор **Л. А. Данилочкина**

Сдано в набор 14 января 1976 г. Подписано в печать
31 марта 1976 г. Формат 84 × 108^{1/32}. Бумага типографская
№ 2. Условн. печ. л. 8,40. Учетно-изд. л. 8,07. Тираж
43 тыс. экз. А00055. Заказ № 342. Цена 24 коп.

Политиздат, 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Ленина типография «Красный пролетарий».
Москва, Краснопролетарская, 16.